

# ВОЛИНСЬКИЙ БЛАГОВІСНИК





VB

VOLYNSKYI  
BLAHOVISNYK



# ВОЛИНСЬКИЙ БЛАГОВІСНИК

---

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

№12



ΕΙΚΩΝ

---

Луцьк • 2024

УДК 27  
ББК 86.372

**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 Клас, д. б. н., проф.; Филипович Людмила Олександрівна, д. ф. 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.; Хромець Віталій Леонідович, д. ф. н., проф.; Держко Ігор Зеновійович, д. ф. н., проф.; Головей Вікторія Юрївна, д. ф. н., проф.; Кучерепа Микола Михайлович, к. іст. н., проф.; metropolitan Job (Gecha), 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 19.11.2024)

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, 2024

© Автори статей, 2024

# 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.12



EIKΩN

---

Lutsk · 2024

**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.; Fylypovych Liudmyla, 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.; 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.; 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 19.11.2024*)

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, 2024

© Authors of articles, 2024

**3MICT**

<b>БОГОСЛІВ'Я</b> .....	<b>17</b>
<i>сестра Ігнатія Гаврилик</i>	
Людське обличчя святого в поезії Григорія Богослова .....	17
<i>Вікторія Головей</i>	
Проблема релігійних зображень	
у трактуванні християнських апологетів .....	33
<i>протоієрей Василь Лозовицький</i>	
Критика ідеології «руського міра (російського світу)»	
архімандритом Кирилом Говоруном	
у контексті його політичної теології .....	47
<i>Всеволод Сміх</i>	
«Наука», «релігія», «віра», «богослів'я»	
у проблемному вимірі співіснування	
наукового і релігійного:	
термінологічні пояснення .....	71
<i>протоієрей Олександр Хорошко</i>	
Догматичні та богослужбові особливості	
Ефіопської Православної Церкви Тевахедо	
як основа її сучасної самобутності .....	85
<i>Геннадій Христокін</i>	
Православна теологія сучасності:	
постановка проблеми та перспективні завдання .....	105
<i>Eirini Artemi</i>	
The Theological Components of the Orthodox Ethos .....	123
<b>БІБЛЕЇСТИКА</b> .....	<b>135</b>
<i>Анна Лілль-Безак</i>	
Царствене юродство на сторінках Старого Завіту:	
юродство життя .....	135

<i>Theodore Rocas</i> Funerary Customs in Ancient Biblical Israel and the Importance of Tomb Ownership During the Patriarchal Era .....	161
<b>ІСТОРІЯ .....</b>	<b>168</b>
<i>протоієрей Владислав Фульмес</i> Просопографічний портрет протоієрея Олександра Семеновича (1896–1957 рр.) .....	168
<i>протоієрей Микола Цап</i> Митрополит Луцький і Волинський Іоан (Боднарчук): Першоієрарх УАПЦ, борець за Україну, основоположник Православної Церкви України (до 30-річчя з дня смерті) .....	188
<i>протоієрей Микола Цап'юк</i> Луцький церковний з'їзд 1927 року та його внесок в українізацію богослужінь та демократизацію єпархіальної адміністрації .....	217
<b>РЕЛІГІЄЗНАВСТВО І ФІЛОСОФІЯ .....</b>	<b>231</b>
<i>Віктор Петрушенко</i> Філософія як наставниця на шлях до теології у трактаті С. Боеція «Розрада від філософії» .....	231
<b>ЦЕРКВА ТА СУСПІЛЬСТВО .....</b>	<b>251</b>
<i>протоієрей Андрій Маланяк</i> Євхаристійні відносини між православними церквами в ХХІ столітті: виклики, конфлікти та перспективи співпраці .....	251

---

<b>SUMMARY .....</b>	<b>265</b>
----------------------	------------

<b>ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ .....</b>	<b>279</b>
------------------------------------	------------

# CONTENT

<b>THEOLOGY</b> .....	<b>17</b>
<i>Sister Ihnatia Havrylyk</i>	
The Human Face of a Saint in the Poetry of Gregory the Theologian .....	17
<i>Viktoria Golovei</i>	
The Problem of Religious Imagery in the Interpretation by Christian Apologists .....	33
<i>Archpriest Vasyl Lozovytskyi</i>	
Criticism of the Ideology of the “Russian World” by Archimandrite Cyril Hovorun in the Context of His Political Theology .....	47
<i>Vsevolod Smikh</i>	
«Science», «Religion», «Faith», «Theology» in the Problem Dimension of Combination of Scientific and Religion: Terminological Explanations .....	71
<i>Archpriest Oleksandr Khoroshko</i>	
Dogmatic and Liturgical Features of the Ethiopian Orthodox Tevahedo Church as the Basis of its Modern Identity .....	85
<i>Hennadii Khrystokin</i>	
The Orthodox Theology of Modernity: Problem Statement and Prospective Tasks .....	105
<i>Eirini Artemi</i>	
The Theological Components of the Orthodox Ethos .....	123
<b>BIBLICAL STUDIES</b> .....	<b>135</b>
<i>Anna Lill-Bezak</i>	
Royal Foolishness in the Pages of the Old Testament: the Foolishness of Life .....	135

<i>Theodore Rocas</i>	
Funerary Customs in Ancient Biblical Israel and the Importance of Tomb Ownership During the Patriarchal Era .....	161
<b>HISTORY .....</b>	<b>168</b>
<i>Archpriest Vladyslav Fulmes</i>	
Prosopographic portrait of Archpriest Oleksandr Semenovych (1896–1957) .....	168
<i>Archpriest Mykola Tsap</i>	
Metropolitan of Lutsk and Volyn Ioan (Bodnarchuk): First Hierarchy of the UAOC, fighter for Ukraine, founder of the Orthodox Church of Ukraine (to the 30th anniversary of his death) .....	188
<i>Archpriest Mykola Tsapiuk</i>	
The Lutsk Church Congress of 1927 and its Contribution to the Ukrainianization of Divine Services and the Democratization of the Diocesan Administration .....	217
<b>RELIGIOUS STUDIES AND PHILOSOPHY .....</b>	<b>231</b>
<i>Viktor Petrushenko</i>	
Philosophy as a Mentor on the Way to Theology in the Treatise of S. Boethius «Consolation of Philosophy» .....	231
<b>CHURCH AND SOCIETY .....</b>	<b>251</b>
<i>Archpriest Andrii Malaniak</i>	
Eucharistic Relations Between Orthodox Churches in the XXI Century: Challenges, Conflicts and Prospects for Cooperation .....	251

**SUMMARY ..... 265**

**INFORMATION ABOUT AUTHORS ..... 279**

## Людське обличчя святого в поезії Григорія Богослова

сестра Ігнатія Гаврилик

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2024-12-151>

**Анотація.** В історії Церкви IV-V століття справедливо вважається періодом найбільшого розквіту християнської богословської думки та літератури. Ми знаємо про богословські ідеї великих Отців Церкви: Атанасія Олександрійського, Григорія Богослова, Василя Великого, однак, на жаль, дуже мало знаємо про них як про звичайних людей, подібних до нас. З-поміж усіх ранньохристиянських мислителів та письменників перших чотирьох століть Григорій Богослов вирізняється своєю винятковою відкритістю та готовністю ділитися особистим духовним досвідом. Його твори – промови, листи та поезія – рясніють автобіографічними елементами. Зокрема, варто уваги є створена Григорієм наприкінці життя розлога Автобіографія у віршованій формі, у якій він докладно описує ключові моменти свого життя, супроводжуючи їх власними роздумами та тлумаченнями. Дослідження присвячене аналізу особистості Григорія Богослова крізь призму його автобіографічних поетичних творів. Авторка статті ставить собі за мету розкрити людську природу святителя, зробивши його образ більш зрозумілим та близьким для сучасного читача. Святитель у своїх творах не соромиться виражати глибокі емоції – від радості до смутку, від впевненості до сумнівів. Це створює дуже людський і реалістичний образ святого. Його поезія також розкриває людські стосунки – дружбу, конфлікти з опонентами, любов до родини. Результати дослідження демонструють, що вивчення автобіографічних елементів у творчості Григорія Богослова дозволяє створити більш реалістичний та людяний образ святого, що може бути особливо цінним для сучасних читачів та дослідників патристики.

**Ключові слова:** Григорій Богослов, поезія, автобіографія, молитва, людяність, песимізм, надія, довір'я до Бога, досвід віри.

**Постановка наукової проблеми.** У традиції писання Життя святих часто простежується намагання применшувати або й зовсім замовчувати хибі людини, а натомість підкреслювати її чесноти, аж до створення, іноді,

ангельського образу святого. Зокрема, коли йдеться про Отців чи Вчителів Церкви, житійний канон чітко диктує правила: не може бути й мови про якісь людські прогрішення чи недоліки. Такі стереотипи роблять святих, які, насправді, були звичайними людьми, настільки віддаленими від звичного життя, що до них можна лише молитися, але важко слідувати за ними чи брати з них приклад. На противагу цим усталеним зразкам життєписання, Григорій Богослов, мислитель IV століття, написав автобіографію, у якій не боявся описати свої недоліки, труднощі, переживання. У своїй поетичній спадщині Григорій постає перед нами в просто людській іпостасі, він стає одним із нас – звичайних людей, що страждають, борються, сумніваються, прагнуть Бога і довіряють Йому. Григорія Богослова ми знаємо переважно з його богословських творів, як великого богослова й Отця Церкви, однак у поезії Григорій як людина розкривається інакше, ніж ми звикли думати про нього, – майже невідомим або відомим зовсім небагатьом. Зрештою, для того, щоб належно зрозуміти людську святість, важливо зосередити увагу на боротьбі, спокусах, сумнівах, стражданнях, а не просто розглядати святість як досягнутий або отриманий ідеал. Сучасній людині бракує прикладів «звичайної» святості, прикладів щоденної боротьби і довір'я до Бога, тому дана стаття буде присвячена заповненню цього браку.

**Мета статті** полягає у тому, щоб на основі аналізу поетичної спадщини Григорія Богослова окреслити ті властивості його особистості, що характеризують його як звичайну людину, яка глибоко переживала свій духовний досвід, боролася, страждала і беззаперечно довіряла Богові.

Δεῦρο, στήτε μεθ' ἡμῶν τῶν ἀνθρώπων  
 «Прийдіть, [люди] станьте разом з нами, теж людьми»<sup>1</sup>

**Виклад основного матеріалу.** Григорій Богослов був цікавою і багатогранною особистістю, до певної міри навіть суперечливою. У ньому поєднувалися прагнення до усамітненого життя в молитві та богоспогляданні і любов до своєї пастви та прилюдна боротьба за православне вчення, ніжність до друзів і гнів супроти різних єретичних учень, усвідомлення глибини падіння людської природи і безмежне довір'я до Божої любові. Особливістю Григорієвих писань можна вважати те, що він, на відміну від інших своїх сучасників, не вагається говорити про особистий досвід віри і тим стає особливо близьким до подібних собі людей. Саме поезія є тим особливим місцем у богословській спадщині мислителя, яке відкриває нам Григорія-людину.

<sup>1</sup> S. Gregorius Theologos. Oratio XXXIX, 19 // PG 36, coll. 357.

## 1. ПОЕТИЧНА ВІДВЕРТІСТЬ ПРО СЕБЕ

Дослідники поетичної спадщини Григорія Богослова справедливо вважають його «найвизначнішим поетом своєї епохи»<sup>2</sup>, «єдиним поетом серед великих Каппадокійських отців»<sup>3</sup>. Відомий видавець Григорієвих творів Йоан Леунклавій захоплювався його поезією і навіть присвятив поетичному доробку Богослова власний похвальний вірш, який знаходимо у передмові до 35 тому Грецької Патрології Міня<sup>4</sup>.

Поетична творчість, якій Григорій присвятив останні роки свого життя, коли вже перебував у монастирській тиші свого родинного маєтку після бурхливих років пастирського служіння<sup>5</sup>, представляє, таким чином, вершину його літературної творчості, богословських роздумів, духовного досвіду та цілого життя Богослова. Згідно з Католицькою Енциклопедією<sup>6</sup>, яка опирається на свідчення Єроніма та лексикон Суда<sup>7</sup>, святий написав близько 30000 віршованих рядків. Мабуть ця неймовірна цифра таки не є перебільшенням, враховуючи, що багато творів були втрачені. Інтелектуальні здібності й талант Григорія, його постійна любов до літератури і поезії зокрема, його освіта і середовище дають підстави вважати, що він написав набагато більше, ніж ми на сьогодні маємо з його творчості.

Поезія Григорія вражає своєю щирістю і відвертістю, часто вона є свідченням епохи, у якій жив автор і частиною якої був сам. З усього поетичного корпусу творів Григорія коментатори виокремлюють його Автобіографію, яка вважається найцікавішою частиною його поетичної спадщини, оскільки «відображає особистість так, як це не зробив жоден інший твір, коли-небудь

<sup>2</sup> A. Benoit. Saint Gregoire de Nazianze, Marseille 1876, 715; U. Wilamowitz-Moellendorff. Die griechische und lateinische literatur und sprache. Berlin 1905, 210; M. Pellegrino. La Poesia de S. Gregorio Nazianzeno. Milano 1932, p. 107.

<sup>3</sup> K. Trypanis. La poesia bizantina. Dalla fondazione di Costantinopoli alla fine della Turcocrazia. Milano 1990, p. 48.

<sup>4</sup> «Коли знову читаю божественні вірші поета Григорія, до Меоніда [тобто Гомера – прим. авт.] я згодом втрачаю усяку любов; наскільки дешевишою мідь є від золота, а свинець поступається сріблу, як до небес простягається долине, так Григорій, у давніх поетів першість віднявши, у пісні їх переміг, у красномовності ж – риторів». Див.: PG 35, coll. 355. Переклад: О. Кожушний. Святий Григорій Богослов та його поезія. Київ 2017, с. 7.

<sup>5</sup> P. Gilbert. On God and Man. The Theological Poetry of St Gregory of Nazianzus. Crestwood 2001, p. 10.

<sup>6</sup> The Catholic Encyclopedia, Vol. 7 of 15: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church // упор. С. G. Herbermann. New York 1913, pp. 13-14.

<sup>7</sup> Лексикон Суда або Свіда – це візантійський енциклопедичний, тлумачний та етимологічний словник X століття.

написаний стародавнім греком»<sup>8</sup>. Насправді жоден античний поет не говорив про себе і свої переживання так відверто і щиро, як це робить Григорій<sup>9</sup>. Очевидно, що говорити про себе, ділитися своїми переживаннями, виявляти свої недоліки вважалося неприйнятним і не лише серед поганських авторів. Герберт Музурілло вважає, що «за винятком Августина, жоден інший Отець Церкви не виявляв стільки своїх власних внутрішніх прагнень, своїх сумнівів і своїх тривог»<sup>10</sup>, як це робить Григорій Богослов. Він відважно розповідає про обставини власного життя і робить це легко та невимушено. На відміну від інших двох Каппадокійців, Григорій часто ставить себе на перше місце у своїх проповідях<sup>11</sup>, тим самим немовби запрошуючи слухачів до співучасті у тому, про що йде мова.

## 2. КРИХКІСТЬ ЛЮДИНИ, ЇЇ НЕПОСТІЙНІСТЬ І ПОДВІЙНІСТЬ

У поезії Григорій часто звертається до теми людини, її призначення, боротьби та страждання. Дві справи були для святителя школою його богословських роздумів про людину. Передусім, пастирське служіння, що давало йому нагоду безпосередньо проживати людську реальність з усіма її смутками і турботами, звідси і часті нотки песимістичного реалізму<sup>12</sup> або метафізичного смутку<sup>13</sup>, яким пронизані його твори. Григорій не раз досвідчував, наскільки людська природа схильна до зла і опирається добру<sup>14</sup>, наскільки розум людини сповнений лихими помислами і далекий від чесноти<sup>15</sup>. Це не були істини, які Григорій почерпнув під час свого навчання, а щоденний досвід, який перетворювався з особистого на загальнолюдський і навпаки.

<sup>8</sup> O. Brooks. The Throne and the Mountain: an Essay on St. Gregory Nazianzus // Classical Journal, 56 (1961), p. 160.

<sup>9</sup> W. Evenepoel. The Early Christian Poets Gregory Nazianzen and Prudentius // P. Deun and A. Schoors. Philohistòr: Miscellanea in Honorem Caroli Laga Septuagenarii. Leuven 1994, pp. 98-99.

<sup>10</sup> H. Musurillo. The Poetry of Gregory of Nazianzus // Thought 45 (1970), p. 46.

<sup>11</sup> C. Moreschini. Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo. Milano 1997, 239. Варто зазначити, що дехто з дослідників інакше розуміє намір Григорія, звинувачуючи його в марнославстві і надмірній любові до риторичних прийомів. Див.: D. R. Vueno. La Homilía como forma de predicación // Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea 7 (1956), pp. 79-111.

<sup>12</sup> F. Trisoglio. Gregorio di Nazianzo il teologo. Milano 1996, p. 99.

<sup>13</sup> E. Fleury. Hellenisme et Christianisme: Saint Grégoire de Nazianze et son temps. Paris 1930, p. 346.

<sup>14</sup> S. Gregorius Theologos. Oratio II, 12 // PG 35, coll. 421.

<sup>15</sup> S. Gregorius Theologos. Carmina II, II, 7 // PG 37, coll. 1531-1577.

По-друге, особисте духовне життя, внутрішня боротьба, яку Григорій вів упродовж усього свого життя, стали для нього унікальним досвідом глибини пропасті, у якій опинилася людська природа, а водночас і висоти її божественного покликання. Постійний динамізм, падіння і вставання, безнастанний рух до Бога і до обоження є характерними для богословських роздумів мислителя. На прикладі власного життя Григорій досвідчив мінливість і непостійність людської природи і цей досвід він записав для наступних поколінь. Густав Барді так коротко, але влучно характеризує святиителя:

*«Це особистість, яка викликає співчуття. Він не був адміністратором, як Василій, ані філософом, як Григорій Нисський; був людиною, сповненою слабкостями і недоліками, часто невдоволений тими, хто його оточував і самим собою; не визначений у своїх бажаннях і прагненнях: перебуваючи на служінні у світі, прагнув усамітнення, а в усамітненні думав про світ. Однак, у той сам час, він був істинним святим, глибоко розумним і захоплюючим оратором»<sup>16</sup>.*

Провідною ідеєю поезії Григорія Богослова була ідея самопізнання. Про це свідчать неодноразові питання: «Хто я? Ким я був і ким буду?» Зрозуміло, що ця ідея не була чимось новим ні для святиителя, ані для християнства загалом. Уже античні філософи закликали людей до пізнання себе<sup>17</sup>. Про пізнання себе говорив і Василій Великий, зокрема у Коментарі на Второзаконня<sup>18</sup>. Однак Григорій іде дещо далі: він не просто заохочує до самопізнання, а радше ділиться своїм досвідом самопізнання. У цьому досвіді питання часто залишаються без відповідей, зокрема, коли мова заходить про страждання, про глибину зла, яке присутнє в людині. Найяскравішим прикладом такої заохоти до самопізнання може бути поема «Про людську природу», яка вважається шедевром його поетичної діяльності і в якій він яскраво змальовує своє внутрішнє життя, але також і життя людини загалом. Ця поема є однією з тих антропологічних праць Григорія, у яких він окреслює вчення про людину і її призначення, пережите на власному досвіді. Саме тут часто зустрічаємо питання: Чому? Куди? Навіщо?:

*«Ким я був? Хто тепер? І чим буду? Ні я не знаю цього, ні той, хто мудріший від мене. Як покритий хмарою, блукаю туди і сюди... Я існую. Скажи: що це означає? Одна частина мене вже минулася, друга*

<sup>16</sup> J. S. Plagnieux. Grégoire de Nazianze théologien (Book Review) // Bardy G. Revue d'Histoire Ecclésiastique; Louvain Vol. 47, (Jan 1, 1952), p. 645.

<sup>17</sup> Відомим є вислів, викарбуваний на вході до храму Аполлона в Дельфах: «Пізнай себе!» - γνῶθι σεαυτόν.

<sup>18</sup> S. Basilius Magnus. Attende tibi ipsi // PG 31, coll. 197-217.

– я тепер, а іншим буду, якщо тільки буду. Я не є чимось сталим і незмінним, я потік каламутної річки, який безперестанку тече і ні хвилини не стоїть на місці. Чим із цього назвеш мене? Що найбільше, на твою думку, становить мою сутність?»<sup>19</sup>.

Однак ці питання Григорій ставить не Богові, а собі і своїм читачам для роздумів. Бачимо тут не стільки намагання знайти відповідь за всяку ціну, як це може спочатку видаватися, скільки заклик заглибитися в таємницю Божественного Провидіння і прагнути до щораз глибшого пізнання Бога та його плану щодо людства<sup>20</sup>.

Знаменним є те, що сам Григорій не соромиться говорити про свої слабкості і тим стає близьким для читача. Крім того, він ніколи не зупиняється на людському, а завжди підносить свій розум до Христа, від якого єдиного очікує спасіння: «На Тебе, Христе, покладаюся більше, ніж на життєві подвиги»<sup>21</sup>. Роздумуючи над призначенням людини, Григорій не раз пригнічується тягарем дуалізму: з одного боку, земна дійсність, яку постійно турбують брак миру і безсенсовність, а з другого – прагнення Бога і блаженної вічності. Перше – щоденна реальність, від якої ми не хочемо відмовитися, а друге – далека есхатологічна перспектива, яка лякає своєю непевністю. Це постійна боротьба між вірою і почуттями. Цей дуалізм Григорій глибоко переживав у своєму житті.

Григорій Богослов намагається іти в глибину людської природи, щоб зрозуміти, з одного боку, увесь її трагізм, а з другого, щоб показати шлях до виходу, шлях до Бога, Який єдиний може спасти людину від її песимізму і безнадії. На думку Франческо Трісоліо, основну причину духовної боротьби людини Григорій вбачає в подвійній природі єдиної людської особи<sup>22</sup>. Святитель часто роздумує над цією дилемою, яка стає джерелом страждань і пригноблення, але вже в наступній поемі ця антиномія людини перетворюється в елегію:

*«У мені подвійна природа. Тіло створене із землі, тому й схиляється до властивого йому пороку. А душа є Божим подихом і завжди прагне небесного. Як потік тече з джерела по рівнині, а полум'яний вогонь знає*

<sup>19</sup> S. Gregorius Theologos. Carmina I,2,14, 17-28 // PG 37, coll. 757.

<sup>20</sup> F. Trisoglio. Il dramma dell'angoscia esistenziale nei carmi di Gregorio Nazianzeno // Vescovi e Pastori in epoca Teodosiana: In occasione del XVI Centenario della Consecrazione Episcopale di S. Agostino, 396-1996. Roma 1997, p. 326.

<sup>21</sup> S. Gregorius Theologos. Carmina II,1,76, 3 // PG 37, coll. 1423.

<sup>22</sup> F. Trisoglio. Il dramma dell'angoscia esistenziale nei carmi di Gregorio Nazianzeno // Vescovi e Pastori in epoca Teodosiana: In occasione del XVI Centenario della Consecrazione Episcopale di S. Agostino, 396-1996. Roma 1997, p. 313.

*один незмінний шлях – підніматися вгору, так і людина є величною; вона навіть Ангел, коли, подібно до змії, скинувши зі себе понуру старість, возноситься звідси»<sup>23</sup>.*

У своїх творах святитель іноді займає позицію зовнішнього спостерігача, який аналізує власний досвід, але зовні<sup>24</sup>. Це допомагає йому бачити ширшу картину, бути об'єктивнішим у своїх судженнях. Часто зустрічаємо у Григорія суперечливі думки і судження, які автор висловлює у той сам час, щоб показати суперечність і змінність людської природи:

*«До тебе звертаюся, плоть, до тебе, невеликовної, до тебе – улесливого мого ворога і противника, який ніколи не припиняє нападів [...] І велике було б диво, якби наостанок і ти стала колись до мене прихильною»<sup>25</sup>.*

Найважливішим у поезії Богослова є те, що дуже реалістичне зображення людського життя, яке у ній представлене, отримало богословське тлумачення та обґрунтування. На важкі питання, які ставить святитель, не знаходимо легких відповідей; вони залишаються, навіть якщо в якийсь момент видається, що автор *«почуває себе краще»*. Він глибоко усвідомлює, що єдину правильну відповідь на питання про сенс людського життя можна знайти лише у *«світлі пізнання слави Божої в особі Ісуса Христа»* (II Кор. 4:6).

### **3. ДИНАМІЗМ ЛЮДСЬКОЇ БОРОТЬБИ І ОБНАДІЙЛИВА МЕЛАНХОЛІЙНІСТЬ**

У поезії Григорія присутня постійна динаміка, яка свідчить про внутрішню боротьбу людини, її рух уперед у пошуках Бога: *«Людина сотворена із землі і духа на образ Вічного. З причини землі я люблю це життя, однак бажаю іншого, тому що я є учасником Божественної природи»<sup>26</sup>*. Вражає щирість Поета: у його автобіографічних творах, сповнених різними почуттями і наріканнями, які автор відкрито висловлює, не знаходимо ні стоїчної незворушності, ані надмірного фанатизму чи плиткої мласної побожності. Його суворий аскетизм не заважає йому любити теперішнє життя.

Григорій першим увів у поезію нове почуття – меланхолію, яка іноді межує з песимізмом. На думку Гренє, християнство повернуло людині усві-

<sup>23</sup> S. Gregorius Theologos. Carmina I,2,15, 149-156 // PG 37, coll. 776-777.

<sup>24</sup> E. Rapisarda. Il pessimismo di Gregorio Nazianzeno // Atti dello VIII Congresso internazionale di Studi bizantini (Palermo, 1951). Roma 1953, p. 192.

<sup>25</sup> S. Gregorius Theologos. Carmina I,2,14, 58-63 // PG 37, coll. 760.

<sup>26</sup> S. Gregorius Theologos. Carmina I,1,8, 74-78 // PG 37, coll. 452.

домлення її долі і тому література, що народилася з нього, стала меланхолійною. Євангеліє, перевертаючи старий порядок, проголосило цю несподівану незвичайну істину: «Блаженні ті, що плачуть!» Вона стала правилом для всіх християн, які взяли в руки перо або піднялися на нову трибуну; жоден з них не позбавив своє серце цього закону смутку, такого ж суворого і універсального, як і закон праці, що має ту ж дату і те ж походження<sup>27</sup>. Свого роду меланхолійний смуток Григорія, яким пронизані його поеми, далекий від смутку античних грецьких письменників – Еврипіда, Софокла, Гомера, – персонажі яких зневірені і пригноблені, не можуть віднайти сенсу життя і смерті, змушені, остаточно, віддатися на свавілля долі. Смуток нашого поета можемо окреслити як «*метафізичний смуток*»<sup>28</sup>, який веде до беззаперечної радості Воскресіння.

Правдою є, що цей меланхолійний смуток іноді спонукував дослідників Григорієвої творчості вважати його депресивною особистістю<sup>29</sup>. Однак, якщо глибше зануритися в його писання, то стає зрозумілим, що святий, радше, неймовірно глибоко переживав людську природу і її віддалення від Творця, аніж просто поринав у пригноблення і безвихідний песимізм. Саме у своїх поетичних творах Григорій найбільше звертається до відвічної теми про суть і призначення людини, а провідним мотивом усього поетичного корпусу можна вважати давньогрецький принцип *πάντα ρεῖ*. Григорій аж до песимістичного пригноблення занурюється в тему швидкоплинності людського життя, проте він ніколи не залишає читача наодинці зі своїми важкими думками, а запрошує його до світла Божого милосердя. Основна ідея поезії Богослова – це довіра до Бога. Саме в його віршах і листах нам відкривається людське обличчя Григорія<sup>30</sup>. Окрім святості – богоспоглядання, аскетичних зусиль, молитви, посту, зречення, – ми бачимо тут звичайну людину, якою він був, дуже схожою на нас, з усіма болями, сумнівами, проблемами, пригнобленнями, стражданнями і боротьбою, що притаманні людині.

Варто, однак, зазначити, що песимізм Григорія іноді справді стає нестерпним: «*Що це за життя? Вийшовши з одного гробу, прямує до іншого, а повставши з могили, буду похований колись у нещадному вогні [...] Відважусь висловити одну істину: людина – це Божя іграшка*»<sup>31</sup>. Мимоволі виникає питання, як може християнський письменник, Отець Церкви так безна-

<sup>27</sup> A. Grenier. La vie et les poesies de St. Grégoire de Nazianze. Clermont-Ferrand 1858, p. 214.

<sup>28</sup> L. Viscanti. Gregorio Nazianzeno, Fuga e Autobiografia. Traduzione, introduzione e note (Collana di testi patristici, 62). Roma 1987, p. 121.

<sup>29</sup> E. Rapisarda. Il pessimismo di Gregorio Nazianzeno // Atti dello VIII Congresso internazionale di Studi bizantini (Palermo, 1951). Roma 1953, p. 190.

<sup>30</sup> P. Gallay. La vie de Saint Grégoire de Nazianze. Paris 1943, p. 21.

<sup>31</sup> S. Gregorius Theologos. Carmina I,2,15, 134-141 // PG 37, coll. 775-776.

дійно дивитися на життя? З одного боку, можемо трактувати такий гнітючий настрій як наслідок пережитих подій: четверте століття було охоплене всілякими бідами, Григорію судилося бути свідком агонії імперії, він пережив правління Констанція, Юліана, Йовіана, Валентианіана, Валента та Граціана; опинився серед гарячих суперечок єретиків; події його особистого життя склалися в ланцюг розчарувань, невдач і випробувань, він бачив смерть друга Василя та всіх своїх близьких, йому випало жорстоке завдання публічно висловити скорботу за цими дорогими людьми<sup>32</sup>. А з другого боку, Григорій справді свідомо сходить у найглибші закутки людської природи, він не боїться пізнавати правду про людину, бо міцно закорінений у Бозі. Остаточно, Григорій завжди віднаходить мир і надію в молитві:

*«Усе знане Тобі єдиному, Царю мій і Слове, тому що Ти рядиш цілим світом згідно з великими і незнаними законами, з яких нам відомим стає лише малий відблиск, нам, незрячим і покритим тлінням. Даруй Твоєму мерцеві мирну кончину, подай втомленому відпочинок і запровадь мене до блаженного життя, задля якого терплю оці скорботи і переносиу страждання; залічи мене до ангельського лику, заведи до небесної обителі, де слава єдиного великого Бога, що сяє у трьох Світилах!»<sup>33</sup>.*

Незважаючи на позірний песимізм і розчарування, Григорій завжди приводить свого читача до переконання, що саме таке життя і варте того, щоб називатися життям, щоб жити його вповні:

*«Учора, розтрощений своїми скорботами, сидів я один, далеко від людей, у тинистому гаю й страждав у душі. У стражданнях люблю я таке лікування і охоче розмовляю наодинці зі своїм серцем»<sup>34</sup>.*

З такої внутрішньої розмови-молитви з Богом зроджується надія і приходить глибокий мир. Постійні внутрішні конфлікти і незадоволення, оголена драма людського існування, намагання знайти суть життя, зокрема, коли воно стає суцільним стражданням і, остаточно, смерть, супроти якої не витримують жодні аргументи – усі ці питання постають у поезії Богослова і

<sup>32</sup> Франческо Трісолоі вважає, що історичні події та особисті переживання не просто мали вплив на Григорія, а стали матеріалом для його поезії: «Бурхливий історичний період, дуже серйозні церковні переміни, сумні особисті переживання, вібруюча чутливість, схильна до тривоги, прагнення до абсолютної досконалості, яка ніколи не могла залишити його задоволеним, пояснюють це тло похмурості, яке формує гумус для більшої частини його поезії. Див.: *F. Trisoglio. Gregorio di Nazianzo il teologo. Milano 1996, p. 99.*

<sup>33</sup> *S. Gregorius Theologos. Carmina II, 1, 42, 18-31 // PG 37, coll. 1345-1346.*

<sup>34</sup> *S. Gregorius Theologos. Carmina I, 2, 14, 1-4 // PG 37, coll. 755-756.*

пригноблюють своєю невирішеністю, а радше безвихіддю. Довівши свої роздуми до апогею, коли вже, здається, не залишається нічого, крім розпачу, святий подає відповідь віри, яка перемагає темряву:

*«Куди ти тягнеш мене, вириваючи звідси, о нерозумна гнітюча тривога? Зупинися! Все нижче за Бога. Скорися Слову. Недаремно сотворив мене Бог. Знову заспіваю пісню, що стане мізерним нашим приносом. Тепер морок, а потім розуміння, і все збагнеш, коли або Бога споглядатимеш, або у вогні горітимеш»<sup>35</sup>.*

Подібні думки бачимо і у поемі «Про минуцисть людського єства», де Григорій майже розпачливо вигукує, що життя наше сповнене стражданнями, від яких не звільняє навіть смерть, проте, як завжди, звертає свій погляд до Творця і в ньому віднаходить мир: «З обох боків прірва; що ж будемо робити? Чи не краще звернути свій погляд до Тебе єдиного і до Твого милосердя?»<sup>36</sup>. Ця невеличка поема є ще одним свідченням того, що песимізм Григорія стає радше нагодою для проголошення євангельської істини про те, що єдиною надією для людини у її стражданнях залишається Господь, Який у своєму милосерді ніколи не покидає своє створіння.

#### 4. ВРАЗЛИВІСТЬ І ЗРАНЕНІСТЬ ДРУЖБОЮ

Ще однією темою, яка дозволяє нам краще пізнати Григорія як людину, є тема дружби. Святий надзвичайно цінував дружбу і дуже болісно переживав зраду близьких людей. Зокрема, знаємо, що найбільшим другом Григорія був Василій Великий. Для Григорія ця дружба, яка була заснована не просто на людській приязні, а на високих духовних ідеалах, була справою життя і не могла бути розміняна на жодні мирські справи:

*«Чудовим даром нагородив Господь мене тоді, з'єднавши з наймудрішою людиною життя моє. І вчинком, і словами всіх перевершував він [...] Ділили ми і дах, і прагнення, і якщо можу чимось хвалитися, то лиш тим, що наша дружба стала славою для Греції! Нам у той час здавалося, що в нас обох одна душа тримає при житті два тіла. Сам Бог союз наш створив, міцно-преміцно з'єднавши нас прагненням до вищого. А ми відважно таємниці сердець своїх один одному відкривали, і від цього лиш зміцніла наша дружба, яка утверджується єдністю цілей»<sup>37</sup>.*

<sup>35</sup> S. Gregorius Theologos. Carmina I,2,14, 124-129 // PG 37, coll. 765.

<sup>36</sup> S. Gregorius Theologos. Carmina I,2,13, 11-12 // PG 37, coll. 755.

<sup>37</sup> S. Gregorius Theologos. Carmina II,1,11, 221-235 // PG 37, coll. 1044-1045.

Натомість Василій був набагато прагматичнішим і далеко не таким сентиментальним, як Григорій, а власні інтереси завжди вважав нижчими, ніж добро Церкви. Саме тому, коли настала потреба боротися за православну віру, Василій (тоді вже єпископ), незважаючи на бажання і мрії свого друга про усамітнене життя, висвятив його на єпископа, який би мав стати його співником у цій боротьбі. Для Григорія цей вчинок друга став найбільшою зрадою і навіть через 15 років він не зміг приховати пережитого болю. Хоч Василій вже давно відійшов до вічності, Григорій усе ще докоряв йому:

*«Та що з тобою сталося? Ну як ти міг мене закинути у цю далечінь<sup>38</sup>?!  
Навіки згинь закон тієї дружби, що друзів так виановує! Вчора ми  
обидва леви були, нині ж я – мавпа... Та для тебе й лев – ніщо!»<sup>39</sup>*

Бачимо, що Григорій навіть не намагається якось прикрасити свої почуття.

Важким досвідом зради, який наш святитель якраз і неприховано описав в Автобіографії, був також вчинок Максима киніка, який втерся у довіру до Григорія (на той час уже єпископа в Константинополі), а потім підступно зрадив його, намагаючись заволодіти його єпископським престолом. Описуючи ці події і самого Максима, Богослов не шкодує гострих епітетів, які, здавалося б, не надто личать єпископові: *«Так ось, тоді женоподібний чоловік один жив у місті – єгипетське опудало, щеня, собака, жебрак вуличний, бездарне і злісне чудовисько»<sup>40</sup>*. Розповідь Григорія свідчить про біль і тяжкі спогади, які залишилися в його душі. Він щиро зізнається, що обманувся, довіряючи Максиму і вихваляючи його чесноти. Зрештою, Григорій просить вибачення у своїх вірних за наївність. Ці події стали причиною його глибокої кризи і пригнічення, однак він не соромиться виявляти свої почуття, довіряючи їх Богові.

## 5. ПОЗІРНІ ПРОТИРІЧЧЯ

У рядках Григорієвих поезій читач часто може побачити себе, власні переживання і почуття. Життя святителя було далеким від ідилії, навпаки, його можна, радше, вважати драматичним і неуспішним, а він сам часто висловлює своє невдоволення, розчарування, смуток і навіть песимізм. Григорій був людиною, як і всі інші: він відчував пригноблення, біль, сумніви, нарікав

<sup>38</sup> Мова йде про єпархію у Сасимах, на яку Василій висвятив Григорія і яка була місцевістю мізерною і жалюгідною у всіх вимірах. Григорій, ображений на Василя, не прийняв призначення і жодного разу не відвідав цю єпархію.

<sup>39</sup> S. Gregorius Theologos. Carmina II,1,11, 405-409 // PG 37, coll. 1057.

<sup>40</sup> S. Gregorius Theologos. Carmina II,1,11, 750-753 // PG 37, coll. 1081.

і скаржився, виявляв обурення, боявся смерті або віддавався дрібному марнославству. Проте, маючи неймовірно тверду і ясну віру, здобуту у важких випробуваннях, він показував шлях віри своїм читачам: «*Мицно тримаючись за Христа, ніколи не покину надії, що побачу славу Єдиносущної Тройці*»<sup>41</sup>.

На перший погляд може видаватися, що Григорій був людиною протиріч: з одного боку, він прагне усамітнення, а з другого – погоджується на єпископський престол в Константинополі; то він бореться з важкими питаннями життя, на які, здається, немає відповідей<sup>42</sup>, то раптом знаходить дуже просте рішення: довіряти Богові<sup>43</sup>, хоч, на перший погляд, нічого в житті не міняється; говорить про втому від життя, однак не відмовляється від слави і визнання. На мою думку, тут, усе-таки, нема суперечності, тому що довіра до Бога та віра в Нього не позбавляють людину можливості ставити питання і критично мислити та аналізувати, наскільки це в її силах. Шукаючи відповіді на питання та намагаючись зрозуміти ситуацію, людина може дати собі ще один шанс – відкрити для себе Бога, оскільки всі шляхи, як каже Григорій, все одно ведуть до Нього. Про це він говорить у вже згадуваній поемі «Про людську природу», де, здається, відходить від свого явного скептицизму і дає нам вагому причину вірити в Бога і Його плани для нас тут і в майбутньому житті: «*Зупинися! Усе нижче за Бога. Скорися Слову. Недаремно сотворив мене Бог*»<sup>44</sup>.

**Висновки.** Святитель Григорій, Патріарх Константинопольський, якому Церква справедливо надала титул «Богослов», у своїй поетичній спадщині постає перед нами звичайною людиною, яка, як і всі інші, страждає, бореться, шукає Бога. Занурюючись у глибину людської природи, Григорій не зневірюється, а з великим довір'ям намагається шукати відповідей на складні питання життя. Святитель, прикладом власного життя, запрошує сучасну людину, яка переживає великі терпіння, часто опиняється у безвиході, зневірюється і розчаровується, разом з ним шукати відповідей.

Ми знаємо Григорія як великого богослова, єрарха, Отця Церкви, однак дуже мало знаємо його як людину, як одного з нас. Григорій Богослов залишив нам добре опрацьовану не лише свою богословську спадщину, а й пое-

<sup>41</sup> S. Gregorius Theologos. Carmina II,1,85, 13-14 // PG 37, coll. 1432.

<sup>42</sup> S. Gregorius Theologos. Carmina I,2,16, 22-27 // PG 37, coll. 780: «Для смертних усе є стражданням: усе тутешнє сміх, пух і тінь, примара, роса, вітерець і пір'їна, пара, сон, хвиля і потік, слід корабля, подих вітру і порох, коло, що безнастанно обертається і все обертає довкола себе [...], в усі пори року, у дні і ночі, в трудах і турботах, у забавах, стражданнях, хворобах і смерті».

<sup>43</sup> S. Gregorius Theologos. Carmina II,1,82, 5-6 // PG 37, coll. 1428: «Але для мене великим багатством є Христос. О, якби ж то я колись зміг побачити Його чистим і не затьмареним умом! А всім іншим нехай володіє світ».

<sup>44</sup> S. Gregorius Theologos. Carmina I,2,14, 124-125 // PG 37, coll. 765.

тичну та епістолярну, яка може допомогти краще зрозуміти як епоху, у якій подвизався святий, так і його самого, а також допомогти сучасній людині знаходити певні орієнтири в цьому складному світі. На сьогодні маємо мало досліджень на тему поетичної спадщини Григорія Богослова і антропологічних тем, які він у ній заторкує, тому подальші дослідження в цій ділянці будуть вельми актуальними і потрібними.

### Список джерел і літератури:

1. *Benoit A.* Saint Gregoire de Nazianze, Marseille 1876.
2. *Brooks O.* The Throne and the Mountain: an Essay on St. Gregory Nazianzus // *Classical Journal*, 56 (1961), 146-165.
3. *Bueno D. R.* La Homilía como forma de predicación // *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea* 7 (1956), 79-111.
4. *Evenepoel W.* The Early Christian Poets Gregory Nazianzen and Prudentius // P. Deun and A. Schoors. *Philohistòr: Miscellanea in Honorem Caroli Laga Septuagenarii.* Leuven 1994.
5. *Fleury E.* Hellenisme et Christianisme: Saint Grégoire de Nazianze et son temps. Paris 1930.
6. *Gallay P.* La vie de Saint Grégoire de Nazianze. Paris 1943.
7. *Gilbert P.* On God and Man. The Theological Poetry of St Gregory of Nazianus. Crestwood 2001.
8. *Grenier A.* La vie et les poesies de St. Grégoire de Nazianze. Clermont-Ferrand 1858.
9. *Moreschini C.* Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo. Milano 1997.
10. *Musurillo H.* The Poetry of Gregory of Nazianus // *Thought* 45 (1970), 45-55.
11. *Pellegrino M.* La Poesia de S. Gregorio Nazianzeno. Milano 1932.
12. *Plagnieux J.* S. Grégoire de Nazianze théologien (Book Review) // *Bardy G. Revue d'Histoire Ecclésiastique; Louvain* Vol. 47, (Jan 1, 1952), 645.
13. *Rapisarda E.* Il pessimismo di Gregorio Nazianzeno // *Atti dello VIII Congresso internazionale di Studi bizantini (Palermo, 1951).* Roma 1953.
14. *S. Gregorius Theologos.* Orationes // PG 35-36.
15. *S. Gregorius Theologos.* Poemata // PG 37.
16. *The Catholic Encyclopedia, Vol. 7 of 15: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church // ed. C. G. Herbermann.* New York 1913.
17. *Trisoglio F.* Gregorio di Nazianzo il teologo. Milano 1996.
18. *Trisoglio F.* Il dramma dell'angoscia esistenziale nei carmi di Gregorio Nazianzeno // *Vescovi e Pastori in epoca Teodosiana: In occasione del XVI Centenario della Consacrazione Episcopale di S. Agostino, 396-1996.* Roma 1997.

19. *Trypanis K.* La poesia bizantina. Dalla fondazione di Costantinopoli alla fine della Turcocrazia. Milano 1990.
20. *Viscanti L.* Gregorio Nazianzeno, Fuga e Autobiografia. Traduzione, introduzione e note (Collana di testi patristici, 62). Roma 1987.
21. *Wilamowitz-Moellendorff U.* Die griechische und lateinische literatur und sprache. Berlin 1905.

### References:

1. *Benoit A.* Saint Gregoire de Nazianze, Marseille 1876 [in French].
2. *Brooks O.* The Throne and the Mountain: an Essay on St. Gregory Nazianzus // *Classical Journal*, 56 (1961), 146-165 [in English]
3. *Bueno D. R.* La Homilía como forma de predicación // *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea* 7 (1956), 79-111 [in Spanish].
4. *Evenepoel W.* The Early Christian Poets Gregory Nazianzen and Prudentius // P. Deun and A. Schoors. *Philohistôr: Miscellanea in Honorem Caroli Laga Septuagenarii*. Leuven 1994 [in English].
5. *Fleury E.* Hellenisme et Christianisme: Saint Grégoire de Nazianze et son temps. Paris 1930 [in French].
6. *Gallay P.* La vie de Saint Grégoire de Nazianze. Paris 1943 [in French].
7. *Gilbert P.* On God and Man. The Theological Poetry of St Gregory of Nazianzus. Crestwood 2001 [in English].
8. *Grenier A.* La vie et les poesies de St. Grégoire de Nazianze. Clermont-Ferrand 1858 [in French].
9. *Moreschini C.* Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo. Milano 1997 [in Italian].
10. *Musurillo H.* The Poetry of Gregory of Nazianzus // *Thought* 45 (1970), 45-55 [in English].
11. *Pellegrino M.* La Poesia de S. Gregorio Nazianzeno. Milano 1932 [in Italian].
12. *Plagnieux J. S.* Grégoire de Nazianze théologien (Book Review) // *Bardy G. Revue d'Histoire Ecclésiastique; Louvain* Vol. 47, (Jan 1, 1952), 645 [in French].
13. *Rapisarda E.* Il pessimismo di Gregorio Nazianzeno // *Atti dello VIII Congresso internazionale di Studi bizantini (Palermo 1951)*. Roma 1953 [in Italian].
14. *S. Gregorius Theologos.* Orationes // PG 35-36 [in Greek].
15. *S. Gregorius Theologos.* Poemata // PG 37 [in Greek].
16. *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 7 of 15: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church // *ed. C. G. Herbermann*. New York 1913 [in English].
17. *Trisoglio F.* Gregorio di Nazianzo il teologo. Milano 1996 [in Italian].
18. *Trisoglio F.* Il dramma dell'angoscia esistenziale nei carmi di Gregorio Nazianzeno // *Vescovi e Pastori in epoca Teodosiana: In occasione del XVI Centenario della Consecrazione Episcopale di S. Agostino, 396-1996*. Roma 1997 [in Italian].

19. *Trypanis K.* La poesia bizantina. Dalla fondazione di Costantinopoli alla fine della Turcocrazia. Milano 1990 [in Italian].
20. *Visconti L.* Gregorio Nazianzeno, Fuga e Autobiografia. Traduzione, introduzione e note (Collana di testi patristici, 62). Roma 1987 [in Italian].
21. *Wilamowitz-Moellendorff U.* Die griechische und lateinische literatur und sprache. Berlin 1905 [in German].



# Проблема релігійних зображень у трактуванні християнських апологетів

Вікторія Головей

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2024-12-152>

*Анотація.* У статті переосмислюється ставлення християнських апологетів до культових зображень у контексті іконоборчих тенденцій. Проаналізовано і систематизовано тексти ранньохристиянських авторів, які стосуються цієї проблематики. Висвітлюється історична обумовленість їхнього ставлення до вшанування культових образів у культурно-релігійному контексті епохи. Аналіз текстів засвідчує, що в переважній більшості їхні автори насправді засуджують язичницькі практики вшанування образів, їхні критичні висловлювання не стосуються християнських зображень. Однак частина апологетів, здебільшого інтелектуалів, теоретичний багаж яких формувалася під суттєвим впливом ідей платонізму, стоїцизму та еллінізованої юдейської філософії (зокрема Філона Александрійського), займали негативну позицію стосовно будь-яких релігійних зображень, у тому числі виступали проти їхнього використання в християнському культі. Наслідуючи платонічну традицію критичного ставлення до образотворчого мистецтва як ілюзорного відображення дійсності, вони заперечували здатність мистецтва висловлювати священне і, відповідно, доцільність використання релігійних зображень із культовою метою. Обґрунтовано, що ідеї ранньохристиянських апологетів мали суттєвий вплив на становлення теорії і практики релігійного мистецтва. Парадокс полягав у тому, що в наступні століття ці ідеї надихали не тільки іконоборців, але й іконошанувальників, які поділяли негативне ставлення до натуралістичних ілюзійістських зображень, протиставляючи їм сакральний символізм ікони. Перспективним напрямком подальших досліджень, на нашу думку, є аналіз іконографічних і семантичних особливостей ранньохристиянського мистецтва.

**Ключові слова:** релігійні зображення, ранньохристиянські апологети, богословський дискурс ікони, сакральне мистецтво, іконоборство, іконошанування.

**Постановка наукової проблеми.** У сучасній релігійній літературі не вщухає полеміка з приводу важливого питання – вшанування ікон. При цьому най-

більш радикальна критика лунає з боку представників різноманітних протестантських конфесій. Протестантські богослови і популяризатори протестантизму, намагаючись обґрунтувати своє критичне ставлення до культу ікон, і сьогодні посилаються на висловлювання християнських апологетів – переважно грецьких і латинських авторів II-III століть, які захищали християнство від язичницьких інсинуацій, використовуючи добірку вирваних з контексту цитат, у яких засуджується релігійне використання зображень, і фактично повторюють їхню аргументацію<sup>1</sup>.

Як відомо, тексти ранньохристиянських авторів дійшли до нас не в повному вигляді. До того ж, частина їх теоретичного спадку збереглася лише в перекладах, подекуди доволі тенденційних. Це актуалізує аналіз і переосмислення текстів апологетів, які стосуються проблематики релігійних зображень. Передусім спробуємо дати відповідь на питання, чи насправді усі богослови донікейського періоду займали ворожу позицію щодо використання образів у християнській культовій практиці, як це стверджують сучасні протестантські автори. Також важливо з'ясувати історичну обумовленість цієї позиції та показати її неоднозначність.

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** Аналізу проблематики іконошанування та іконоборства в християнській традиції присвячено значну кількість наукових досліджень. Зокрема, історію філософських та богословських іконоборчих ідей від античних часів до початку XX століття висвітлює відомий французький дослідник Ален Безансон у книзі «Заборонений образ: інтелектуальна історія іконоборства»<sup>2</sup>. Богословські основи іконописного зображення Христа докладно аналізує католицький теолог кардинал Кристоф Шенборн<sup>3</sup>. Польський науковець Кароль Клязва досліджує богословську герменевтику ікони<sup>4</sup>. Вплив філософської теорії юдейського релігійного мислителя Філона Александрійського на вчення ранньохристиянських богословів аналізує Паліс Дімітріос<sup>5</sup>. Окремі аспекти богослів'я ікони висвітлює

<sup>1</sup> Wedgeworth, Steven. A Few Patristic Sources Against Icons. URL: <https://wedgewords.wordpress.com/?s=icons&submit=Search>; Martin, Lynn. Early Church. Fathers on Icons. URL: <https://anabaptistfaith.org/church-fathers-icons/>; The Patristic Critics of Icons. URL: <https://calvinistinternational.com/2013/04/30/the-patristic-critique-of-icons/>

<sup>2</sup> Besançon, Alain. The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm. The University of Chicago Press, 2008. 448 pages.

<sup>3</sup> Schönborn, Christoph. God's Human Face: The Christ-icon. San Francisco: Ignatius Press, 1994. 272 pp. [https://books.google.com/vc/books?id=zfU7z8P6s\\_IC&printsec=frontcover&source=gbs\\_vpt\\_read#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com/vc/books?id=zfU7z8P6s_IC&printsec=frontcover&source=gbs_vpt_read#v=onepage&q&f=false).

<sup>4</sup> Клязва, Кароль. Богословська герменевтика ікони. Львів: Свічадо, 2009. 128 с.

<sup>5</sup> Pallis, Dimitrios. The Philosophical Theology of Philo of Alexandria and its Influence on Early Christian Thought [Part I]. Journal Noema. 2022. Vol. 16. P. 96–107.

представник української діаспори в Канаді Яків Креховецький<sup>6</sup>. Найбільш докладно в цих дослідженнях аналізуються богословські теорії ікони, розроблені авторитетними Отцями Церкви в період з другої половини IV століття по IX століття. Огляд наукової літератури дозволяє констатувати, що дослідженню текстів християнських апологетів, у яких йдеться про культову практику вшанування релігійних зображень, не приділено достатньої уваги.

Водночас цій проблематиці присвячено низку сучасних полемічних статей і дописів, розміщених на релігійних сайтах різних конфесій, де ці питання висвітлюються з протилежних світоглядно-методологічних позицій, що викликає гострі дискусії. Якщо протестантські автори стверджують, що ранньохристиянські богослови категорично заперечували зображення Бога і святих<sup>7</sup>, то представники православ'я і католицизму спростовують ці твердження<sup>8</sup>.

Цінні ідеї і фактаж для переосмислення цієї проблематики містять монографії американського науковця Пола Корбі Фінні<sup>9</sup> і канадського дослідника Стівена Бігема<sup>10</sup>. Так, П. К. Фінні стверджує, що добре відома відсутність християнських зображень до 200 року від Р.Х. зумовлена складною взаємодією соціальних, економічних і політичних факторів, а не є, як здебільшого вважають, результатом аніконічної, тобто ворожої до образів, ідеології<sup>11</sup>.

*Метою нашої статті* є переосмислення ставлення християнських апологетів до культових зображень у контексті іконоборчих тенденцій, що передбачає реалізацію таких завдань:

- проаналізувати і систематизувати тексти християнських апологетів, які стосуються проблематики релігійних зображень;
- розкрити історичну обумовленість їхнього ставлення до вшанування культових образів у культурно-релігійному контексті ранньохристиянської епохи;

<sup>6</sup> Креховецький, Яків. Богослов'я та духовність ікони. Львів: Свічадо, 2002. 184 с.

<sup>7</sup> Lynn Martin. Early Church. Fathers on Icons. URL: <https://anabaptistfaith.org/church-fathers-icons/>; Wedgeworth, Steven. A Few Patristic Sources Against Icons. URL: <https://wedgewords.wordpress.com/2009/09/28/a-few-patristic-sources-against-icons/>

<sup>8</sup> Craig Truglia. How Did Early Christians Use Religious Imagery? URL: <https://orthodoxchristiantheology.com/2023/01/13/how-did-early-christians-use-religious-imagery/>; Robinson, Perry. Irenaeus and Icons. URL: <https://energeticprocession.wordpress.com/2010/03/31/irenaeus-and-icons/>

<sup>9</sup> Finney, Paul Corby. The Invisible God: The Earliest Christians on Art. Oxford University Press, Oxford, 1994, pp. 3–14.

<sup>10</sup> Bigham, Steven. Early Christian Attitudes Toward Images. URL: Rollinsford: Orthodox Research Institute, 2004. 224 pp.

<sup>11</sup> Finney, Paul Corby. The Invisible God: The Earliest Christians on Art. Oxford University Press, Oxford, 1994, p. 12.

– визначити вплив їхніх ідей на становлення богословського дискурсу ікони.

**Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження.** Передусім зазначимо, що тема релігійних зображень не була першорядною в тестах ранньохристиянських авторів. Однак упродовж наступних століть, як і нині, прихильники іконоборства наводять численні цитати з текстів апологетів, намагаючись довести, що рання Церква була ворожою щодо культових образів<sup>12</sup>. Спробуймо систематизувати ці цитати й визначити особливості історико-культурного контексту, з якого вони були вилучені. Відповідно до герменевтичного методологічного підходу, знання контексту є необхідною умовою адекватного розуміння та інтерпретації будь-яких культурних текстів, особливо релігійних. Знайомство з текстами, з яких ці фрагменти запозичені, доводить, що у переважній більшості їхні автори насправді засуджують язичницькі практики вшанування образів і їхні критичні висловлювання не стосуються християнських зображень.

Як приклад, можна навести одну з найвідоміших цитат, на яку часто посилалися противники іконошанування. Це фрагмент книги св. Іринея Ліонського «Проти ересей» (книга I, розділ 25): «У них також є образи, деякі з них намальовані, а інші зроблені з різних матеріалів; тоді як вони стверджують, що подоба Христа була зроблена Пилатом у той час, коли Ісус жив серед них. Вони увінчують ці образи і ставлять їх разом із образами філософів, тобто образами Піфагора, Платона, Аристотеля та інших. Вони також мають інші способи вшанування цих образів, подібно до язичників»<sup>13</sup>.

Аналізуючи цитату, слід брати до уваги, що текст «Проти ересей», який ми маємо, є латинським перекладом грецького оригіналу, який пізніше було втрачено. Наведений уривок є частиною розгорнутої критики Іринея, скерованої проти гностичної секти Карпократа. У цьому фрагменті немає прямого й категоричного засудження релігійних зображень та шанування образів. Що ж насправді викликає осуд з боку Іринея? Передусім це твердження гностиків про те, що вони нібито мають зображення Ісуса, зроблене Понтієм Пилатом, і вшановують це зображення разом із зображеннями давньогрецьких філософів Піфагора, Платона й Аристотеля. Це означає, що Ісус вшановувався лише як один із найавторитетніших мудреців, у тогочасному розумінні – провидців, які шукають істину і роз'яснюють людям послання богів. Християнський мислитель небезпідставно вважає такі способи шанування

<sup>12</sup> Wedgworth, Steven. A Few Patristic Sources Against Icons. URL: <https://wedgewords.wordpress.com/2009/09/28/a-few-patristic-sources-against-icons/>

<sup>13</sup> Irenaeus. Against Heresies: Book I. Chapter XXV. Doctrines of Carpocrates. URL: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.ix.ii.xxvi.html> [https://ccel.org/ccel/irenaeus/against\\_heresies\\_ii/anf01](https://ccel.org/ccel/irenaeus/against_heresies_ii/anf01)

зображень подібними до язичницьких практик, а отже, неприйнятними. Таким чином цитований текст не дає підстав стверджувати, що Іринеї є категоричним противником використання зображень у християнському культі. Можна погодитися з думкою авторитетного американського дослідника Пері Робінсона, який зазначає, що Іринеї виступає

*«не проти репрезентативного мистецтва чи іконічного шанування як такого щодо Христа чи апостолів, а проти карпократичного синкретизму та включення християнських постатей у язичницьку практику жертвопринесення»<sup>14</sup>.*

В активній боротьбі з язичницьким світоглядом, передусім із принципами багатобожжя й антропоморфізму, апологети з великим упевдженям ставилися до мистецтв, які, на їхню думку, сприяли збереженню культу античних богів, а отже – ідолопоклонству. Вони надавали перевагу трансцендентному розумінню Бога, звідси їхні вимоги щодо лише духовного характеру його вшанування без будь-якого матеріального оформлення культу, без храмів, зображень і жертвоприношень.

Зокрема вкрай негативним ставленням до образотворчих мистецтв відзначаються тексти Татіана й Тертуліана. Фанатичний заклик Татіана – «Знищуйте пам'ятки нечестивості!» – протягом декількох століть був гаслом войовничої християнської церкви в її послідовних акціях зі знищення пам'яток античного мистецтва. Татіан був переконаний у тому, що невидимого й невідчутного Бога «не можна побачити людськими очима і виразити будь-яким мистецтвом»<sup>15</sup>. Не меншою категоричністю відзначався і Тертуліан. Присвятивши критиці ідолопоклонства спеціальний трактат, Тертуліан намагався довести, що мистецтво є основою ідолопоклонства, адже будь-яку створену ним форму слід вважати ідолом:

*«Коли диявол породив на світ творців статуй, картин і зображень усякого роду, саме тоді й отримало від ідолів свою назву це тоді нове, а згодом розповсюджене лихо роду людського. Із тих часів джерелом ідолопоклонства стало всяке мистецтво, яким би чином воно не створювало своїх ідолів. ... Тому нехай ніхто не думає, що ідолом слід вважати лише освячене людське зображення»<sup>16</sup>.*

<sup>14</sup> Robison, Perry. Irenaeus and Icons. URL: <https://energeticprocession.wordpress.com/2010/03/31/irenaeus-and-icons/>

<sup>15</sup> Tatian. Address to the Greeks. Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. P. 67. URL: <https://ccel.org/ccel/tatian/greeks/anf02.iii.ii.iv.html>

<sup>16</sup> Tertullian. On idolatry. Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. P.61. URL: <https://ccel.org/ccel/tertullian/idolatry/anf03.iv.iv.i.html>

Саме слово «ідол» він пов'язує із давньогрецькими термінами «ейдос» та «ейкон» («форма», «образ», «картина»). На його думку, ідолом є «будь-яка картина, на якій щось зображено»<sup>17</sup>. Ідея трансцендентності християнського Бога й активне неприйняття античного натуралізму, ілюзіонізму та гедоністичної чуттєвості покладені в основу негативного ставлення апологетів до зображення, до пластичної форми загалом. «Для нас немає значення, яка форма, адже ми шануємо безформні зображення»<sup>18</sup>, – лаконічно висловився Тертуліан у дусі християнської парадоксальності, маючи на увазі необхідність виключно духовного шанування божественного поза будь-якими матеріальними формами.

Ранні апологети також заперечували сакральний статус творів мистецтва. Цієї думки дотримувався, зокрема, й Климент Александрійський.

*«Ідоли й храми, що споруджуються простими ремісниками, створюються із неживої матерії і назавжди залишаються безжиттєвими, речовими, і не містять у собі нічого святого. Як би не вдосконалювалося мистецтво, – пише він у «Строматах», – речовина завжди залишиться вірною своїй природі. Тому витвори мистецтва не можуть вважатися священними й божественними»<sup>19</sup>.*

Климент не зупиняється на цій констатації, а прагне зрозуміти, чому витвори мистецтва ототожнюють із самими богами і чому їм поклоняються. Він вважає, що можливість такого ототожнення обумовлена сутнісними характеристиками мистецтва, зокрема ілюзорно-наслідувальною природою художніх образів, адже ілюзіонізм зображення сприяє ототожненню художнього образу з архетипом. Як видно, християнські апологети у своїх суперечках з античністю негативно ставилися до естетичних принципів античних мистецтв, зокрема до принципу мімесису (наслідування). Тобто, Климент, як і раніше Платон, критикував не образотворче мистецтво взагалі, а його ілюзорну міметичну природу, заперечуючи його претензії на вираження істини. На його думку,

*«мистецтво обманює і зваблює, прихилиючи якщо не до любові, то принаймні до шанування статуй і картин. Зображення подібне до оригіналу – нехай уславлюється мистецтво, але нехай воно не ошу-*

<sup>17</sup> Там само.

<sup>18</sup> Tertullian. On idolatry. Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. P. 62. URL: <https://ccel.org/ccel/tertullian/idolatry/anf03.iv.iv.iii.html>

<sup>19</sup> Clement of Alexandria. Stromata. (Book 7. Chapter V). Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. P. 530. URL: [https://ccel.org/ccel/clement\\_alex/stromata/anf02.vi.iv.vii.v.html](https://ccel.org/ccel/clement_alex/stromata/anf02.vi.iv.vii.v.html)

*кує людину, видаючи себе за істину <...> Бо, по суті, образ – це лише мертва матерія, сформована рукою майстра»<sup>20</sup>.*

На основі безпосереднього знайомства з античними мистецтвами апологети дійшли до висновку, що в мистецтвах, передусім образотворчих, які були поширені в язичницьких ритуалах, немає нічого священного і тому їх недоцільно використовувати в християнському культі. Краса, яку виражало створене людьми мистецтво, сприймалася апологетами як зухвалий виклик красі природи, створеної Богом, а тому вона розглядалася як нижча, меншовартісна форма краси порівняно з красою природи.

Висока духовність християнського вчення уявлялася апологетами несумісною з античним панстетизмом із його чуттєво-тілесною домінантою. Саме так Климент Александрійський трактує старозаповітну заборону зображень:

*«Мойсей заповідав не створювати литих, ліпних або мальованих зображень і не вклонятися матерії, але звертатися лише до умоглядного. Адже зіставлення божественної величі з чуттєвими предметами й поклоніння умоглядній природі за посередництвом матеріального означає її приниження і занурення в почуттєве»<sup>21</sup>.*

Далі він апелює до наставляння апостола Павла, який звертався до жителів Афін із словами: «Бог, Який створив світ і все, що в ньому, будучи Господом неба і землі, не живе в рукотворних храмах» (Дії. 17:24-25), і водночас наводить відповідні цитати з творів Платона й стоїка Зенона, обґрунтовуючи тезу: «Ми не повинні будувати ані храмів, ані створювати зображень, тому що жодна робота не гідна богів»<sup>22</sup>. У цих трактуваннях знову проявляється близькість до платонівських ідей стосовно приниження матерії і недовіри до образотворчого мистецтва, що характерно і для більшої частини апологетів.

Серед ранньохристиянських богословів своєю суперечливістю і неоднозначністю вирізняється постать Оригена. На думку відомого дослідника православної богословської традиції Григорія Флоровського, візантійське іконоборство найбільш глибоко вкорінене у вченні Оригена, зокрема, у його христології<sup>23</sup>. Ориген мислив пізнання Христа як споглядання «чистого»

<sup>20</sup> *Clement of Alexandria. Exhortation to the Heathen. Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. P. 186. URL: [https://ccel.org/ccel/clement\\_alex/exhortation/anf02.vi.ii.iv.html](https://ccel.org/ccel/clement_alex/exhortation/anf02.vi.ii.iv.html)*

<sup>21</sup> *Clement of Alexandria. Stromata. (Book 5. Chapter XI). Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. P. 462. URL: [https://ccel.org/ccel/clement\\_alex/stromata/anf02.vi.iv.vi.xi.html](https://ccel.org/ccel/clement_alex/stromata/anf02.vi.iv.vi.xi.html)*

<sup>22</sup> Там само.

<sup>23</sup> Флоровский Г. Ориген, Евсевий и иконоборческое противостояние. Церковная история. Париж: Изд-во братства св. Фотия, 1950. С. 77–106. С. 86.

Логосу поза фізичною оболонкою його плоті. Проти цієї точки зору висував аргументи язичницький філософ Цельс, який вбачав суперечливість у тому, що християни, з одного боку, заперечують антропоморфні зображення Божественного, проте з іншого, самі називають людину «образом Божим»<sup>24</sup>. Ориген сформулював свої контраргументи в полемічній праці «Проти Цельса», присвяченій апології християнства. За Оригеном, зображення, якщо не збагнути їх духовного смислу, залишаться тільки неживою матерією, яку зруйнує час. Тому мертвим зображенням язичників Ориген протиставляв істинні образи Бога, якими він вважав християн, що несуть у своїх душах красу Божественних чеснот.

*«Отже, хто бажає, нехай... порівняє "образи" тих, які в благочесті вшановують всемогутнього Бога, з "образами" Фідія, Поліклета і подібних митців; і він виразно й чітко усвідомить, що останні позбавлені життя і з часом піддаються руйнуванню, тоді як перші залишаються в безсмертній душі настільки, наскільки розумна душа бажає зберегти їх у собі»<sup>25</sup>.*

Характерно, що в своїй аргументації Ориген, як і раніше Платон, чітко розмежує і протиставляє істинні (правдиві) образи, з одного боку, й хибні (ілюзорні), з другого – як духовне й матеріальне, живе і мертво, вічне і тимчасове. Істинний образ, за Оригеном – образ внутрішній, духовний і безтілесний. Відповідно, єдині можливі зображення – це добродієності, які формують душу за образом Божим. Безобразне, чисто духовне споглядання розумілося тут як вища мета. Матеріалізовані образи і все, що можна зобразити, розглядалися як поступка для «неосвічених». У своїх крайніх формах ця тенденція вела до заперечення або принаймні приниження сакрально-символічного статусу образотворчості. Фактично, це була перша в історії християнської філософської думки полеміка, у якій важливе місце посіли і питання про природу та функції релігійного мистецтва.

Слід визнати, що Ориген приділяв увагу гносеологічному й онтологічно-естетичному аспектам теорії образу, розвиваючи традицію символіко-алегоричної герменевтики. Він розрізняв, звертаючись до традиції, два різновиди образів:

*«Розглянемо, що люди зазвичай називають образами. Часом образом називається те, що зображується або вирізьблюється на будь-якому*

<sup>24</sup> Origen. Against Celsus. (Book 7. Chapter LXIII). Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. P. 637. URL: [https://ccel.org/ccel/origen/against\\_celsus/anf04.vi.ix.vii.lxiii.html](https://ccel.org/ccel/origen/against_celsus/anf04.vi.ix.vii.lxiii.html)

<sup>25</sup> Origen. Against Celsus. (Book 8. Chapter XVIII). Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. P. 647. URL: [https://ccel.org/ccel/origen/against\\_celsus/anf04.vi.ix.viii.xviii.html](https://ccel.org/ccel/origen/against_celsus/anf04.vi.ix.viii.xviii.html)

*матеріали, тобто на дереві або камені. Інколи образом називається народжений щодо того, хто народив, саме коли риси його дуже подібні до рис породженого»<sup>26</sup>.*

У першому випадку йшлося про образи образотворчого мистецтва, які не мають сутнісної подібності з першообразом.

Ориген відзначав відмінність виражальних можливостей окремих видів мистецтв. На його думку, живописні картини не передають об'єму зображуваного об'єкта; статуї, навпаки, передають об'єм, але не мають кольору; воскові фігури мають колір і об'єм, але не відображають внутрішньої сторони предмета. До того ж богослов, на відміну від Тертуліана, розрізняв поняття «зображення» (*eikon*) як правдиве зображення існуючих речей і явищ, з одного боку, й «ідола» (*eidolon*) – як неправдиве зображення того, що насправді не існує, з другого (як зазначає А. Безансон, на той час слово «ідол» мало усталене значення – представлення фальшивого божества, якого вшановують замість справжнього Бога)<sup>27</sup>. «Друге ж значення образу стосується Сина Божого ... оскільки Він є видимим образом невидимого Бога», або ж «відбитим образом сутності Бога», оскільки «у Самому Собі відображає все те, що бажає відкрити іншим, і на підставі чого всі інші пізнають і осягають Бога»<sup>28</sup>. Для роз'яснення співвідношення божого образу і першообразу Ориген знову ж таки вдавався до порівняння зі сферою образотворчих мистецтв. Він наводив приклад із двома статуями. Одна з них настільки велика, що заповнює собою весь світ і тому невидима, друга – менших розмірів і доступна зору; із першою він порівнює Бога Отця, із другою – Сина. Це порівняння пояснює, що

*«Син Божий, який вселився у найменшу форму людського тіла, відобразив у Собі незмінну і невидиму велич Отця, внаслідок подібності зі справами і силами його. Ось чому він говорив Своїм учням: “Той, хто бачив Мене, бачив і Отця”»<sup>29</sup>.*

Обидва різновиди образів ґрунтуються на подібності, але тільки у другому випадку подібність є сутнісним відношенням, у якому, на відміну від образів

<sup>26</sup> Origen. On First Principles. Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. P. 247-248. URL: <https://ccel.org/ccel/origen/works/anf04.vi.v.ii.ii.html>

<sup>27</sup> Besançon, Alain. The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm. The University of Chicago Press, 2008. P. 75.

<sup>28</sup> Origen. On First Principles. Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. P. 248. URL: <https://ccel.org/ccel/origen/works/anf04.vi.v.ii.ii.html>

<sup>29</sup> Origen. On First Principles. Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. P. 248-249. URL: <https://ccel.org/ccel/origen/works/anf04.vi.v.ii.ii.html>

першого типу, немає онтологічного пониження відносно першообразу. Цю проблематику ґрунтовно розроблятимуть Отці Церкви наступних століть<sup>30</sup>.

Ориген сформулював важливі принципи розуміння образу як певного онтологічного посередника на шляху осягнення архетипу, недоступного чуттєвому сприйняттю: образ невід'ємний від першообразу; в образі виражається і споглядається першообраз. Ці аспекти універсальні для образів обох типів і безпосередньо стосуються естетичної функції образно-символічної репрезентації. Тому певним перебільшенням, на нашу думку, було би вважати Оригена «духовним батьком іконоборства». Безперечно, Ориген дотримувався платонівської традиції розуміння видимого лише як тіні невидимого (божественних ідей), підкреслюючи недосконалість чуттєвих образів, мистецьких зображень, їх онтологічну «меншовартість» у порівнянні з божественним першообразом. Проте його «спіритуалізм» парадоксальним чином переплітався із сакральним «реалізмом». Зокрема, він вважав, що ім'я Бога, як і будь-який його образ, не є довільними, а певною мірою пов'язані із його сутністю, символічно виражаючи її. Саме Оригенові належить одна з найглибших трансцендентально-естетичних ідей християнського богослов'я: він мислить Бога Отця як єдине просте сакральне начало, а Сина – як духовну енергію зображення Отця, його творчої сили. Головна відмінність Сина від Отця – його народження, яке вперше осмислюється Оригеном не як одноразовий акт, а як сакральний процес, що триває вічно. Син є першим внутрішнім самоодкровенням Отця у багатообразній ідеальній красі, а тому є абсолютним джерелом духовного піднесення, радості й насолоди. Невидимого Бога-Отця неможливо описати, але його можна символічно зобразити у вигляді слави, величі та краси його образу – божественного Сина, який є «чистим дзеркалом дії і сили Отця»<sup>31</sup>. Тому вчення Оригена не варто інтерпретувати як принципово вороже образотворчому мистецтву. Можемо зазначити, що багатоаспектні праці Оригена, просякнуті естетичними інтуїціями, стимулювали розвиток різноманітних теорій, як схвальних, так і ворожих щодо культових зображень.

**Висновки.** Проведений аналіз свідчить, що ранньохристиянські автори послідовно й категорично засуджували ідолопоклонство, отже їхня критика була скерована передусім на язичницькі релігійні зображення. Водночас у текстах апологетів знаходимо й критичне ставлення щодо використання

<sup>30</sup> Головей В. Богословсько-догматичне обґрунтування іконописного мистецтва у ранньовізантійській патристиці IV-V ст. Волинський Благовісник. 2015. №3. С.127-136. URL: [https://vb.vpba.edu.ua/public/pdf/3\\_13.pdf](https://vb.vpba.edu.ua/public/pdf/3_13.pdf)

<sup>31</sup> Origen. On First Principles. Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. P. 253. URL: <https://ccel.org/ccel/origen/works/anf04.vi.v.ii.iii.html>

релігійних образів в християнстві. Більшість із цих текстів не містять прямого заперечення зображень, а лише попередження щодо небезпеки їхнього неадекватного використання, а отже, потенційної загрози ідолопоклонства. Однак частина апологетів, здебільшого інтелектуалів, теоретичний багаж яких формувався під суттєвим впливом ідей платонізму, стоїцизму та елінізованої юдейської філософії (зокрема Філона Александрійського), займали негативну позицію стосовно будь-яких релігійних зображень, у тому числі виступали проти їхнього використання в християнському культі. Наслідуючи платонічну традицію критичного ставлення до образотворчого мистецтва як ілюзорного відображення дійсності, вони заперечували здатність мистецтва виражати священне і, відповідно, доцільність використання релігійних зображень із культовою метою. Більшість апологетів не могли уявити собі можливість існування іншого мистецтва, яке базувалося б на принципово відмінних духовно-естетичних засадах, тоді як паростки такого мистецтва вже стихійно з'являлися в християнських катакомбах.

Ідеї ранньохристиянських апологетів мали суттєвий вплив на становлення теорії і практики релігійного мистецтва. Парадокс полягав у тому, що в наступні епохи ці ідеї надихали не тільки іконоборців, але й іконошанувальників, які поділяли негативне ставлення до ілюзіоністських зображень, протиставляючи їм прозору для християнських смислів умовність іконописного символізму. Перспективним напрямком подальших досліджень, на нашу думку, є аналіз іконографічних і семантичних особливостей ранньохристиянського мистецтва.

### Список джерел і літератури:

1. Головей В. Богословсько-догматичне обґрунтування іконописного мистецтва у ранньовізантійській патристиці IV-V ст. Волинський Благовісник. 2015. №3. С.127-136. URL: [https://vb.vpba.edu.ua/public/pdf/3\\_13.pdf](https://vb.vpba.edu.ua/public/pdf/3_13.pdf)
2. Клязва К. Богословська герменевтика ікони. Львів: Свічадо, 2009. 128 с.
3. Креховецький Я. Богослов'я та духовність ікони. Львів: Свічадо, 2002. 184 с.
4. Флоровский Г. Ориген, Евсевий и иконоборческое противостояние. Церковная история. Париж : Изд-во братства св. Фотия, 1950. С. 77–106.
5. Besaçon A. The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm. The University of Chicago Press, 2008. 448 pages.
6. Bigam S. Early Christian Attitudes Toward Images. URL: Rollinsford: Orthodox Research Institute, 2004. 224 p.
7. *Clement of Alexandria*. Exhortation to the Heathen. Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. P. 186. URL: [https://ccel.org/ccel/clement\\_alex/exhortation/anf02](https://ccel.org/ccel/clement_alex/exhortation/anf02)

8. *Clement of Alexandria*. Stromata. Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. URL: [https://ccel.org/ccel/clement\\_alex/stromata/anf02](https://ccel.org/ccel/clement_alex/stromata/anf02)
9. *Finney, Paul Corby*. The Invisible God: The Earliest Christians on Art. Oxford University Press, Oxford, 1994, pp. 3–14.
10. *Irenaeus*. Against Heresies: Book I. Chapter XXV. Doctrines of Carpocrates. URL: [https://ccel.org/ccel/irenaeus/against\\_heresies\\_ii/anf01](https://ccel.org/ccel/irenaeus/against_heresies_ii/anf01)
11. *Lynn Martin*. Early Church. Fathers on Icons. URL: <https://anabaptistfaith.org/church-fathers-icons/>
12. *Origen*. Against Celsus. Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. URL: [https://ccel.org/ccel/origen/against\\_celsus/anf04](https://ccel.org/ccel/origen/against_celsus/anf04)
13. *Origen*. On First Principles. Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. URL: <https://ccel.org/ccel/origen/works/anf04>
14. *Pallis, Dimitrios*. The Philosophical Theology of Philo of Alexandria and its Influence on Early Christian Thought [Part I]. Journal Noema. 2022. Vol. 16. P. 96–107.
15. The Patristic Critics of icons. URL: <https://calvinistinternational.com/2013/04/30/the-patristic-critique-of-icons/>
16. *Robinson, Perry*. Irenaeus and Icons. URL: <https://energeticprocession.wordpress.com/2010/03/31/irenaeus-and-icons/>
17. *Tatian*. Address to the Greeks. Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. URL: <https://ccel.org/ccel/tatian/greeks/anf02>.
18. *Tertullian*. On idolatry. Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. URL: <https://ccel.org/ccel/tertullian/idolatry/anf03>.
19. *Truglia P.C.* How Did Early Christians Use Religious Imagery? URL: <https://orthodoxchristiantheology.com/2023/01/13/how-did-early-christians-use-religious-imagery>
20. *Schönborn, Christoph*. God's Human Face: The Christ-icon. San Francisco: Ignatius Press, 1994. 272 p. URL: [https://books.google.com/vc/books?id=zfU7z8P6s\\_IC&printsec=frontcover&source=gbs\\_vpt\\_read#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com/vc/books?id=zfU7z8P6s_IC&printsec=frontcover&source=gbs_vpt_read#v=onepage&q&f=false)
21. *Wedgeworth, Steven*. A Few Patristic Sources Against Icons. URL: <https://wedgewords.wordpress.com/2009/09/28/a-few-patristic-sources-against-icons/>

## References:

1. *Holovei V.* (2015). Bohoslovsko-dohmatychno obgruntuvannia ikonopysnoho mystetstva u rannovizantiiskii patrystytsi IV-V st. [Theological and dogmatic justification of icon painting art in early Byzantine patristics of the 4th-5th centuries]. Volynskyi Blahovisnyk. №3. URL: [https://vb.vpba.edu.ua/public/pdf/3\\_13.pdf](https://vb.vpba.edu.ua/public/pdf/3_13.pdf) [in Ukrainian].
2. *Kliazva K.* (2009). Bohoslovska hermenevtyka ikony [Theological hermeneutics on icons]. Lviv: Svichado [in Ukrainian].
3. *Krekhovetskyi Y.* (2002). Bohoslovia ta dukhovnist ikony [Theology and spirituality of the icon]. Lviv: Svichado [in Ukrainian].

4. *Florovskii G.* (1950). Origen, Yevsevii i ikonoborcheskoe protivostoyanie [Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy]. Tserkovnaya istoriya [The Church history]. Parizh : Izd-vo bratstva sv. Fotiya [in Russian].
5. *Besançon A.* (2008). The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm. The University of Chicago Press [in English].
6. *Bigham S.* (2004). Early Christian Attitudes Toward Images. URL: Rollinsford: Orthodox Research Institute [in English].
7. *Clement of Alexandria.* Exhortation to the Heathen. Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. P. 186. URL: [https://ccel.org/ccel/clement\\_alex/exhortation/anf02](https://ccel.org/ccel/clement_alex/exhortation/anf02) [in English].
8. *Clement of Alexandria.* Stromata. Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. URL: [https://ccel.org/ccel/clement\\_alex/stromata/anf02](https://ccel.org/ccel/clement_alex/stromata/anf02) [in English].
9. *Finney P.* (1994). The Invisible God: The Earliest Christians on Art. Oxford University Press, Oxford [in English].
10. *Irenaeus.* Against Heresies: Book I. Chapter XXV. Doctrines of Carpocrates. URL: [https://ccel.org/ccel/irenaeus/against\\_heresies\\_ii/anf01](https://ccel.org/ccel/irenaeus/against_heresies_ii/anf01) [in English].
11. *Lynn M.* (2022). Early Church. Fathers on Icons. URL: <https://anabaptistfaith.org/church-fathers-icons/> [in English].
12. *Origen.* Against Celsus. Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. URL: [https://ccel.org/ccel/origen/against\\_celsus/anf04](https://ccel.org/ccel/origen/against_celsus/anf04) [in English].
13. *Origen.* On First Principles. Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. URL: <https://ccel.org/ccel/origen/works/anf04> [in English].
14. *Pallis D.* (2022). The Philosophical Theology of Philo of Alexandria and its Influence on Early Christian Thought [Part I]. Journal Noema. Vol. 16 [in English].
15. The Patristic Critics of Icons (2013). URL: <https://calvinistinternational.com/2013/04/30/the-patristic-critique-of-icons/> [in English].
16. *Robinson P.* (2010). Irenaeus and Icons. URL: <https://energeticprocession.wordpress.com/2010/03/31/irenaeus-and-icons/> [in English].
17. *Tatian.* Address to the Greeks. Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. URL: <https://ccel.org/ccel/tatian/greeks/anf02> [in English].
18. *Tertullian.* On idolatry. Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers. URL: <https://ccel.org/ccel/tertullian/idolatry/anf03> [in English].
19. *Truglia P.C.* (2023). How Did Early Christians Use Religious Imagery? URL: <https://orthodoxchristiantheology.com/2023/01/13/how-did-early-christians-use-religious-imagery>
20. *Schönborn Ch.* (1994). God's Human Face: The Christ-icon. San Francisco: Ignatius Press. URL: [https://books.google.com/vc/books?id=zfU7z8P6s\\_IC&printsec=frontcover&source=gbs\\_vpt\\_read#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com/vc/books?id=zfU7z8P6s_IC&printsec=frontcover&source=gbs_vpt_read#v=onepage&q&f=false)
21. *Wedgeworth S.* (2009). A Few Patristic Sources Against Icons. URL: <https://wedgewords.wordpress.com/2009/09/28/a-few-patristic-sources-against-icons/>.



# Критика ідеології «руського міра (російського світу)» архімандритом Кирилом Говоруном у контексті його політичної теології

протоієрей Василь Лозовицький

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2024-12-153>

*Анотація.* У статті аргументовано наголошується на тезі, що політична проблематика є важливою складовою сучасної православної теології. Обрана для аналітичного розгляду політична чи публічна теологія Кирила Говоруна є ще досить новою богословською дисципліною для православ'я. Вона аналізує взаємодію між політичним і релігійним, зокрема стосунки між церквою, державою, суспільством і нацією, а також досліджує роль православ'я у сучасних політичних ідеологіях. Одним із завдань цієї теології є критика політичних ідеологій, таких, як націоналізм, антисемітизм і фундаменталізм, які Кирило Говорун вважає єретичними. Він розглядає ці ідеології як спотворення або видозміни теологій. Також він досліджує роль російської православної церкви у війні проти України, аналізуючи її ідеологічні підґрунтя як квазі-теології та квазі-політичні релігії. Основним об'єктом його критики постає ідеологія «руського міра», яка пройшла етапи від спроб поширення демократії до перетворення в політичну релігію війни. Він вважає «руський мір» одночасно квазі-теологією та політичною ідеологією, яка є симбіозом релігійного й політичного. Хоча зовні вона формулюється як теологічна доктрина, її глибинна суть залишається секулярною і навіть антирелігійною. Головна мета ідеології «руського міра» – виправдати військове вторгнення в Україну. Ця ідеологія формулюється на наших очах, і її парадокс полягає в тому, що росіяни не усвідомлюють її штучну ефемерність. Український богослов пояснює це за посередництвом образу-метафори «камери-обскури», коли люди дивляться на світ із темної кімнати і бачать лише перевернуте зображення, не помічаючи реальності поза цим наративом. Якщо ти перебуваєш у сфері дії «руського міра», то і сприймаєш усі його суперечності як очевидні та необхідні; для того ж, щоб виявити ці суперечності, необхідно вийти за межі наративу, що стає можливим лише для людей, які не потрапляють під його магічну дію. З огляду на це, стає очевидним, що дослідження публіч-

ної теології варто поширювати та продовжувати, зокрема цікавим було б проаналізувати її розуміння в середовищі інших сучасних православних богословів України.

**Ключові слова:** православ'я, політична теологія, українське богослів'я, ідеологія, «руський мір», війна.

**Постановка наукової проблеми.** Політична теологія є важливим напрямком сучасної християнської думки, що займається осмисленням проблем на стику релігійного та політичного. Розвиток політичної теології дає можливість зрозуміти суспільні процеси, пояснити їхній вплив на православ'я та з'ясувати участь церкви в суспільних змінах. Як наукова дисципліна, здатна вивчати політичні проекти і процеси, політична теологія виникає в ХХ ст., і далеко не всі богослови усвідомлюють її важливість. Чимало консервативних богословів не визнають важливість політичної теології як засобу аналізу викривлень православ'я та критики політизації церкви. Зокрема, Х. Яннарас заперечує важливість і можливість політичної теології для православ'я<sup>1</sup>. Проте на поч. ХХІ ст. з'явилися вагомі праці П. Калаїцидіса та А. Папаніколау, у яких політичне питання стає предметом богословського аналізу.

Особливо актуальним є розвиток політичної теології для України в контексті громадянських трансформацій суспільства, починаючи з періоду Майданів<sup>2</sup> до повномасштабної агресії росії. Провідним українським православним мислителем, що давно і послідовно розробляє і популяризує політичну теологію є архім. Кирило Говорун. Це один із провідних українських богословів, праці та авторитет якого помітно вплинули на українську та світову теологію. У багатьох своїх публікаціях, виступах та інтерв'ю Говорун досліджує роль церкви в суспільстві, її участі в громадянських процесах, здійснює публічний богословський аналіз причин російської агресії, аналізує ідеологію «русского міра» та оцінює роль РПЦ у російсько-українській війні.

На думку Говоруна, церква має критично осмислювати проблеми сьогодення, формувати власний погляд на сучасність загалом та на її політичну сферу. Однією із причин, що зумовлює актуальність критичної політичної теології, є факт формування «монструозних православних політичних теологій», які підлягають деконструкції<sup>3</sup>. Православ'я завжди було схильне до

<sup>1</sup> Говорун К. Політичне богослов'я – лекція отця Кирила Говоруна. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=DhQEAKH3GY4> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>2</sup> Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / За заг. ред. А. Филипович, О. Горкуша. Київ: «Самміт-Книга», 2014. 656 с. Сурувка В. Теологія Майдану URL: <https://www.verbum.com.ua/05/2019/political-theology/theology-of-maidan/>.

<sup>3</sup> Говорун К. Політичне богослов'я – лекція отця Кирила Говоруна. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=DhQEAKH3GY4> (дата звернення: 21.06.2024)

занурення в стихію політичного, воно часто схилялося до симбіозу з державними структурами, породжувало імперські ідеології та раціоналізувало національні рухи. Така зануреність церкви та теології в суспільно-політичні, ідеологічні та державні процеси зумовила значну соціо-культурну варіативність православ'я та часом неадекватні теологічні рефлексії його представників<sup>4</sup>.

Вагомою альтернативою політизації православ'я та інструментом критики політичного православ'я є православна публічна теологія, яку архім. Говорун послідовно захищає з 2014 року, коли він став одним із яскравих представників теології Майдану. Говорун доводить, що саме Майдан «*став поштовхом до виникнення власне української публічної теології*»<sup>5</sup>. У книзі «Українська публічна теологія» Говорун розрізняє публічну та політичну теологію, різниця між ними в тому, що «*перша вивчає відносини Церкви із суспільством, а друга – із державою*»<sup>6</sup>. Так само, на думку Говоруна, існує різниця між політичною релігією та громадянською релігією. Вона в тому, що першу нав'язують силою, а друга приймається добровільно<sup>7</sup>. Події українських Майданів Говорун розглядає як прояв процесу формування громадянського суспільства. Бо це не лише політичні, але й релігійні явища.

*«Церкви можуть і повинні продовжувати відігравати активну роль у громадянському процесі. Вони, наприклад, могли б сприяти формуванню нових засад соціальної етики України»<sup>8</sup>. Загалом, «політична теологія або публічна теологія – це важливий напрямок студій. Він має великий потенціал у вирішенні цілої низки проблем, які стоять перед Україною: формування громадянського суспільства, виховання відповідальних громадян, протистояння тероризму та сепаратизму, та, нарешті, подолання розділення українського православ'я»<sup>9</sup>.*

**Аналіз досліджень проблеми.** Дослідженню політичної теології присвячений цілий ряд праць<sup>10</sup>, і, зокрема, зверталася увага на представників сучас-

<sup>4</sup> Говорун К. Політичне богослов'я – лекція отця Кирила Говоруна. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=DhqEAKH3GY4> (дата звернення: 21.06.2024)

<sup>5</sup> Говорун К. Українська публічна теологія. К.: Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості, ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. С. 6.

<sup>6</sup> Говорун К. Українська публічна теологія. К.: Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості, ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. С. 6.

<sup>7</sup> Говорун К. Політичне православ'я. Пер. з англ. О. Панича. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2019. С. 20.

<sup>8</sup> Говорун К. Політичне православ'я. Пер. з англ. О. Панича. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2019. С. 19.

<sup>9</sup> Говорун К. Політичне православ'я. Пер. з англ. О. Панича. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2019. С. 30.

<sup>10</sup> Наприклад: Політична Теологія. URL: <https://politteo.online/> (дата звернення: 21.06.2024). Чаплигін С. Політична теологія. 4 05 2012. URL: [https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian\\_zmi/16128-politichna-teologiya.html](https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/16128-politichna-teologiya.html) (дата звернення: 21.06.2024). Schmitt C. Teologia polityczna i inne pisma, tłum. M.A. Cichocki, Kraków 2000. Останній розвинув

ної української богословської думки<sup>11</sup>. Проте в розрізі її осмислення архім. Кирилом Говоруном їх зовсім небагато, можна згадати Горшкова В.<sup>12</sup> Тож основний масив інформації про його політичну теологію, зокрема під кутом огляду його критики ідеології «руського міра», черпаємо безпосередньо з його опублікованих праць, лекцій, виступів та дописів.

**Метою і завданням статті** визначаємо прагнення на фоні політико-теологічної концепції Кирила Говоруна виділити його критичну оцінку «руського міра», зокрема простежити за її витоками й наслідками та дати відповідь на питання, чи є вона ерессю чи все ж таки ні. Завданням політичної теології, на думку К. Говоруна є як аналіз, так і «розчаклування» руського міра, позбавлення його «магічного» впливу на свідомість людей.

**Виклад основного матеріалу.** Публічна теологія другої половини ХХ ст. ставила за мету примирення традиційної етики з нормами політичного лібералізму. Наразі на глобальному рівні мета публічної теології визначається як «аналіз публічного виразу християнської віри, а також публічного застосування християнської віри для цілого суспільства та середовища»<sup>13</sup>. І такі завдання мають бути застосованими для теологічного аналізу українських реалій та російської агресії. Як після Другої Світової Війни постало питання, чи можлива теологія після Аушвіцу, так і ми маємо повне право поставити питання, чи можлива теологія після Голодомору, Майдану, чи можлива теологія після Бучі й Маріуполя?

Одним із завдань політичної теології є аналіз політичних ідеологій. Головною загрозою для релігії є її ідеологізація, підпадання негативному впливу ідеологій. Саме тому «*подолання наслідків тоталітарних ідеологій та деконструкція їхнього теологічного підґрунтя стали головною темою європейської політичної теології*»<sup>14</sup>. У книзі «Політичне православ'я» Говорун деконструє політичні та релігійні ідеології та намагається повернутися до ранньохристиянського розуміння ортодоксії. На його думку, новацією проповіді Христа було «*відокремлення релігії від політики. Релігія мала*

---

фундаментальну ідею політики, яку протиставив конституційно-правовому формалізму: автор вважає, що на концепцію цієї сутності вплинула теологічна традиція, отже, «політична теологія».

<sup>11</sup> Подорожній Ю. Українська православна політична теологія Г. Коваленко і Б. Огульчанського. Філософія та політологія в контексті сучасної культури, 2017, 6 (21). С. 76 – 85.

<sup>12</sup> Горшков В. Проблема співвідношення церковного та національного у працях архімандрита Кирила (Говоруна). Практична філософія. № 4 – 2019 (№ 74). С. 127 – 137.

<sup>13</sup> Говорун К. Українська публічна теологія. К.: Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості, ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. С. 15.

<sup>14</sup> Говорун К. Українська публічна теологія. К.: Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості, ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. С. 13.

бути вільним вибором людини, а не публічною функцією держави»<sup>15</sup>. Але цей період був нетривалим, бо після навернення Римської імперії відбулося нове возз'єднання релігії і політики у Візантії. Там політика виражала себе в богословських формулах, а богослов'я було політичним<sup>16</sup>. Як зауважує Говорун, замість справжньої ортодоксії, з'явилася «неортодоксальна ортодоксія»<sup>17</sup>.

Говорун розглядає всі політичні ідеології як викривлення чи видозміни теологій, а також відносить усі християнські єресі до різновидів політичної теології. Так, аріанство легалізувало абсолютистську монархію, а монофелітство втілило ідеал влади імператора над церквою та державою. Вони були засуджені як єресі, але церква підпала під вплив інших неортодоксальних позицій і тим самим відійшла від ідеалу Христа – відокремлення релігії від політики. Прикладом такого відходу для Говоруна є теорія симфонії, яку запропонував Євсевій Кесарійський. У ній церковне і політичне утворюють єдиний потік. Модель симфонії є прикладом політичної ортодоксії, яка не є шкідливою сама по собі, але залишила негативні наслідки в історії<sup>18</sup>.

Говорун приймає досягнення політичної теології кінця XX ст., зокрема думку про те, що ідеологія є одним із «політичних інститутів, які є секуляризованими формами релігійності»<sup>19</sup>. Як вважає Ч. Тейлор, ідеологія з самого початку свого формування в добу модерну виступала як антирелігійне явище, вона мала замінити собою релігію. Але парадокс у тому, що релігія почала співпрацювати з ідеологіями<sup>20</sup>. Таким чином, політичні ідеології виникають у добу модерну, як паростки теологій, а модерні ідеології перетворюються на теологумени.

Неортодоксальними ортодоксіями модерної доби, до яких пристала церква, стали націоналізм, антисемітизм, фундаменталізм. Ці незасуджені єресі сучасності відривають церкву від ранньохристиянського ідеалу і втягують у безкінечні культурні війни. Антимодернізм, монархізм та консерватизм є такими теологічними компонентами політичних ідеологій. Коли консерватизм стає головною мовою церкви, тоді вона починає вести культурні війни. А коли антимодернізм та консерватизм поєднуються з ортодоксією, тоді вони звужують християнство до політичної ідеології. Багато право-

<sup>15</sup> Говорун К. Політичне православ'я. Пер. з англ. О. Панича. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2019. С. 15.

<sup>16</sup> Говорун К. Політичне православ'я. Пер. з англ. О. Панича. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2019. С. 15-16.

<sup>17</sup> Говорун К. Політичне православ'я. Пер. з англ. О. Панича. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2019. С. 16.

<sup>18</sup> Говорун К. Політичне православ'я. Пер. з англ. О. Панича. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2019. С. 17.

<sup>19</sup> Говорун К. Українська публічна теологія. К.: Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості, ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. С. 10.

<sup>20</sup> Говорун К. Зустріч з Софійським братством і розмова про російський світ. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=NqSSHkMOZg8> (дата звернення: 21.06.2024).

славних консерваторів, які перебувають під впливом імперських ідей, схилиються до монархізму<sup>21</sup>. В одному з своїх публічних виступів, Говорун зазначає, що

*«усі ідеології можна поділити на проактивні та реактивні, а також систематичні та спорадичні. Проактивною систематичною ідеологією був марксизм, а фашизм є реактивною спорадичною ідеологією, яку почали формулювати згодом. Ідеологія «російського світу» належить до тієї ж типології реактивних спорадичних ідеологій, або «мерехтливих ідеологій»<sup>22</sup>.*

Тим самим Говорун пропонує достатньо послідовний інструментарій для аналізу сучасних політичних теологій і, зокрема, політичної теології РПЦ, яка підпадає під усі ознаки трансформації православ'я в політичну релігію, що має агресивні захворювання: антимодернізм, консерватизм, що став фундаменталізмом та цивілізаційно-імперський націоналізм. Саме тому потрібна *«негайна деконструкція релігійного підґрунтя терору»<sup>23</sup>*. Богослов зауважує, що аналіз теології війни РПЦ можливий у світлі аналізу ідеологій як квазі-теологій та квазі-політичних релігій.

РПЦ активно розробляє квазі-політичну теологію війни, що заперечує права людини, виправдовує збройну агресію та масові вбивства. Теологія війни РПЦ доводить, що війна проти України справедлива та істинна з боку росії<sup>24</sup>. Головним автором цієї квазі-теології є патр. Кіріл Гундяєв. Він давно цікавився питаннями співвідношення церковного та політичного, певний час позиціонував себе як прогресивний релігійний лідер, але, зрештою, не зміг втримати незалежну християнську позицію, став сприймати себе і РПЦ частиною окремого російського світу, що привело його до виправдання і обґрунтування війни проти України<sup>25</sup>.

Російськими політичними теологами війни, яких Говорун називає «Z-православними», стали не лише крайні консерватори типу ігум. Тихона Шевкунова, але й богослови, які раніше писали на суто духовні та канонічні теми. Проф. О. Осипов, каноніст В. Ципін, О. Щіпков, архієп. Сава Тітунов стрімко еволюціонували до захисників війни. Більш радикальна група теоло-

<sup>21</sup> Говорун К. Політичне православ'я. С. 79-84.

<sup>22</sup> Cyril Novorun. Телеграм Говоруна. (дата звернення: 23. 04. 2024).

<sup>23</sup> Говорун К. Українська публічна теологія. К.: Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості, ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. С. 19.

<sup>24</sup> Говорун К. Політичне богослов'я – лекція отця Кирила Говоруна. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=DhqEAKH3GY4> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>25</sup> Говорун К. Політичне богослов'я – лекція отця Кирила Говоруна. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=DhqEAKH3GY4> (дата звернення: 21.06.2024).

гів війни, яку Говорун називає «турбо Z-православними теологами», включає митр. Леоніда Горбачова, о. О. Ткачова, о. В. Чапліна, які відкрито закликають вбивати українців. До крайніх Z-радикалів можна також віднести К. Фролова, який вважає, що «теологія миру є канонічною єрессю» у християнстві, та о. О. Чапліна, який стверджує, що «головною проблемою сучасного православ'я є те, що люди розучилися бути рабами»<sup>26</sup>. На думку останнього,

*«християнство – це релігія добровільного рабства. Рабська психологія є нормою світовідчуття православного християнина. Усе сучасне суспільство поклоняється ідолу прав і свобод і лише православна церква стверджує, що людина це безправний раб Божий»<sup>27</sup>.*

Для обґрунтування теології війни богослови РПЦ переважно звертаються до Старого Заповіту, який став головним священним текстом війни. Росія для них парадоксально ототожнюється з Ізраїлем, який був покликаний знищувати язичницькі племена та мав отримати землю обіцяну. Описані в Біблії благословення Ізраїлю на вбивства язичницьких племен, російські Z-богослови використовують для обґрунтування знищення православного народу України, якого адепти війни перетворили на головного ворога росії. Тобто, відбулася радикальна богословська та політична метаморфоза російських теологів та самої герменевтики священних текстів. На сьогодні в росії майже немає публічних богословів, які виступають проти війни. За виключенням о. А. Кураєва, усі богослови РПЦ або мовчать, або підтримують чи навіть активно розвивають теологію війни. Що з цим робити? На думку Говоруна необхідно розвивати повноцінну, якісну, здорову публічну, політичну теологію. Український богослов пропонує розвивати «критичну публічну еkleзіологію», яка має здійснити критичний розгляд православних політичних та церковних наративів та допомогти подолати їхній негативний вплив<sup>28</sup>.

Продуктом політичної ідеології росії є ідея російського світу, яка стала результатом розвитку політичної теології РПЦ та ідейним виправданням війни. Говорун умовно розділяє терміни «русскій мір» та «російський світ». Для нього перший є ідейним конструктом, тоді як другий є самою реальністю історичної росії. Доктрина «руського міра» була засуджена 13 березня 2022 року міжнародною групою православних богосло-

<sup>26</sup> Говорун К. Політичне богослов'я – лекція отця Кирила Говоруна. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=DhqEAKH3GY4> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>27</sup> Говорун К. Політичне богослов'я – лекція отця Кирила Говоруна. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=DhqEAKH3GY4> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>28</sup> Говорун К. Політичне богослов'я – лекція отця Кирила Говоруна. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=DhqEAKH3GY4> (дата звернення: 21.06.2024).

вів в Декларації «Про вчення русского міру»<sup>29</sup>. На неї одним з перших дав богословську відповідь Щіпков. «Богослов'ю Майдана» він протиставляє «богослов'я русского міра», як два протилежні підходи в політичній теології. Згодом і патр. Кіріл 23 травня 2022 року починає активно повертатися до ідеї «російського світу». Він заявив, що «*русский мір стає авангардом християнської цивілізації*».

Варто проаналізувати цей ідеологічний конструкт. На думку Говоруна за останні десятиліття він пройшов чотири етапи еволюції. В одній із своїх публічних лекцій Говорун пропонує використати для аналізу цієї доктрини методологію, створену на стику Арістотеля та Овідія. Відомо, що в метафізиці Арістотель постулює незмінні сутності, а Овідій, навпаки, відстоює можливість трансформації божественних та земних сутностей. Говорун пробує скомбінувати ці підходи і пропонує модель, у якій незмінна сутність може змінювати свої форми<sup>30</sup>.

На думку Говоруна, ми не можемо повністю уявити предметний зміст ідеї російського світу, бо з нею постійно відбуваються метаморфози, вона трансформується і породжує все нові сенси. Як зауважує український богослов, ідеї в середині доктрини подібні до амфори Пандори, не окреслені самі по собі, вони стають більш чіткими і оформленими лише тоді, коли стають публічними, коли відповідають на певні запити суспільства<sup>31</sup>. Тобто, це не стрункий і системний набір ідей, а скоріше доктрина, що розкривається в залежності від ситуації та завдань. Хоча «російський світ» дуже градуентний, там багато відтінків, нас не повинні вводити в оману метаморфози «російського світу». Це реальна субстанція, яку треба вивчати, аналізувати. Модель «російського світу» є такою комбінованою сутністю, що залишалася незмінною протягом дуже довгого часу, але при цьому змінювала свої форми.

Раціоналізація цивілізаційної виключності росії мала різні форми і пройшла різні етапи. На першому етапі, у 90-ті роки, термін «русский мір» був введений російськими інтелектуалами-методологами. Зокрема, Г. Щедровицький сформував методологічний гурток, який еволюціонував до демократичної програми. «Російський світ» мислився як частина глобального світу, а росія мала зробити свій творчий внесок у глобальну цивілізацію. Тобто, на початку ідею «російського світу» народили інтелектуали, які хотіли зробити послання до еліт, щодо їхньої ролі в поширенні російської

<sup>29</sup> Декларація православних богословів світу про «русский мір». Березень 16, 2022. URL: <https://www.ethos.org.ua/deklaraciya-pro-russkij-myr/> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>30</sup> Говорун К. Метафізика російсько-української війни. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MAUviNbSsfM> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>31</sup> Говорун К. Метафізика російсько-української війни. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MAUviNbSsfM> (дата звернення: 21.06.2024).

культури. На маси цей проект не поширювався. Він мав на меті сприяти демократизації та лібералізації росії<sup>32</sup>.

Другий етап еволюції ідеї «російського світу», починаючи з другого терміну президентства путіна, став радикальним розворотом від початкової мети. Тепер замість того, щоб показати росію як частину глобального світу та європейської культури, прихильники ідеї «російського світу» почали говорити про росію як окрему і вищу євразійську цивілізацію. Ідейним джерелом такого погляду стало сучасне євразійство, яке переосмислило цивілізаційну теорію. О. Шпенглера і А. Тойнбі, які доводили, що цивілізація – це не те, що протистоїть варварству, а це те, що можна назвати окремим культурно-релігійним утворенням. Росіянам такий підхід сподобався і вони перетворили його на засіб захисту власного неоімперіалізму. Хоча росія не є класичною імперією, але за всіма ознаками вона веде імперську політику. В. Сурков запропонував у цей період інший термін – «суверенна демократія», який би дозволив представити нову політику путіна (з 2004 по 2008 рр.). Це була ідея автократичної демократії, що не залежала ні від кого, не була підвітною нікому як зовні, так і в середині країни<sup>33</sup>. У цей період О. Дугін був ще маргінальним мислителем, який не здійснив серйозного впливу на формування цієї ідеї.

На третьому етапі важливу роль у формуванні ідеології «русского міра» відіграла РПЦ. Через неї в публічний російський простір увійшов цивілізаційний дискурс. На думку Говоруна, РПЦ значно спростила теорію цивілізації, і з інтелектуального продукту переробила її на масову ідеологію. Вона створила враження, що «русскій мір» – це надідеологічна конструкція, яка здатна об'єднати все російське суспільство, комуністів та лібералів. Початок цієї ідеології розпочав патр. Алексій II, але головним творцем ідеології «русского міра» є патр. Кіріл Гундяєв. Саме завдяки його зусиллям «русский мир» набув політичного, метафізичного, месіансько-есхатологічного виміру. Він став своєрідною скарбницею традиційних цінностей, оплотом антилібералізму та антиглобалізму. Під впливом ЗМІ ця доктрина стала своєрідною «м'якою силою Кремля», що допомагала формуванню авторитаризму і набула широкої популярності серед росіян<sup>34</sup>.

Важливу роль у формуванні ідеології «російського світу» відіграли події Революції Гідності в Україні 2014 року. Росія відчула, що вона втрачає Україну,

<sup>32</sup> Говорун К. Метафізика російсько-української війни. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MAUviNb5qfM> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>33</sup> Говорун К. Метафізика російсько-української війни. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MAUviNb5qfM> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>34</sup> Говорун К. Метафізика російсько-української війни. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MAUviNb5qfM> (дата звернення: 21.06.2024).

і тоді вона застосувала ідеологію «російського світу» для того, щоб залишити Україну в орбіті свого впливу, а згодом і для обґрунтування військової агресії<sup>35</sup>. Після досягнення завдань анексії Криму і окупації Донбасу, ідеологія російського світу зникла з публічного простору кремля та РПЦ. На думку Говоруна, це було зроблено для захисту позицій УПЦ в Україні. Але дискурс «російського світу» знову з'являється навесні 2022 року, після початку повномасштабної агресії проти України, коли РПЦ стає обличчям війни.

Черговим кроком метаморфози «російського світу», на думку Говоруна, є проголошення путіним тези, що «російський світ» належить «русским». Радикальна новизна такої трансформації полягає в тому, що у своїй класичній формі «російський світ» передбачає побудову політичного суспільства, яке б інтегрувало різні етнічні спільноти, але тепер «російський світ» постає як «руській», тобто акцент тут робиться на одному центральному етносі. На думку Говоруна, за всіма ознаками тут виникає «глибока суперечність між імперським та етнічним в ідеології російського світу». Говорун не виключає, що це «може бути початком самознищення росії як імперського проєкту». Зрештою, зауважує Говорун, «російський світ» є дуже небезпечною силою та доктриною, яка не є християнською. Це майже демонічна концепція, яку треба добре знати і чинити їй свідомий спротив<sup>36</sup>.

Для пояснення суті російської квазі-теології війни «русского міра» Говорун звертається до фундаменталізму як хворобливої політико-релігійної ідеології. Фундаменталістами називали релігійні громади США XIX ст., що означало що їхня віра ґрунтувалася на Біблії та Христі. Але з 20 років XX ст. ставлення до фундаменталізму змінюється, він починає асоціюватися з вкрай консервативним поглядом на місце релігії в суспільстві. Сучасні дослідження показали, що фундаменталізм є досить універсальним явищем, реакцією релігії на модернізацію та секуляризацію. Він поширений у країнах, де наявні традиційні релігії і, зокрема, православ'я. У більшості випадків сучасне консервативне православ'я має мирне буття, але воно набуває характерних ознак фундаменталізму, коли поєднується з агресивною мілітарною ідеологією<sup>37</sup>.

В ідеології «русского міра» присутні всі характерні ознаки релігійного фундаменталізму, гностицизму та фашизму. Говорун зазначає, що доктрина має дуалістичну природу, бачить світ чорно-білим. Цим він наслідує давній гностицизм, який поділяв світ на божественний та диявольський. Сучасний

<sup>35</sup> Говорун К. Метафізика російсько-української війни. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MAUviNbSqfM> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>36</sup> Говорун К. Метафізика російсько-української війни. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MAUviNbSqfM> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>37</sup> Hovorun C. Fundamentalism – the Russian case. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=o9HjerizRI4&t=800s> (дата звернення: 21.06.2024).

фундаменталізм теж поділяє світ на «своїх та чужих», «наших та зовнішніх». Керівництво РПЦ переконує, що росія – це «духовна цивілізація», що веде «священну війну» проти Західного світу<sup>38</sup>. У мисленні РПЦ, «свої» мають підтримувати росію, православ'я, традиційні цінності, путіна, що вони протистоять секуляризму, лібералізму, колоніалізму, занепаду цінностей. А «ворогами» є модерністи, екуменісти, гуманісти, секуляристи, ліберали, які є інструментами в руках диявола. Більшість простих громадян та політичної еліти росії, сприймає Захід як втілення зла, тоді як росія є островом добра і світла. Війну росія розпочала з переконанням, що вона воює з Заходом як світовим злом в Україні<sup>39</sup>.

РПЦ експлуатує тут ідеї традиціоналізму, які зараз стають усе більш поширеними у світі, особливо в країнах Глобального Півдня. Хвиля авторитарних країн експлуатують цінності традиціоналізму, щоб зберегти свою владу і консервативний вплив. Традиціоналізм є основою релігійного фундаменталізму. Так само РПЦ використовує монархічні та імперські ідеї, які мають викликати симпатію до себе з боку тих, хто має симпатію до Візантії та православної монархії загалом. Прикладом тут може бути румунський дослідник Йорга, який ще в Румунії 30 років ХХ ст. говорив про «Візантію після Візантії»<sup>40</sup>. Пошуки вигаданої Візантії характерні і для російських православних ідеологів.

Цікавою особливістю фундаменталізму є його антропологічний песимізм. Він вчить, що людині не можна довіряти, бо вона глибинно зіпсована й гріховна. Людину може врятувати навіть не Бог, а російська церква, лише приналежність до її структур. Тим самим, розуміння церкви як політичної структури остаточно перемагає над розумінням Церкви як тіла Христового. У РПЦ переконують, що раз церква має бути святою, то вона насправді свята, і всі «прояви церковної практики та рішення освячені» її авторитетом<sup>41</sup>. І коли стає очевидним, що реальність у церкві та за її межами є іншою, то РПЦ ігнорує реальність, виправдовує погляди, що суперечать реальності<sup>42</sup>. Таким чином, важливою характеристикою сучасного православного

<sup>38</sup> Hovorun C. Fundamentalism – the Russian case. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=09HjerizRI4&t=800s> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>39</sup> Hovorun C. Fundamentalism – the Russian case. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=09HjerizRI4&t=800s> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>40</sup> Hovorun C. Fundamentalism – the Russian case. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=09HjerizRI4&t=800s> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>41</sup> Hovorun C. Fundamentalism – the Russian case. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=09HjerizRI4&t=800s> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>42</sup> Hovorun C. Fundamentalism – the Russian case. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=09HjerizRI4&t=800s> (дата звернення: 21.06.2024).

мислення є нездатність реагувати на реальність, «ототожнення ідеї про Церкву і церковних структур з самою Церквою». Отже, «руській мір» є прикладом войовничого фундаменталізму РПЦ, яка «вирішила вбивати людей заради своїх фундаменталістичних ідей»<sup>43</sup>.

Говорун переконаний, що патр. Кіріл, президент та політики рф є носіями дуалістичного релігійно-політичного фундаменталізму<sup>44</sup>. Як зауважує Говорун,

*«Путін прийшов до влади як людина без перспективного бачення, не здатна думати глобально. Але патр. Кіріл та ігум. Шевкунов заразили його месіанством. Для Путіна війна, яку він розпочав проти України, це космічний батл проти сил «глобального зла»<sup>45</sup>. У цьому сенсі, зауважує Говорун, він справді нагадує нацистів. Тому що нацисти боролися не проти Польщі та навіть не проти Великобританії, вони боролися проти космічного зла, яке для них втілювалося в євреїстві».*

Українці, які не ототожнюють себе з Росією, для путіна так само є частиною цього «глобального зла»<sup>46</sup>.

Прийнявши на себе роль месії, рятівника росії, путін демонструє усі симптоми ідеоократії – стану, коли ідеї повністю поглинають людину до повного поглинання її свідомості. Владу ідей над свідомістю путіна можна порівняти з поглинанням особистості релігійним міфом. Він сповідує історіософську концепцію, що нагадує гегелівський детермінізм, у якому росія – це теза, а Захід – антитеза, які не можна примирити. Насправді, зазначає Говорун, путінський Захід є штучною конструкцією далекою від реальності. Росія для нього є утопією, а Захід – це антиутопія<sup>47</sup>. Насправді путін не знає росії, він втратив зв'язок з реальністю, хоча в нього виникло стійке враження, що він розуміє і знає історію і хоче брати участь у її створенні. На думку Говоруна,

<sup>43</sup> Hovorun C. Fundamentalism – the Russian case. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=o9HjerizRI4&t=800s> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>44</sup> Hovorun C. Fundamentalism – the Russian case. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=o9HjerizRI4&t=800s> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>45</sup> Говорун К. «Эта идея всосала в себя и Кирилла и Путина»: архимандрит Кирилл Говорун о роли российского патриарха в войне. URL: <https://my.ua/news/cluster/2024-03-25-tsia-ideia-vsmoktala-v-sebe-i-kirila-i-putina-arkhimandrit-kirilo-govorun-pro-rol-rosiiskogo-patriarkha-u-viini/bcf8ece0-e8c1-3ba7-9d81-87f165854d13> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>46</sup> Говорун К. «Эта идея всосала в себя и Кирилла и Путина»: архимандрит Кирилл Говорун о роли российского патриарха в войне. URL: <https://my.ua/news/cluster/2024-03-25-tsia-ideia-vsmoktala-v-sebe-i-kirila-i-putina-arkhimandrit-kirilo-govorun-pro-rol-rosiiskogo-patriarkha-u-viini/bcf8ece0-e8c1-3ba7-9d81-87f165854d13> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>47</sup> Говорун К. Релігійні війни Путіна – лекція у Варшавському університеті. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=trLNiweJU48> (дата звернення: 21.06.2024).

путін, подібно до героя Достоевського Шатова, навернувся не до Бога, а до церкви як носія квазірелігії – інструмента впливу на маси. Путіна надихають ідеї слав'янофілів, філософія авторитаризму Ільїна, які поєднуються в його свідомості з психологічними травмами за втраченим срср та ідеологічною маячнею особливого цивілізаційного шляху росії<sup>48</sup>.

На думку Говоруна, багато православних, хто мріє про Візантію і загальом про сильну владу та відродження православ'я, бачить в путіні квазівізантійського можновладця, сучасного квазімонарха-традиціоналіста, хоча і без трону, що оголосив війну лібералізму. Спікер госдуми Володін сказав, що «росія без путіна неможлива». Вони воліють не бачити принципової різниці між монархом і президентом. Перший мав посвячення крові та помазання від Бога, а другий є олігархом, що абсолютизував владу, але закликає дотримуватися традиційних цінностей.

У той же час, у політичному сенсі, зазначає Говорун, путін є класичним правим популістом та інструменталістом. Релігія для нього є засобом створення громадської думки. Він як вождь-популіст звертається до народу, не може і не хоче протистояти народу, змінювати його на краще. Путін використовує і підсилює праві настрої і задовольняє бажання населення в сильному лідері. Для політичної доцільності він навчився маніпулювати всіма сучасними політичними рухами – антиколоніалізмом, миротворчими рухами, навіть правами людини. РПЦ так само інструменталізує екуменізм, міжхристиянські рухи задля досягнення кремлем його цілей<sup>49</sup>.

Взірцевим прикладом політичного та релігійного фундаменталізму ідеології «руського міра» став «Наказ», прийнятий Всесвітнім російським народним собором. Тут «руський мір» подано в більш систематизованому вигляді. Для Говоруна цей документ є проявом трайбалізму: віри в те, що належність до племені робить тебе винятковим. Але тут «плем'я» розширюється до «російської цивілізації», яка, як вважають автори, наділена божественною «місією» – рятувати світ від самого себе<sup>50</sup>.

«Наказ» сповнений месіанським підтекстом, він приписує Росії глобальну місію, що є абсолютно метафізичною та есхатологічною.

*«Найвищий сенс існування Росії і створеного нею «руського міра» – їхня духовна місія – бути світовим «стримувачем», захистити світ*

<sup>48</sup> Говорун К. Релігійні війни Путіна – лекція у Варшавському університеті. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=trLNiweJU48> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>49</sup> Hovorun C. Fundamentalism – the Russian case. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=o9HjerizRI4&t=800s> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>50</sup> Говорун К. Російська церква стає нацистською. URL: <https://euromaidanpress.com/2024/04/06/russian-church-stirs-echoes-of-nazism-in-decree-declaring-ukraine-war-holy/> (дата звернення: 21.06.2024).

*від зла. А історична місія – назавжди знищити спроби встановлення універсальної гегемонії у світі, спроби підпорядкувати людство єдиному злomu принципу»<sup>51</sup>.*

Термін «стримувач» («катехон») походить від грецького дієслова «τὸ κατέχων», що означає «те, що стримує». У християнській теології, зокрема в Новому Заповіті, цей термін з'являється в 2 Солун. 2:6-7, де він стосується сили або сутності, яка стримує прихід Антихриста та останні часи. У цьому біблійному контексті катехон розглядається як таємнича сила, яка стримує сили зла і хаосу, відкладаючи апокаліпсис до божественно встановленого часу. Особливо він знайшов благодатний ґрунт у московському царстві, яке вигадало ідею росії як «Третього Риму» (після падіння Рима та Константинополя) як останнього бастиону правдивого християнства. У релігійно-апокаліптичних писаннях росія наділялася божественною місією – врятувати світ від зла та заснувати християнську імперію. Вважалося, що росія, зберігаючи правдиву віру та протистоячи силам ересі та невір'я, відстрочила апокаліпсис<sup>52</sup>. У XIX і на початку XX століття Ф. Достоєвський і В. Соловйов ще більше «раціоналізували» цю ідею. Російську монархію і православну церкву вони бачили як катехон, оплот проти революційних і атеїстичних сил, що загрожували християнській цивілізації. Було досить поширеним зображати російського царя як того, хто стримував антихриста та останні часи<sup>53</sup>. У сучасних рішеннях Собору акценти змінилися, «катехон» – це росія, а «сили зла» – це Захід.

Ідея «священної війни» вперше втілена послідовно в Наказі.

*«Цей концепт не просто абстракція, зазначає Говорун, а може допомогти путіну практично. Якщо, як він сподівається, він виграє війну в Україні, то ідея «священної війни» послужить йому для пояснення глибинному народу, навіщо потрібно продовжувати воювати і рухатися далі на захід. Якщо він війну програє, то не так прикро програватиме її «країні 404», якою вони вважають Україну, адже це війна космічних масштабів зі світовим злом. Крім того, зібравшись*

<sup>51</sup> Говорун К. Російська церква стає нацистською. URL: <https://euromaidanpress.com/2024/04/06/russian-church-stirs-echoes-of-nazism-in-decree-declaring-ukraine-war-holy/> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>52</sup> Говорун К. Російська церква стає нацистською. URL: <https://euromaidanpress.com/2024/04/06/russian-church-stirs-echoes-of-nazism-in-decree-declaring-ukraine-war-holy/> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>53</sup> Говорун К. Російська церква стає нацистською. URL: <https://euromaidanpress.com/2024/04/06/russian-church-stirs-echoes-of-nazism-in-decree-declaring-ukraine-war-holy/> (дата звернення: 21.06.2024).

із силами після поразки, можна продовжувати війну де завгодно до нескінченності, адже «священний» не має тимчасових і просторових рамок. За будь-якого результату путін матиме солідний, як він вважає, привід воювати, поки не помре. А його намір, як здається, саме такий»<sup>54</sup>.

У Наказі йдеться про «збереження традиційних цінностей» як головної мети буття росії. Проте російська реальність інша, країна є лідером за кількістю розлучень, абортів та пияцтва. Говорун зазначає, що заклики,

*«на відміну від багатьох, хто щиро вірує в «традиційні цінності» у світі, і президент путін, і патріарх Кіріл досить цинічно інструменталізують їх у спробах досягти своїх цілей. Жоден із них не живе цими цінностями у своєму особистому житті: Кіріл як чернець не повинен мати сім'ю, а путін має досить невпорядковане сімейне життя з багатьма романами»<sup>55</sup>.*

Обидва підтримують війну проти України, яка знищила стільки українських і російських родин. Абсурдно і лицемірно руйнувати сотні тисяч справжніх сімей в ім'я абстрактних «сімейних цінностей». Реалії російського внутрішнього життя далекі від пропагованих «традиційних цінностей».

Ідеологія «руського міра» має амбітну мету – позбутися будь-яких західних впливів на гуманітарні знання. Це спроба не лише ізолювати, але й націоналізувати інтелектуальний простір країни.

*«Це фактично спроба націоналізувати раціональність. Ця спроба настільки ж амбітна, як і недосяжна. Тим не менше, це буде впливати на те, як пересічний росіянин сприймає навколишню дійсність»<sup>56</sup>.*

Найбільш складним і суперечливим цей процес буде проходити в центральних університетах росії, які добре усвідомлюють неможливість викинути культурний багаж західного світу з наукових та філософських концепцій російських інтелектуалів.

Зрештою, «Наказ» виводить російський націоналізм на новий рівень, небачений з часів нацизму, і, можливо, випереджає останній, стверджує Кирило Говорун. Свідченням цього є абсолютне заперечення буття україн-

<sup>54</sup> *Суріл Новорун*. Телеграм Говоруна. 18.04.24

<sup>55</sup> Говорун К. Російська церква стає нацистською. URL: <https://euromaidanpress.com/2024/04/06/russian-church-stirs-echoes-of-nazism-in-decree-declaring-ukraine-war-holy/> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>56</sup> Говорун К. Російська церква стає нацистською. URL: <https://euromaidanpress.com/2024/04/06/russian-church-stirs-echoes-of-nazism-in-decree-declaring-ukraine-war-holy/> (дата звернення: 21.06.2024).

ського народу та права на існування України. З позицій цієї доктрини Україна позбавлена будь-яких прав на існування. Вона може лише бути знищеною. Відомий російський ідеолог Сергейцев ще в статті 2022 року заперечує можливість використання назви Україна та української ідентичності, яку треба денацифікувати<sup>57</sup>. На цьому етапі «русскій мір» стає домінуючим, монополізуючим та уніфікуючим релігійну чи культурну багатоманітність росії. У намаганнях знищити український націоналізм приховується російський націоналізм і фашизм, що демонструє наратив цивілізаційної виключності<sup>58</sup>.

Витоки «російського світу» як державно-політичного утворення Говорун простежує з часів раннього модерну, коли в XV ст. було проголошено ідею москви як «третього Риму», що претендувала на спадкоємність Римської імперії<sup>59</sup>. За період XVIII – XIX ст. росія стала імперією, приєднавши до себе території Сибіру, Середньої Азії, Кавказу та України<sup>60</sup>. Ідея цивілізаційної і політичної виключності росії набула форми імперіалізму. Україна стала об'єктом інтенсивних колонізаційних зусиль Росії, зокрема здійснювалося придушення української мови та культури. Подібні колонізаційні зусилля продовжувалися і після розпаду Російської імперії. Радянський Союз, хоч і відкинув імперську спадщину Романових, фактично продовжив їхні імперські традиції винятковості та колоніалізму<sup>61</sup>. Таким чином, російський світ пережив багато змін і трансформацій і на сьогодні набув виразу в ідеології «русского міра».

У чому причина поширення православної теології війни та ідеології «русского міра»? Говорун виділяє декілька причин цих процесів. У духовному плані, на його думку, РПЦ має хронічну хворобу колективної гордині, яка охопила церкву і керує усіма її діями та рішеннями. Ця гординя проявляється у вірі у свою обраність та істинність своїх рішень, наявність особливої місії РПЦ та росії у світі. Не менш важливою причиною є крайня політизація та ідеологізація РПЦ – сприйняття церкви як інституції, ієрархічної структури, що прагне не лише духовної, але й політичної влади. РПЦ впевнена, що вона є важливим суб'єктом національної та міжнародної політики, що

<sup>57</sup> Говорун К. Метафізика російсько-української війни. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MAUviNbSgfM> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>58</sup> Говорун К. Релігійні війни Путіна – лекція у Варшавському університеті. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=trLNiweJU48> (дата звернення: 21.06.2024)

<sup>59</sup> Говорун К. Метафізика російсько-української війни. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MAUviNbSgfM> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>60</sup> On the Evolution of the Russian World Doctrine. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=plj-ZqbRyVY> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>61</sup> Russian Church and Ukrainian War. URL: [https://www.academia.edu/84589887/Russian\\_Church\\_and\\_Ukrainian\\_War&nav\\_from=65434484-a447-4ca8-baf6-273daebaca89&rw\\_pos=0](https://www.academia.edu/84589887/Russian_Church_and_Ukrainian_War&nav_from=65434484-a447-4ca8-baf6-273daebaca89&rw_pos=0) (дата звернення: 21.06.2024).

вона невід'ємна і можливо навіть головна провідна сила політичного впливу росії у світі, і тому вона має повне право і навіть місію брати участь у політичних процесах на рівні з державою. Ми погоджуємося з думкою Говоруна, більше того, на нашу думку, вплив РПЦ на політичне керівництво та населення росії майже магічний, бо в очах очільників РПЦ вона є носієм вищої сакральної влади і за власним рішенням може надавати чи позбавляти благодаті як людей, події, так і саму державу і навіть весь світ. Тобто, це абсолютна сакрально-політична влада, що немає обмежень, надає сенс буттю росії. У такій системі уявлень РПЦ не потребує Бога і замінила його владою релігійної корпорації.

Говорун вказує, що криза православ'я є основною причиною його стрімкої політизації. РПЦ швидко втрачає вірян, храми пустіють, довіра до церкви падає, а церковна корпорація зростає, збільшує кількість храмів та служителів. Говорун вважає, щоб повернути вірян у храми існує лише два виходи – або здійснювати внутрішні зміни церкви, намагатися шукати сучасні відповіді на виклики часу, або закриватися від світу, вдаватися до консерватизму. Не маючи бажання до оновлення і змін, РПЦ обрало шлях фундаменталізму – боротьби за уявні традиційні цінності, за «святі ідеали Русі», проти нетрадиційних форм свободи. РПЦ отримала в цьому підтримку російської держави, яка сама стала на шлях політичного фундаменталізму, намагаючись очолити боротьбу у світі проти демократії, лібералізму та модернізації, які стали викликами для російського суспільства<sup>62</sup>.

Парадокс ситуації в тому, що завдяки цій ідеології РПЦ здійснює евангелізацію росії і має певні успіхи. Щоправда в росії

*«православна ідентичність тісно пов'язана з національною ідентичністю, відчуттям гордості та культурної вищості, підтримкою союзів церкви з державою, осмисленням росії як оплоту боротьби із Заходом»<sup>63</sup>.*

Більшість росіян визнають себе православними, хоча і не відвідують храми і живуть цілком секулярним життям. РПЦ не змогла зробити цих людей віруючими, але сформувала їх православну ідентичність. Натомість справжня релігійна ідентичність передбачає єдність віри, етики та ідентичності. А коли ідентичність підміняє собою етику та віру, тоді це може призвести до насилля та воєн.

Ідейним джерелом формування теології війни, на думку Говоруна, стало романтично-утопічне захоплення візантинізмом – спроби відродити досвід

<sup>62</sup> Hovorun S. Fundamentalism – the Russian case. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=o9HjerizRI4&t=800s> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>63</sup> Говорун К. Політичне православ'я. Пер. з англ. О. Панича. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2019. С. 18.

Візантії і перенести його на сучасні державно-політичні відносини. Ці спроби можна спостерігати в Румунії, Греції, Сербії, але в Росії ХХІ ст. вони набули насправді жажливих форм. Далеко не завжди православ'я грало конструктивну роль у державотворчих чи націєтворчих процесах. Як зазначає Говорун, протягом ХХ – ХХІ ст., у добу глобалізації, на фоні значних інформаційних та політичних трансформацій, православ'я часто виступало консервативною або деструктивною силою, що гальмувала суспільні модернізаційні процеси<sup>64</sup>. Говорун наполягає, що, намагаючись створити альтернативу секуляризації та ліберальній ідеології, православні переважно формували доктрини, що брали за взірць минуле (патристику, паламізм, Візантію тощо), що в політичному сенсі є формуванням «теологій повтору», повернення до «золотої доби». Схильність до утопічної романтизації імперських ідеалів візантинізму постійно проявляється в румунському, сербському, болгарському та російському православ'ї. Захопленість підтримкою націоналізму і радикально правими політичними рухами характерне для Греції та Румунії під час і після Другої світової війни. Релігійна ідеологія війни, яку в ХХІ ст. розвиває російське православ'я, що здійснює ідеологічне обґрунтування збройної агресії проти України, стало своєрідним результатом поєднання імперіалізму та російського націоналізму<sup>65</sup>.

Ще однією причиною формування ідеології війни, Говорун вважає нездорове захоплення ісихазмом. Майже всі прихильники теології ісихазму стали «турбо-православними» ідеологами війни в росії. На прикладі О. Осипова, А. Лемешонка та митр. Леоніда Тупека, можна побачити трансформацію теології ісихазму в теологію війни.

Говорун зауважує, що значну роль тут відіграли нові кадри, які стали біля керма РПЦ. Ще з 90-х років РПЦ масово видавала есхатологічні книжечки про «росію перед другим пришествям», маргінальні ідеї яких заповнили багатьох у церкві. До влади прийшли митрополити, які зростали на цих постапокаліптичних ідеях. Патр. Кіріл належить до іншого типу людей, він

*«захищає свою корпорацію – РПЦ та намагається отримати максимальну кількість особистих переваг. Себе Кіріл ототожнює з церквою. Тому говорячи, що він отримає щось для церкви, має на увазі себе, і отримуючи щось для себе, має на увазі церкву. Він готовий багато в чому жертвувати задля цього, зокрема репутацією церкви. У його*

<sup>64</sup> Говорун К. Політичне богослов'я – лекція отця Кирила Говоруна. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=DhqEAKH3GY4> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>65</sup> Говорун К. Політичне богослов'я – лекція отця Кирила Говоруна. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=DhqEAKH3GY4> (дата звернення: 21.06.2024).

*моральній системі ціль виправдовує кошти. Є мета, є місія, і він заражає месіанством своє оточення і зокрема путіна»<sup>66</sup>.*

Чи можна оцінити ідеологію «русского міра» як ересь? Дати відповідь на це питання дозволяє Говоруни усвідомлення, що «русскій мір» є складним явищем, синтезом секулярної основи і теологічної форми. Лише завдячуючи секуляризації став можливим «російський світ» як ідеологія. Він наповнив ідеологічний вакуум росії православною ідеологією. Хоча насправді це імітація<sup>67</sup>. На думку Говоруна, ми можемо засуджувати «русскій мір» як ересь, принаймні її зовнішню частину, тому, що ця ідеологія деструктивно впливає на свідомість людей в росії. Бо росіяни сприймають цю доктрину як істинну переважно тому, що вона освячена авторитетом церкви. Вони бачать, що їм пропонують не просто політичну доктрину про владу держави, а те, що має в собі трансцендентну складову, що говорить про глобальне протистояння Добра і Зла. І в цьому є магічний ефект впливу цієї ідеології. Тому, завданням політичної теології є аналіз і розчаклування «русского міра», позбавлення його впливу на свідомість людей як постмодерної релігійно-політичної ересі<sup>68</sup>.

До якого типу ересей відноситься «русскій мір»? У свій час Іринеем були описані ересі тринітарно-христологічні, які засудили Вселенські собори (вони входять у загальний γένος ересей). Головною рисою загального роду всіх ересей є те, що вони зводять якусь перешкоду на шляху людини до Бога. Класичні ересі IV – VII століть безперечно споруджували такі перешкоди. Але перешкоди можуть бути не лише тріадологічного чи христологічного характеру. Вони можуть мати соціо-політичний характер. Зокрема, підміна теології ідеологією, а Христа – «катехоном» є еретичним рішенням ВРНС. Тобто, «Наказ» проповідує вчення, яке не є того ж виду (είδος), що аріанство, але входить до більш загального роду (γένος) ересей. Це вчення поділяє той самий вид, наприклад, з фашизмом чи нацизмом. Останні теж, хоч і говорили про Бога і навіть нібито захищали Його від атеїзму, насправді відводили людей від Нього. Саме таким чином можна пояснити те, що на Константинопольському соборі 1872 р. філетизм був осуджений саме як

<sup>66</sup> Говорун К. «Эта идея всосала в себя и Кирилла и Путина»: архимандрит Кирил Говорун о роли российского патриарха в войне. URL: <https://my.ua/news/cluster/2024-03-25-tsia-ideia-vsmoktala-v-sebe-i-kirila-i-putina-arkhimandrit-kirilo-govorun-pro-rol-rosiiskogo-patriarkha-u-viini/bcf8ece0-e8c1-3ba7-9d81-87f165854d13> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>67</sup> Говорун К. Метафізика російсько-української війни. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MAUviNb5qfM> (дата звернення: 21.06.2024)

<sup>68</sup> Говорун К. Зустріч з Софійським братством і розмова про російський світ. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=NqSSHkMOZg8> (дата звернення: 21.06.2024).

єресь. Він «входить у вигляд соціо-політичних єресей», зокрема до них можна віднести і «русскій мір»<sup>69</sup>.

У той же час для Говоруна, хоча мова опису «русского міра» як єресі є легітимною, вона не є абсолютною і винятковою. Цей феномен можна описувати не лише теологічною, але й політичною, соціологічною та іншими мовами. Опис «русского міра» теологічною мовою може допомогти зруйнувати магію риторики патріарха Кірила, який зачарував російський народ маніпулюванням псевдо-релігійними поняттями. І слово «єресь» тут може стати своєрідним осиковим кілком<sup>70</sup>.

**Висновки.** На завершення варто сказати: хоча очевидно, що головним завданням ідеології «русского міра» є раціоналізація військового вторгнення в Україну, але ми не знаємо до кінця, що відбувається в росії<sup>71</sup>. Ця ідеологія оформлюється прямо в нас на очах. Парадоксальність тут у тому, що росіяни не помічають дивності і штучності цього нарративу. Для пояснення ефекту нарративної сліпоти Говорун приводить метафору «камери обскура», коли спостерігачі дивляться на світ з темної кімнати, але ми їх не бачимо<sup>72</sup>. Так само, ми бачимо прояви цієї ідеології назовні, бачимо, як вона суперечить християнству та загальноприйнятим нормам моралі і права, але ми не до кінця розуміємо, що керує її носіями. Так само росіяни бачать світ очима ідеології «русского міра», але не здатні побачити події за межами цього нарративу. Якщо ти в нарративі «русского міра», то сприймаєш усі його суперечності, як очевидні та необхідні, і, щоб виявити ці суперечності, необхідно вийти за межі нарративу, що можливо для людей, які не потрапляють під його магічну дію.

Отже, ми розглянули політичну чи публічну теологію Кирила Говоруна. Ця нова для православ'я дисципліна займається критичним осмисленням проблем взаємодії політичного та релігійного. Зокрема, з'ясуванням взаємодії церкви та держави, суспільства, нації та аналізу ролі православ'я у формуванні сучасних політичних ідеологій. Одним із завдань політичної теології є аналіз і критика політичних ідеологій. Говорун виявляє націоналізм, антисемітизм та фундаменталізм як форми політичних ідеологій і піддає їх критиці як неортодоксальних єресей. Говорун розглядає усі політичні ідеології як викривлення чи видозміни теологій. Богослов здійснює аналіз теології війни РПЦ у світлі аналізу ідеологій як квазі-теологій та квазі-політичних релігій.

<sup>69</sup> Cyril Hovorun. Телеграм Говоруна. 13.04.24

<sup>70</sup> Cyril Hovorun. Телеграм Говоруна. 13.04.24

<sup>71</sup> Говорун К. Метафізика російсько-української війни. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MAUviNbSsfM> (дата звернення: 21.06.2024).

<sup>72</sup> Говорун К. Метафізика російсько-української війни. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MAUviNbSsfM> (дата звернення: 21.06.2024).

Головним об'єктом критики стає у Говоруна ідеологія «руського міра», що в своєму формуванні пройшла чотири етапи – від ідеї поширення демократії в Росії до формування політичної релігії війни. Говорун розглядає «руський мір» як квазі-теологію і одночасно політичну ідеологію. Як ідеологія «руський мір» є світським, секулярним і політичним явищем, що з'єднався з релігією. Фактично «руський мір» це симбіоз релігійної та політичної складової. Говорун акцентує, що суть цього явища є секулярною, антирелігійною, але зовні вона сформульована як теологічна доктрина. Теологія тут є обгорткою – епіфеноменом, а явище політичної секулярності є самим феноменом. Тому «руський мір» є квазі-теологічним феноменом і взірцем політичного фундаменталізму. З огляду на сказане, видається актуальним продовженням дослідження тематики публічної теології і в середовищі інших представників сучасного православного богослов'я України.

### Список джерел і літератури:

1. Говорун К. Засади політичної теології в українському контексті. 6 09 2014. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/26782-zasadi-politichnoyi-teologiyi-v-ukrayinskomu-konteksti.html> (дата звернення: 21.06.2024)
2. Говорун К. Зустріч з Софійським братством і розмова про російський світ. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=NqSSHkMOZg8> (дата звернення: 21.06.2024)
3. Говорун К. Метафізика російсько-української війни. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MAUviNb5qfM> (дата звернення: 21.06.2024)
4. Говорун К. Політичне богослов'я – лекція отця Кирила Говоруна. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=DhqEAKH3GY4> (дата звернення: 21.06.2024)
5. Говорун К. «Політична релігія» УПЦ МП зашкодила церкві. URL: <https://www.holosameriky.com/a/politychna-relihija-upts-mp-zashkodyla/4255930.html> (дата звернення: 21.06.2024)
6. Говорун К. Політичне православ'я. Пер. з англ. О. Панича. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2019. 152 с.
7. Говорун К. Релігійні війни Путіна – лекція у Варшавському університеті. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=trLNiweJU48> (дата звернення: 21.06.2024)
8. Говорун К. Російська церква стає нацистською. URL: <https://euromaidanpress.com/2024/04/06/russian-church-stirs-echoes-of-nazism-in-decree-declaring-ukraine-war-holy/> (дата звернення: 21.06.2024)
9. Говорун К. Українська публічна теологія. К.: Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості, ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. – 144 с. URL: [https://www.academia.edu/33431480/Hovorun\\_Ukrainian\\_Public\\_Theology](https://www.academia.edu/33431480/Hovorun_Ukrainian_Public_Theology) (дата звернення: 21.06.2024)

10. *Говорун К.* «Эта идея всосала в себя и Кирилла и Путина»: архимандрит Кирилл Говорун о роли российского патриарха в войне. URL: <https://my.ua/news/cluster/2024-03-25-tsia-ideia-vsmoktala-v-sebe-i-kirila-i-putina-arkhimandrit-kirilo-govorun-pro-rol-rosiiskogo-patriarkha-u-viini/bcf8ece0-e8c1-3ba7-9d81-87f165854d13> (дата звернення: 21.06.2024)
11. *Горшков В.* Проблема співвідношення церковного та національного у працях архимандрита Кирила (Говоруна). Практична філософія. № 4 – 2019 (№ 74). С. 127 – 137. URL: [https://www.academia.edu/41768342/The\\_Problem\\_of\\_Correlation\\_of\\_Church\\_and\\_National\\_in\\_the\\_writings\\_of\\_Archimandrite\\_Cyril\\_Novorun](https://www.academia.edu/41768342/The_Problem_of_Correlation_of_Church_and_National_in_the_writings_of_Archimandrite_Cyril_Novorun) (дата звернення: 21.06.2024)
12. Декларація православних богословів світу про “руській мір”. Березень 16, 2022. URL: <https://www.ethos.org.ua/deklaracziya-pro-russkij-myr/> (дата звернення: 21.06.2024)
13. *Казанова Х.* «Ідеологія «руській мір» – це політична теологія». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Fbi7TJp-Vok> (дата звернення: 21.06.2024)
14. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / *За заг. ред. Л. Филипович, О. Горкуша.* Київ: «Самміт-Книга», 2014. 656 с.
15. Політична Теологія. URL: <https://politteo.online/> (дата звернення: 21.06.2024)
16. *Подорожній Ю.* Українська православна політична теологія Г. Коваленко і Б. Огульчанського. Філософія та політологія в контексті сучасної культури, 2017, 6 (21), с. 76-85. URL: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP/article/view/938/1070> (дата звернення: 21.06.2024)
17. *Сурувка В.* Теологія Майдану. URL: <https://www.verbum.com.ua/05/2019/political-theology/theology-of-maidan/> (дата звернення: 21.06.2024)
18. *Cyрил Novorun.* Телеграм Говоруна.
19. *Чаплицін С.* Політична теологія. 4 05 2012. URL: [https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian\\_zmi/16128-politichna-teologiya.html](https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/16128-politichna-teologiya.html) (дата звернення: 21.06.2024)
20. *Daniel Bell,* The End of an Ideology: on the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties, (NewYork: Collier, 1962), 400.
21. *Novorun C.* Fundamentalism – the Russian case. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=o9HjerizRI4&t=800s> (дата звернення: 21.06.2024)
22. *Novorun C.* Deus ex Machina of the War in Ukraine. URL: [https://www.academia.edu/117238068/Deus\\_ex\\_Machina\\_of\\_the\\_War\\_in\\_Ukraine](https://www.academia.edu/117238068/Deus_ex_Machina_of_the_War_in_Ukraine)
23. On the Evolution of the Russian World Doctrine. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=plj-ZqbRyVY> (дата звернення: 21.06.2024)
24. Russian Church and Ukrainian War. URL: [https://www.academia.edu/84589887/Russian\\_Church\\_and\\_Ukrainian\\_War&nav\\_from=65434484-a447-4ca8-baf6-273daebaca89&rw\\_pos=0](https://www.academia.edu/84589887/Russian_Church_and_Ukrainian_War&nav_from=65434484-a447-4ca8-baf6-273daebaca89&rw_pos=0) (дата звернення: 21.06.2024)
25. *Schmitt C.* Teologia polityczna i inne pisma, tłum. M.A. Cichocki, Kraków 2000. 316 s.

## References:

1. Hovorun K. (2014). Zasady politychnoi teolohii v ukrainskomu konteksti. 6 09 2014. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovyia/26782-zasady-politychnoyi-teologiyi-v-ukrayinskomu-konteksti.html> (Hovorun K. Fundamentals of Political Theology in the Ukrainian Context) [in Ukrainian].
2. Hovorun K. (2024). Zustrich z Sofiyskym bratstvom i rozmova pro rosiyskyi svit. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=NqSSHkMOZg8> (Hovorun, K. Meeting with the Sophia Brotherhood and talking about the Russian world) [in Ukrainian].
3. Hovorun K. (2024). Metafizyka rosiysko-ukraïnskoï viyny. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MAUviNb5qfM> (Hovorun K. Metaphysics of the Russian-Ukrainian war) [in Ukrainian].
4. Hovorun K. (2024). Politychne bohoslovia – lektsiia otsia Kyryla Hovoruna. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=DhqEAKH3GY4> (Hovorun K. Political theology – a lecture by Father Kirill Hovorun) [in Ukrainian].
5. Hovorun K. (2018). «Politychna relihiia» UPTs MP zashkodyla tserkvi. URL: <https://www.holosameryky.com/a/politychna-relihiia-upts-mp-zashkodyla/4255930.html> (Hovorun K. “Political Religion” of the UOC-MP has harmed the church) [in Ukrainian].
6. Hovorun K. (2019) Politychne pravoslavia. Per. z anh. O. Panycha. K.: DUKh I LITERA. (Hovorun K. Political Orthodoxy. Translated from English by O. Panych. Kyiv) [in Ukrainian].
7. Hovorun K. (2023). Relihiini viiny Putina – lektsiia u Varshavskomu universyteti. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=trLNiweJU48> (Hovorun K. Putin’s Religious Wars – a lecture at the University of Warsaw) [in Ukrainian].
8. Hovorun K. (2024) Rosiiska tserkva staie natsystskoiu. URL: <https://euromaidanpress.com/2024/04/06/russian-church-stirs-echoes-of-nazism-in-decree-declaring-ukraine-war-holy/> (Hovorun K. The Russian Church is becoming Nazi) [in Ukrainian].
9. Hovorun K. (2017) Ukrainska publiczna teolohiia. K.: Vidkrytyi Pravoslavnyi Universytet Sviatoi Sofii-Premudrosti, DUKh I LITERA. URL: [https://www.academia.edu/33431480/Hovorun\\_Ukrainian\\_Public\\_Theology](https://www.academia.edu/33431480/Hovorun_Ukrainian_Public_Theology) (Hovorun K. Ukrainian public theology. Kyiv) [in Ukrainian].
10. Hovorun K. (2024). «Jeta ideja vsosala v sebja i Kirilla i Putina»: arhimandrit Kirill Hovorun o roli rosiyskogo patriarha v vojne. URL: <https://my.ua/news/cluster/2024-03-25-tsia-ideia-vsmoktala-v-sebe-i-kirila-i-putina-arkhimandrit-kirilo-govorun-pro-rol-rosiyskogo-patriarkha-u-viini/bcf8ece0-e8c1-3ba7-9d81-87f165854d13> (Hovorun K. “This idea sucked in both Kirill and Putin”: Archimandrite Kirill Hovorun on the role of the Russian Patriarch in the war) [in Russian].
11. Horshkov V. (2019). Problema spivvidnoshennia tserkovnoho ta natsionalnoho u pratsiakh arkhimandryta Kyryla (Hovoruna). Praktychna filosofii. № 4 (№ 74). URL: [https://www.academia.edu/41768342/The\\_Problem\\_of\\_Correlation\\_of](https://www.academia.edu/41768342/The_Problem_of_Correlation_of)

- Church\_and\_National\_in\_the\_writings\_of\_Archimandrite\_Cyril\_Hovorun\_ (Horshkov V. The Problem of the Correlation of the Church and the National in the Works of Archimandrite Cyril (Hovorun). Practical Philosophy. № 4 (№ 74) [in Ukrainian].
12. Deklaratsiia pravoslavnykh bohosloviv svitu pro "russkii mir" (Berezen 16, 2022). URL: <https://www.ethos.org.ua/deklaracziya-pro-russkij-myr/> (Declaration of Orthodox Theologians of the World on the "Russian World") [in Ukrainian].
  13. *Kazanova Kh.* (2023). «Ideolohiia «russkii mir» – tse politychna teolohiia». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Fbi7TJp-Vok> (Casanova, H. "The ideology of the Russian World is a political theology") [in Ukrainian].
  14. Maidan i Tserkva (2014). Khronika podii ta ekspertna otsinka / *Za zah. red. L. Fylypovych, O. Horkusha.* Kyiv: «Sammit-Knyha» (Maidan and the Church. Chronicle of Events and Expert Assessment / Edited by L. Filipovych, O. Horkush. Kyiv) [in Ukrainian].
  15. Politychna Teolohiia. URL: <https://politteo.online/> (Political Theology) [in Ukrainian].
  16. *Podorozhnii Yu.* (2017). Ukrainska pravoslavna politychna teolohiia H. Kovalenko i B. Ohulchanskoho. Filosofii ta politolohiia v konteksti suchasnoi kultury, 6 (21). URL: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP/article/view/938/1070> (Podorozhnii Yu. Ukrainian Orthodox Political Theology of H. Kovalenko and B. Ogulchansky. Philosophy and Political Science in the Context of Modern Culture, 6 (21)) [in Ukrainian].
  17. *Suruvka V.* (2019). Teolohiia Maidanu. URL: <https://www.verbum.com.ua/05/2019/political-theology/theology-of-maidan/> (Suruvka V. Theology of the Maidan) [in Ukrainian].
  18. *Cyril Hovorun.* Telehram Hovoruna (Cyril Hovorun. Hovorun's telegram) [in Ukrainian].
  19. *Chaplyhin S.* (2012). Politychna teolohiia. 4 05 2012. URL: [https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian\\_zmi/16128-politichna-teologiya.html](https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/16128-politichna-teologiya.html) (Chaplygin S. Political theology) [in Ukrainian].
  20. *Daniel Bell* (1962). The End of an Ideology: on the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties. NewYork: Collier [in English].
  21. *Hovorun C.* Fundamentalism – the Russian case. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=o9HjerizRI4&t=800s> [in English].
  22. *Hovorun C.* (2023). Deus ex Machina of the War in Ukraine. URL: [https://www.academia.edu/117238068/Deus\\_ex\\_Machina\\_of\\_the\\_War\\_in\\_Ukraine](https://www.academia.edu/117238068/Deus_ex_Machina_of_the_War_in_Ukraine) [in English].
  23. On the Evolution of the Russian World Doctrine. (2023). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=plj-ZqbRyVY> [in English].
  24. Russian Church and Ukrainian War. (2022). URL: [https://www.academia.edu/84589887/Russian\\_Church\\_and\\_Ukrainian\\_War&nav\\_from=65434484-a447-4ca8-baf6-273daebaca89&rw\\_pos=0](https://www.academia.edu/84589887/Russian_Church_and_Ukrainian_War&nav_from=65434484-a447-4ca8-baf6-273daebaca89&rw_pos=0) [in English].
  25. *Schmitt C.* (2000). Teologia polityczna i inne pisma, tłum. M.A. Cichocki, Kraków [in Polish].

# «Наука», «релігія», «віра», «богослів'я» у проблемному вимірі співіснування наукового і релігійного: термінологічні пояснення

Всеволод Сміх

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2024-12-154>

*Анотація.* Аналізуючи терміни «наука» і «релігія» розуміємо, що використовуючи їх на площині співвіднесення наукового і релігійного, виникає певний асоціативний ряд згаданих термінів. Так, у межах порушеної проблематики, вживаючи термін «наука», часто маються на увазі також такі поняття як «розум», «раціональність», «наукове пізнання», «наукове знання» тощо. Використовуючи термін «релігія», знову-таки у межах проблематики співвіднесення наукового і релігійного, нерідко вживають поняття «віра», «богослів'я», «теологія» тощо вважаючи їх синонімічними або і тотожними. У статті висвітлюються термінологічні дефініції понять «наука» та «релігія» з акцентуванням уваги на виявленні відмінностей поняття «наука» від понять, «наукового пізнання», «наукового знання» тощо; відповідно виявляється також і нетотожність поняття «релігія», таким поняттям як «віра», «богослів'я», «теологія» тощо задля уникнення нерелевантного інформаційного наповнення згаданих термінів.

*Ключові слова:* наука, наукове пізнання, наукове знання, релігія, віра, богослів'я, теологія.

*Постановка наукової проблеми.* Проблема співіснування науки і релігії супроводжує людство протягом всього часу його існування. І наука, і релігія зазнали кардинальних метаморфоз, що відображається в незбагнених диференціаціях наукових дисциплін і неймовірній кількості нових релігійних вірувань та деномінацій. Оминаючи статистичні дані, необхідно зауважити, що такий стан речей безумовно впливає на взаємовідношення понять науки і релігії. Окрім очевидного поділу згаданих термінів, вони також набули найрізноманітніших конотацій, асоціативний ряд кожного із них наповнився переконаннями, які важко назвати достовірними чи бодай прийнятними

визначеннями того чи іншого вживаного терміну. З'явилася певна необхідність установаження меж для розуміння тих чи тих слововживань. У нашому випадку, термінами, які потребують конкретного визначення в конкретних умовах, є, з одного боку, поняття «науки», «раціональності», «наукового пізнання», «наукового знання», з іншого – «релігії», «віри», «богослів'я», «теології» тощо. Багатозначність цих слів необхідно звузити до їхнього зрозумілого використання в словосполученні «наука і релігія», для чіткішого розуміння способу вживання найбільш адаптивного поняття, коли мова йде про їхнє співвідношення, у чому і є актуальність порушеної теми.

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** Зважаючи на пропоновану тематику, одним із основних джерел дослідження будуть словники сучасної лінгвістики, «Православна енциклопедія» тощо, оскільки стаття стосується термінологічних пояснень, але, враховуючи специфіку висвітлюваних понять, наша увага буде прикута також і до інших тлумачень, які належать або святоотцівській спадщині, де у поясненнях присутнє необхідне для нас глибоке смислове навантаження, або сучасним філософам і богословам. Порушена тематика висвітлюється в працях святителя Луки (Войно-Ясенецького), Климента Олександрійського, святителя Григорія Палами, Євагрія Понтійського, преподобного Максима Сповідника, святителя Григорія Богослова та ін. До її вирішення долучилися також і науковці сучасності, такі як Колодний Анатолій, Нестерук Олексій, Кримський Сергій, дяк. Андрій Кураєв, Джон Х. Брук, Ієн Барбур та ін.

**Метою статті** є визначення термінів «наука» і «релігія» та близьких за значенням до них понять, таких як «наукове пізнання», «наукове знання», «віра», «богослів'я», «теологія», для уникнення нерелевантного інформаційного наповнення згаданих термінів у сфері їхнього застосування на площині співвіднесення наукового і релігійного дискурсу.

Досягненню мети передуватиме виконання таких **завдань**:

- проаналізувати джерела, де висвітлюються дані поняття або порушується згадана проблематика;
- проаналізувати наявні та раніше пропоновані визначення термінів «наука» та «релігія» та інших близьких за змістом понять, таких, як «наукове пізнання», «наукове знання», «раціональність», «віра», «богослів'я», «теологія» тощо;
- виявити і показати визначення згаданих понять як для їх застосування в контексті розгляду проблематики співвіднесення науки і релігії, так і поза пропонованим контекстом.

**Виклад основного матеріалу.** Існує багато визначень релігії, котрі можна вважати прийнятними в залежності від виокремлюваних аспектів. Філософський енциклопедичний словник пропонує досить влучне визна-

чення цього поняття, а саме: «Релігія (від лат. *religio* – побожність) – духовний феномен, який виражає віру людини в існування надприродного Начала і є для неї засобом спілкування з ним та входження в його світ»<sup>1</sup>, проте і його необхідно доповнити. Традиційно релігія пов'язана із віруваннями й доктринами, моральними цінностями та формами поклоніння і, вживаючи цей термін в контексті науки і релігії, ми матимемо на увазі загальний огляд релігійного погляду на світ. Нас цікавлять не стільки роздуми про множинність релігійних конфесій, різноманіття доктринальних переконань, плюралістичність богословських теологуменів чи догматичну істину (за винятком, коли це необхідно та доцільно), скільки аналіз загального релігійного погляду на Всесвіт у контексті його раціональності й можливості діалогу з науковими дисциплінами, теоріями, твердженнями та дискусіями із секулярним світоглядом або наукою. Зважаючи на це, термін «релігія» можна розуміти як складну систему поглядів та переконань, які становлять світогляд, філософію або спосіб і, що важливіше, досвід життя, враховуючи аспекти відмінності культурної роботи, наукової чи об'єктивно просвітницької від релігійної, яка має своєю метою контакт із надприродним духовним світом, з одного боку, з іншого – подолання смерті<sup>2</sup>. Предмет таких релігійних переконань стосується природи реальності (того, що існує, природи Всесвіту), особистості людини (її природи й особи), Бога (Його природи й іпостасей), моралі й політики (переконання про гідне життя, про найкращий спосіб влаштування суспільства; баланс між загальним благом, індивідуальною волею та свободою особистості).

Релігія пов'язана із віруванням/вірою. Вірування виступають корелятом способу життя людини і мають вплив на її вибір. Вони мають вираження в різноманітних ритуалах, богослужбових практиках і ґрунтуються на вірі та переконанні в існуванні сакральної, трансцендентної, невидимої реальності. «Віра», за визначенням філософського енциклопедичного словника, є терміном

*«для позначення особливого екзистенційного, духовного акту людської життєдіяльності, який не визначається лише практичними, емпіричними чи теоретичними засадами його своєрідності, змісту, основ і критеріїв; одна з найважливіших специфічних здатностей людини сприймати належне як суще, бажане як дійсне, майбутнє як сучасне»<sup>3</sup>.*

<sup>1</sup> Колодний А. Релігія. Філософський енциклопедичний словник. В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. К.: Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України: Абрис, 2002. С. 545.

<sup>2</sup> Кураев А., диак. Школьное богословие. Краматорск: Тираж, 2009. 418 с.

<sup>3</sup> Філософський енциклопедичний словник. В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ: Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України: Абрис, 2002. С. 92.

Релігійний світогляд також передбачає віру в Бога чи Якусь Вищу Істоту, Яка є творцем усього живого і неживого, «видимого і невидимого»<sup>4</sup>, віру в потойбічне життя й кінцеву мету людини – обоження. «Віра в надприродне або трансцендентне»<sup>5</sup>, властива релігійному світогляду, але віра, як така, має місце і в науці й виражається, наприклад, у переконанні універсальності законів фізики, або в переконанні реальності досліджуваного: «Щоб займатися наукою, людина повинна вірити хоча б в реальність того, що вона збирається досліджувати»<sup>6</sup>. Якщо в II ст. християнський апологет Климент Олександрійський стверджував:

*«Коли хтось скаже, що знання можна раціонально довести, то ми нагадаємо йому, що першопочаткові принципи жодному поясненню не піддаються»<sup>7</sup>,*

то у XX ст. усвідомлення цього було ретрансльовано Куртом Геделем у його теоремах про неповноту<sup>8</sup>, у яких стверджується, що

*«жодна формальна система (яка вважається несуперечливою і достатньо потужною, щоб формалізувати елементарну арифметику) не може виразити засоби для доведення власної несуперечливості. Інакше кажучи, жодна формальна система не може довести свою власну несуперечливість»<sup>9</sup>.*

Релігія також окреслює можливість комунікації з Богом у молитві, як стверджує святий Лука: «Релігія – це спілкування з Богом (воз'єднання). Релігія як переживання дуже складна. Цим безпосереднім і специфічним переживанням, яке уможливорює спілкування з Богом, – є молитва»<sup>10</sup>. Віра і релігійний досвід формують основу релігійного знання, яке формалізується в богослів'ї. Філософський енциклопедичний словник фіксує терміни «богослів'я» і «теологія» з однаковим значенням, а саме:

<sup>4</sup> Службник. Перша частина. К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2011. С. 122.

<sup>5</sup> Колодний А. Релігія. Філософський енциклопедичний словник. В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ: Інститут філософії ім. Григорія Сковороди НАН України: Абрис, 2002. С. 545.

<sup>6</sup> Нестерук А. В. Логос і космос: Богословие, наука и православное предание. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 88.

<sup>7</sup> Климент Александрийский. Строматы. Подгот. Е. В. Афонасин. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2003. Т. 1 (Книги 1 - 3). С. 268.

<sup>8</sup> Gödel K. Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I. Monatshefte für Mathematik und Physik. 1931. Vol. 38. P. 173–198.

<sup>9</sup> Agazzi E. Gödel's Impact on the Philosophy of Mathematics. Identity? Metaphysical Approach: Proceedings of the IIP Conference (2017, Zadar). Munster, 2021. P. 1.

<sup>10</sup> Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Наука и религия. Дух, душа и тело. М.: Феникс, 2001. С. 12.

«(грецьк. Θεός – Бог і λόγος – вчення) – розроблена певною конфесією система обґрунтування і захисту свого розуміння надприродної сутності – Бога, істинності своєї догматики, канонів і богослужбової практики. Так, системи богослів'я різних християнських конфесій відрізняються, насамперед, комплексом дисциплін та їхнім цільовим призначенням»<sup>11</sup>.

Проте зауважує: «Історично так склалося, що термін «богослів'я» вживається на означення богословської теорії православ'я, а термін «теологія» – католицизму, протестантизму та ін.»<sup>12</sup>. В англійській мові, яка отримала в Україні статус однієї з мов міжнародного спілкування, що, у свою чергу, унормовує особливості її застосування також у сферах освіти, ці поняття означаються практично завжди одним словом – *theology*, що є не зовсім коректно. Автентичним або релевантним, на нашу думку, може бути споріднене слово – «*divinity*»<sup>13</sup>, яке позначає саме «богослів'я». Необхідно вказати, що відмінності між термінами існують не лише на історичному чи лінгвістичному рівнях, а й на якісному. Не вдаючись до скрупульозних дефініцій даного терміну (їх можна віднайти в працях Климента Олександрійського, преподобного Максима Сповідника, Христоса Яннараса, Володимира Лоського, Каліста Уера та ін.), виокремимо найсуттєвіше. Контрастним визначенням «богослів'я» у Климента Олександрійського є вислів Євагрія Понтійського (345–399 рр.), який називає богослів'я молитвою: «Якщо ти богослов, то молитимешся істинно, якщо ти істинно молишся, то ти – богослов»<sup>14</sup>. Тут йдеться про істинну, як предмет богословської рефлексії, що досяжна лише через особисту, безпосередню в ній участь через молитву як складову живого досвіду істини, який лише в ній і можливий. Богослів'я неможливе без очищення (*katharsis*), про яке говорить апостол Матфей: «Блаженні чисті серцем, бо вони Бога побачать» (Мф. 5: 8). В іншому місці Євагрій пише: «Молитва – це бесіда розуму з Богом»<sup>15</sup>, що показує глибину і складність терміну «богослів'я», тобто «богослів'я» є богоспілкуванням. Преподобний Максим Сповідник доповнює, що «богослів'я – це остання

<sup>11</sup> Колодний А. Богослів'я. Філософський енциклопедичний словник. В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ: Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України: Абрис, 2002. С. 60.

<sup>12</sup> Колодний А. Богослів'я. Філософський енциклопедичний словник. В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ: Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України: Абрис, 2002. С. 60.

<sup>13</sup> Дейко М., Дейко В., Дейко А. Українсько-англійський і англійсько-український словник широкого вжитку: в 4 т. Австралія-Англія: Видавництво «Рідна Мова», 1979. Т. 2. С. 118.

<sup>14</sup> Творения аввы Евагрия: аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1994. С. 83.

<sup>15</sup> Творения аввы Евагрия: аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1994. С. 78.

найвища стадія духовної досконалості, яку може досягнути людина, завершення християнського досвіду, обоження». Він розуміє цей досвід, як літургічне предстояння людини перед Богом у створеному світі, та як результат такої «вселенської літургії», людина отримує «від Бога благодать спілкування з Ним, тобто бачення Пресвятої Трійці – богослів'я»<sup>16</sup>. Христос Яннарас концептуалізує це поняття, стверджуючи, що

*«... у Православній Церкві та в Переданні, богослів'я має зовсім інше значення, ніж те, що трактується сьогодні. Це Божий дар, плід внутрішньої чистоти християнського духовного життя. Богослів'я отожднюється із баченням Бога, із безпосереднім баченням особистого Бога, з особистим досвідом преображення творіння нествореною благодаттю». Таким чином, продовжує він, богослів'я – це не «теорія світу чи метафізична система», а «вираження та формулювання церковного досвіду, <...> не інтелектуальна дисципліна, а досвідна участь, спілкування»<sup>17</sup>.*

Такого стану богослів'я або життя в богослів'ї досягти очевидно не просто, тому св. Григорій Палама допускає, «що ті, хто не мав безпосереднього досвіду Бога, але довіряє святим, також можуть вважатися істинними богословами, але значно нижчого рівня»<sup>18</sup>. Це може означати, що для того, щоб стати хоча б таким богословом, потрібно наполегливо досліджувати свято-отцівську літературу та, за словом апостола Іоана, досліджувати Писання (Ін. 5: 39) і пам'ятати золоте правило св. Григорія Богослова: ми повинні богословствувати «за способом рибалок, а не Арістотеля»<sup>19</sup>.

Саме таким виявляється контекст, коли отці Церкви вживали термін «теологія», надаючи йому есхатологічного значення, значення богослів'я. Терміни «богослів'я» і «теологія» відсутні у Священному Писанні. Апологети II ст. критично ставилися до поняття теології, оскільки вважали його одним із таких, які описували і вводили в контекст язичницьких богів. Християнськими якостями «теологію» було наділено і акцептовано Оригеном і Климентом Олександрійським. Філософ Юрій Вестель, окреслюючи значення терміна «теологія», стверджує, що

<sup>16</sup> Цит. за: Нестерук А. В. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 45.

<sup>17</sup> Цит. за: Уер К. Уер К. Богословська освіта у Письмі та у святих отців. URL: <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/45027418-107f-4f18-ba90-df5a10587c6c/content>

<sup>18</sup> Цит. за: Нестерук А. В. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 47.

<sup>19</sup> Цит. за: Уер К. Уер К. Богословська освіта у Письмі та у святих отців. URL: <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/45027418-107f-4f18-ba90-df5a10587c6c/content>

*«у грецькій дохристиянській (і навіть деінде ранньохристиянській) літературі теологією називали вчення про богів, а теологами – поетів, що розповідали про богів, як Гомер, Гесіод»<sup>20</sup>*

та Піндара (522/518 до Р.Х. – 443/438 до Р.Х.), який описуючи здобутки людини, стверджує: «Всі засоби досягнень смертних походять від богів. Завдяки богам люди мудрі, мужні та красномовні»<sup>21</sup>. В Арістотеля «теологія» тотожна з філософією «як вчення про першопрчину»<sup>22</sup>, а неоплатонік Прокл називав теологією вчення про вищі роди буття (генади), які він іменував «богами і числами»<sup>23</sup>. Така ретроспектива поняття теології допоможе зрозуміти його певну інертність, яке з огляду на етимологію покликане говорити про Бога, проте оперує дескриптивним оперативно-технічним інструментарієм.

*«Теологія» описує теоретичний або вербальний конструкт Церкви, історичний момент утворення форми Літургійного життя християнина. Тобто умовно можна сказати, що «є велике богослів'я» ((англ. «divinity»)) – Сміх В.), а є мале богослів'я ((англ. «theology»)) – Сміх В.), яке досліджує велике – це і є теологія. Теологія систематизує, кодифікує, тексти Писання, з'ясовує приємство, генезу, зв'язки з історичним і культурним контекстом тощо»<sup>24</sup>.*

Інакше кажучи, «теологія» формулює словесний конструкт вчення, позбавлений будь-яких зобов'язань, тоді як «богослів'я» закликає людину до реалізації життя Церкви – життя в Бозі.

Намагаючись дати визначення поняттю «наука» (асоціативний ряд цього поняття, у випадку його застосування в контексті співвіднесення науки і релігії, можуть доповнювати такі терміни як «наукове знання», «об'єктивне знання», проте в ширшому сенсі зводити їх до поняття «наука» буде помилкою), варто зазначити, що наука за природою не є світоглядом

<sup>20</sup> Вестель Ю. Теологія як наука і предмет викладання: на шляху до концепції світської теологічної освіти в Україні. URL: <https://www.religion.in.ua/main/daycomment/11403-teologiya-yak-nauka-i-predmet-%20vikladannya-na-shlyaxu-do-koncepciyi-svitskoyi-teologichnoyi-%20osviti-v-ukrayini.%20html>

<sup>21</sup> Pindari carmina cum fragmentis, wyd. Alexander Turyn, Krakow: Academia Polona Litterarum et Scientiarum, 1948. S. 76.

<sup>22</sup> Колодний А. Богослів'я. Філософський енциклопедичний словник. В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. К.: Інститут філ-ії ім. Григорія Сковороди НАН України: Абрис, 2002. С. 60.

<sup>23</sup> Прокл. Першооснови теології. Читанка з філософії. К.: Довіра, 1992. Т.1: Філософія стародавнього світу. С. 201–204.

<sup>24</sup> Хондзинский П., прот. «У нас нет права на ошибку». URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4964845.html>

або життєвою філософією і, не охоплюючи таких масштабів, є способом вивчення одного з аспектів реальності, а саме – зовнішнього, матеріального світу. Важко уявити людину, яка живе згідно з науковим методом або шукає в науці поради, морально-духовних орієнтирів для, приміром, виховання дітей. У 1998 році Американське Фізичне Товариство запропонувало виробити визначення науки, з яким погодилася би більшість науковців. Після кількох формулювань проект було припинено через відсутність згоди. Найбільш прийнятне визначення описало науку як *«дисциплінований пошук із метою розуміння природи у всіх її аспектах ... що вимагає відкритого і повного обміну ідеями і даними <...> та скептичного ставлення до власних результатів»*<sup>25</sup>. Наголошувалося, що результати повинні мати можливість бути відтвореними, модифікованими або сфальсифікованими незалежними спостерігачами, а вчені цінують інші, альтернативні способи розуміння природи, якщо ці альтернативи претендують на статус наукових теорій, вони повинні відповідати показаним далі принципам. Філософський енциклопедичний словник дає таке визначення:

*«Наука – соціально-значуща сфера людської діяльності, що спрямована на виробництво та систематизацію знань про закономірності дійсного засобами теоретичного обґрунтування та емпіричного випробування і перевірки пізнавальних результатів для розкриття їх об'єктивного змісту (істинності, достовірності, інтерсуб'єктивності)»*<sup>26</sup>.

А свт. Лука підкреслює, що *«Наука – це система, тобто не випадковий набір знань, вибудоване, впорядковане співвіднесення. Воно досягається класифікацією, тобто розподілом однорідних даних за групами і узагальненнями – тобто встановленням тих загальних формул і законів, яким підкоряється природа. Наукова діяльність рухається ... Цей процес в науці є децю динамічним: він проходить через запитання, шукання, сумніви, припущення, які врешті можуть виявитись і хибними»*<sup>27</sup>.

Можна доповнити, що наука – це особливий метод або комплекс методів для вивчення фізичної сфери чи видимої реальності, яка стосується всього,

<sup>25</sup> Macilwain C. Physicists seek definition of «science». Nature 392, 849 (1998). URL: <https://doi.org/10.1038/31758>

<sup>26</sup> Кримський С. Наука. Філософський енциклопедичний словник. В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ: Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України: Абрис, 2002. С. 410.

<sup>27</sup> Лука (Войно-Ясенецький), свт. Наука и религия. Дух, душа и тело. М.: Феникс, 2001. С. 11.

що має фізичні властивості, складається з матерії (атомів) та енергії; таким чином, вона включає в себе фізичний Всесвіт і все, що має в ньому фізичну природу. Науковий метод вивчення фізичної сфери – це емпіричний метод, який передбачає проведення спостережень, збір фактів і даних, а також проведення експериментів із використанням найсучасніших доступних технологій. Науковий метод також передбачає формування гіпотез, теорій і тлумачень для пояснення різноманітних явищ та їхню подальшу верифікацію. Потрібно також зауважити значний стрибок у дослідженнях фізичної сфери, що призводить до чергової диференціації науки на нові дисципліни (піддисципліни), предметом яких стають уже певні галузі тієї чи іншої дисципліни з чітко визначеним вектором дослідження.

Термін «наука», у контексті співвіднесення науки й релігії, як було зазначено, часто ототожнюється з такими поняттями як: «раціональність», «наукове пізнання», «наукове знання» тощо. Проте ці терміни мають власне смислове навантаження і повинні розрізнятися. «Науковим пізнанням» є певна організованість та цілеспрямованість у процесі досягнення відповідної мети. Тобто,

*«ознакою наукового пізнання є його системність, високий рівень організованості. Певна внутрішня організація властива пізнанню людини у всіх його проявах та різновидах. <...> Характерною ознакою пізнання в науці є його озброєність спеціальними засобами. З одного боку, це вся різноманітність матеріального оснащення дослідницького пошуку – наукові інструменти, прилади, устаткування, матеріали тощо; з іншого ж – не менше розмаїття логіко-методологічних засобів: поняттєво-категоріальний та концептуальний апарат усіх галузей науки, будь-які мовні структури і символика, гіпотези, теорії, методи і т. ін.»<sup>28</sup>.*

«Науковим знанням» відповідно є результат процесу пізнання в науці, його продуктом. Р. Бхаскар, якого сьогодні в англо-американській філософії називають основоположником філософії критичного реалізму, стверджує, що «знання є соціальним продуктом, виробленим за допомогою попередніх соціальних даних; але ці об'єкти, з яких у соціальній діяльності науки виробляється знання, існують і діють цілком незалежно від людей»<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Семенюк Е. Філософія сучасної науки і техніки: підручник. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2017. С. 8–9.

<sup>29</sup> Bhaskar R. A Realist Theory of Science. URL: [https://uberty.org/wp-content/uploads/2015/09/Roy\\_Bhaskar\\_A\\_Realist\\_Theory\\_of\\_Science.pdf](https://uberty.org/wp-content/uploads/2015/09/Roy_Bhaskar_A_Realist_Theory_of_Science.pdf)

**Висновки.** Отже, критично осмисливши та проаналізувавши джерела, можемо спостерігати певні формулювання тих чи інших термінів, які можуть бути співвіднесені в контексті взаємовідношення науки і релігії. Трюїзмом виявляється те, що наука була і залишається актуальною для людства, втім результати наукових досліджень не завжди мають вирішальне значення в інших не менш актуальних світоглядних питаннях, що зумовлює контакт науки і релігії. У сучасному світі віруюча людина не може ігнорувати роботу вчених, що має реверсивний ефект – людина науки не може ігнорувати релігійний контекст поставлених досліджень. Науковець повинен розуміти, що результати його досліджень поширюватимуться на всі сфери діяльності людини і матимуть наслідки для ширших питань, які перебувають за межами науки (приміром, наукове обґрунтування Великого вибуху неминуче порушує його каузальні аспекти, тобто чому/навіщо він стався? Це знаходиться поза науковою верифікацією), і секулярність чи атеїстичність деяких вчених не є аргументом для применшення важливості дискусії або діалогу між наукою і релігією.

«Наука» і «релігія» – поняття, які в контексті співіснування науки і релігії можна застосовувати за умови отримання їх дефініцій та встановлення їхніх чітких меж. Наука – сфера діяльності, спрямована досліджувати об'єктивну, видиму реальність, тоді як релігія прагне подолати межі видимого. Природничі науки і релігія, безперечно, є двома великими поглядами на світ. Наука намагається зрозуміти природу матеріального світу, його походження і закони, які у ньому панують. Релігія шукає сенс його життя, виходить за межі матеріального і ставить людину в контакт з нумінозним, тобто з тим, що перебуває за його межами. Віра і релігійний досвід виступають важливим фактором релігійного знання, яке формалізується в богослів'ї, в той час як «наукове знання» створюється формальними рамками законів і теорій, пов'язаних з емпіричною базою експериментів і спостережень. Чітке визначення природи і меж цих двох видів знання є фундаментальним для правильного встановлення взаємозв'язку між ними, проте з вищенаведеного ми бачимо важкість і навіть неможливість цілковитого усунення загальних тверджень про «науку» чи «релігію». Врешті ми не повинні забувати про те, що «наука» і «релігія» в жодному разі не є реальними феноменами або суб'єктами, які буквально можуть вступати в діалог. Це певні абстракції чи знаки, що позначають плюралізм особистостей, спільнот, інституцій, практик, а також ідей і теорій, що постійно перебувають у запитальному становищі для пошуку розуміння, які з них і коли потенційно придатні до взаємодіанні з подальшим окресленням діалогічної чи інтеграційної площини або ж усвідомленням неспроможності їхнього гармонійного співіснування.

## Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. В українському перекладі з паралельними місцями та додатками. Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1416 с.
2. Agazzi E. Gödel's Impact on the Philosophy of Mathematics. Identity? Metaphysical Approach: Proceedings of the IIP Conference (2017, Zadar). Munster, 2021. P. 1–22.
3. Bhaskar R. A Realist Theory of Science. URL: [https://uberty.org/wp-content/uploads/2015/09/Roy\\_Bhaskar\\_A\\_Realist\\_Theory\\_of\\_Science.pdf](https://uberty.org/wp-content/uploads/2015/09/Roy_Bhaskar_A_Realist_Theory_of_Science.pdf) (Дата звернення: 11.10.2023).
4. Gödel K. Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I. Monatshefte für Mathematik und Physik. 1931. Vol. 38. P. 173–198.
5. Macilwain C. Physicists seek definition of «science». Nature 392, 849 (1998). URL: <https://doi.org/10.1038/31758> (Дата звернення: 15.01.2024).
6. Pindari carmina cum fragmentis, wyd. Alexander Turyn, Krakow: Academia Polona Litterarum et Scientiarum, 1948. S. 76.
7. Вестель Ю. Теологія як наука і предмет викладання: на шляху до концепції світської теологічної освіти в Україні. URL: <https://www.religion.in.ua/main/daycomment/11403-teologiya-yak-nauka-i-predmet-%20vikladannya-na-shlyahu-do-konceptsiyi-svitckoyi-teologichnoyi-%20osviti-v-ukrayini.%20html> (Дата звернення: 16.01.2024).
8. Дейко М., Дейко В., Дейко А. Українсько-англійський і англійсько-український словник широкого вжитку: в 4 т. Австралія-Англія: Видавництво «Рідна Мова», 1979. Т. 2. 556 с.
9. Климент Александрійский. Строматы. Подгот. Е. В. Афонасин. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2003. Т. 1 (Книги 1-3). 544 с.
10. Колодний А. Богослів'я. Філософський енциклопедичний словник. В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ: Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України: Абрис, 2002. С. 60.
11. Колодний А. Релігія. Філософський енциклопедичний словник. В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ: Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України: Абрис, 2002. С. 545–546.
12. Кримський С. Наука. Філософський енциклопедичний словник. В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ: Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України: Абрис, 2002. С. 410–411.
13. Кураев А., диак. Школьное богословие. Краматорск: Тираж, 2009. 418 с.
14. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: СТСЛ, 2012. 586 с. Перевод монахини Магдалины (В. А. Рещиковой).
15. Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Наука и религия. Дух, душа и тело. Москва: Феникс, 2001. 320 с.

16. *Нестерук А. В.* Логос и космос: Богословие, наука и православное предание. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 443 с. (Серия «Богословие и наука»).
17. *Прокл.* Першооснови теології. Читанка з філософії. К.: Довіра, 1992. Т.1.: Філософія стародавнього світу. С. 201–204.
18. *Семенюк Е.* Філософія сучасної науки і техніки: підручник. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2017. 364 с.
19. Службеник. Перша частина. К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2011. 274 с.
20. Творения аввы Евагрия: аскетические и богословские трактаты. Москва: Мартис, 1994. 362 с.
21. *Уер К.* Богословська освіта у Письмі та у святих отців. URL: <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/45027418-107f-4f18-ba90-df5a10587c6c/content> (Дата звернення: 15.01.2024).
22. Філософський енциклопедичний словник. *В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін.* Київ: Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України: Абрис, 2002. 742 с.
23. *Хондзинский П., прот.* «У нас нет права на ошибку». URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4964845.html> (Дата звернення: 20.01.2024).

## References:

1. *Bibliia* (2004). Knyhy Sviashchenoho Pysannia Staroho ta Novoho Zavitu. V ukrainskomu perekladi z paralelnymu mistiamy ta dodatkamy. K.: Vydannia Kyivskoi Patriarkhii Ukrainkoi 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. *Agazzi E.* (2021). Gödel's Impact on the Philosophy of Mathematics. Identity? Metaphysical Approach: Proceedings of the IIP Conference. (pp. 1–12). Zadar [in English].
3. *Bhaskar R.* (2015). A Realist Theory of Science. Retrieved from: [https://uberty.org/wp-content/uploads/2015/09/Roy\\_Bhaskar\\_A\\_Realist\\_Theory\\_of\\_Science.pdf](https://uberty.org/wp-content/uploads/2015/09/Roy_Bhaskar_A_Realist_Theory_of_Science.pdf) [in English].
4. *Gödel K.* (1931). Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I. Monatshefte für Mathematik und Physik Vol. 38. P. 173–198 [in German].
5. *Macilwain C.* (1998). Physicists seek a definition of science. Retrieved from: <https://doi.org/10.1038/31758> [in English].
6. *Pindari carmina cum fragmentis.* wyd. Alexander Turyn. (1948). Krakow [in Latin].
7. *Vestel Yu.* (2011). Theology as a science and subject of teaching: on the way to the concept of secular theological education in Ukraine. Retrieved from: <https://www.religion.in.ua/main/daycomment/11403-teologiya-yak-nauka-i-predmet-%20vikladannya-na-shlyaxu-do-koncepciyi-svitskoyi-teologichnoyi-%20osviti-v-ukrayini.%20html> [in Ukrainian].

8. *Deiko M., Deiko V., Deiko A.* (1979). Ukrainian-English and English-Ukrainian dictionary of wide use: in 4 Vol. Avstraliia-Anhliia: Vydavnytstvo «Ridna Mova» [in Ukrainian].
9. *Klyment Aleksandryiskyi.* (2003). Stromaty [Stromaty]. Podhot. E. V. Afonasyu. SPb.: «Yzdatelstvo Oleha Abyshko». T. 1 (Knyhy 1-3) [in Russian].
10. *Kolodnyi A.* (2002). Bohoslivia [Theology]. Filsofskyi entsyklopedychnyi slovnyk. V. I. Shynkaruk (hol. redkol.). Kyiv: Instytut filosofii imeni Hryhoriia Skovorody NAN Ukrainy: Abrys [in Ukrainian].
11. *Kolodnyi A.* (2002). Relihiia [Religion]. Filsofskyi entsyklopedychnyi slovnyk. V. I. Shynkaruk (hol. redkol.). Kyiv: Instytut filosofii imeni Hryhoriia Skovorody NAN Ukrainy: Abrys [in Ukrainian].
12. *Krymskyi S.* (2002). Nauka. [Science]. Filsofskyi entsyklopedychnyi slovnyk. V. I. Shynkaruk (hol. redkol.). Kyiv: Instytut filosofii imeni Hryhoriia Skovorody NAN Ukrainy: Abrys [in Ukrainian].
13. *Kuraev A., deacon.* (2009). School theology. Kramatorsk [in Russian].
14. *Lossky V. N.* (2012). Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology. Sergiev Posad [in Russian].
15. *Luke (Voyno-Yasenetsky), svyatitel.* (2001). Science and Religion. Spirit, Soul and Body. Moskva [in Russian].
16. *Nesteruk A. V.* (2006). Logos and Cosmos: Theology, Science and Orthodox Tradition. Moskva [in Russian].
17. *Prokl.* Pershoosnovy teolohii. Chytanka z filosofii. Filosofia starodavnoho svitu. Kyiv [in Ukrainian].
18. *Semeniuk E.* (2017). Philosophy of modern science and technology: textbook. Lviv: Lvivskiy natsionalnyi universytet imeni Ivana Franka [in Ukrainian].
19. *Missal.* (2011). The first part. Kyiv [in Ukrainian].
20. *Tvoreniya avvy Evagriya: asketicheskiye i bogoslovskiy traktaty.* (1994). [The Works of Abba Evagrius: ascetic and theological treatises]. Moskva: Martis [in Russian].
21. *Ware K.* (2004). Theological Education in the Scriptures and the Holy Fathers. Retrieved from: <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/45027418-107f-4f18-ba90-df5a10587c6c/content> [in Ukrainian].
22. *Shynkaruk V. I. (hol. redkol.).* (2002). Filsofskyi entsyklopedychnyi slovnyk. Kyiv: Abrys [in Ukrainian].
23. *Khondzinsky P. priest.* (2017). «We have no right to make mistakes». Retrieved from: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4964845.html> [in Russian]



# Догматично-богослужбові особливості Ефіопської Православної Церкви Тевахедо як основа її сучасної самобутності. Частина I.

протоієрей Олександр Хорошко

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2024-12-155>

*Анотація.* У статті проаналізовано догматичні й богослужбові особливості Ефіопської Православної Церкви Тевахедо (ЕПЦТ), які є її унікальною богословською ідентичністю. Автор розглядає історичні витоки ЕПЦТ, що беруть початок з дохристиянського періоду, коли релігійна культура Ефіопії поєднувала язичницькі культури та юдейські вірування. Зокрема, підкреслено значення юдаїзму у формуванні унікальної релігійної ідентичності, що згодом сприяло прийняттю християнства. Увагу приділено легендарним історіям про царицю Савську та її сина Менеліка, які стали основою для ефіопської царської ідеології, що позиціонує народ із «істинним Ізраїлем». У ранньохристиянський період ЕПЦТ отримала християнську віру завдяки проповіді апостола Филипа, а також діяльності братів Фрументія та Едесія, які сприяли запровадженню християнства як державної релігії у IV ст. Подальший розвиток Церкви пов'язаний із діяльністю «дев'яти святих», які принесли антихалкідонську міафізитську традицію. Описано процес укріплення міафізитської ідентичності через переклади літургійних і богословських текстів. Стаття коротко висвітлює історичні виклики, які переживала ЕПЦТ, зокрема її ізоляцію від решти християнського світу після занепаду Аксумського царства, протистояння мусульманським завоюванням у XVI ст., а також опір католицькому місіонерському впливу. Придільено увагу періоду здобуття автокефалії у XX ст., коли ЕПЦТ остаточно відокремилася від Коптської Церкви та здобула патріарший статус. Описано сучасний період, що супроводжується новими випробуваннями, зокрема внутрішніми конфліктами та зовнішнім втручанням. Зазначено, що догматичне вчення ЕПЦТ вирізняється поєднанням олександрійської богословської школи, сирійських традицій та місцевих культурно-релігійних впливів. Автор, говорячи про христологічне вчення ЕПЦТ, вказує, що воно ґрунтується на концепції єдності божественної та людської природи Христа, що виражається через

терміни «акал» (іпостась) і «бахарей» (природа). Ці поняття уточнюють єдність двох природ у Христі, забезпечуючи збереження богословської точності. Розглянуто також вчення про обоження (теозис), яке тлумачиться як кінцева мета людського існування та шлях до відновлення гармонії з Богом. Це вчення тісно пов'язане з літургійною практикою Церкви, зокрема Євхаристією, яка стає засобом духовного преображення вірних. Особливе місце відведено шануванню Пресвятої Богородиці, яка в ЕПЦТ посідає ключову роль у духовному житті. Її возвеличують через багатство гімнографії, символізм старозавітних прообразів та численні свята. Підкреслено унікальність іконопису, що розвинувся за часів імператора Зара Якоба, який сприяв зміцненню традиції шанування Богородиці. Автор окреслює значення ЕПЦТ у контексті богословської науки, акцентуючи на її здатності поєднувати християнські ідеї з місцевою культурою. Вказано на важливість подальшого дослідження літургійних текстів, христологічної термінології та богословської традиції, яка відображає багатовікову історію Ефіопської Православної Церкви Тевахедо.

**Ключові слова:** Ефіопська Православна Церква, христологія, міафізитство, тевахедо, обоження, Богородиця, акал, бахарей, догматика, традиція.

**Постановка наукової проблеми.** Догматичні та богослужбові особливості Ефіопської Православної Церкви Тевахедо (ЕПЦТ) є унікальним феноменом у християнській традиції, який заслуговує на детальне дослідження. На відміну від інших православних церков, ЕПЦТ поєднує вплив олександрійського богослів'я, сирійських традицій і власних культурних елементів, що відображає її багатовікову ізоляцію та адаптацію до місцевих умов. Ця унікальність викликає значний інтерес у богословській науці, зокрема в аспекті христологічних формулювань, літургійної практики та етнокультурного синтезу.

**Актуальність проблеми** зумовлена кількома аспектами. По-перше, дослідження ЕПЦТ сприяє кращому розумінню різноманітності християнської традиції, її розвитку в умовах культурної та географічної ізоляції. По-друге, аналіз догматичного вчення ЕПЦТ, зокрема її міафізитської христології, є важливим для міжконфесійного діалогу, адже ця традиція має спільне коріння з іншими орієнтальними православними церквами, але зберігає самобутність. По-третє, вивчення літургійної спадщини ЕПЦТ може стати основою для осмислення ролі богослужіння у формуванні духовної ідентичності.

**Значення наукової проблеми** також полягає у висвітленні малодосліджених аспектів історії та богослів'я ЕПЦТ, зокрема її боротьби за автокефалію, протидії католицькому місіонерському впливу та збереження релігійних традицій у періоди соціальних потрясінь. Аналіз догматичних понять розкриває не лише богословські, але й культурні особливості, які роблять цю Церкву унікальною в християнському світі.

**Аналіз досліджень і публікацій** свідчить про те, що питання догматичних та богослужбових особливостей Ефіопської Православної Церкви Тевахедо є важливим напрямом у сучасному богослів'ї. Автор при написанні цієї статті спирався на дослідження вітчизняних і зарубіжних науковців, таких як: Кондратьєва І., Гебру Мебрату Кірос, Калум Самуельсон, Гетнет Тамен, А. Тефера, Ерміас Г. та ін., які займалися аналізом христологічного вчення, літургійних традицій, особливостей богословської термінології ЕПЦТ.

**Метою статті** є аналіз догматично-богослужбових особливостей Ефіопської Православної Церкви Тевахедо як основи її сучасної самобутності та богословської ідентичності.

Для досягнення мети поставлені такі завдання:

- узагальнити головні етапи розвитку та становлення Ефіопської Православної Церкви;
- висвітлити основні чинники, що вплинули на формування догматичного вчення та богослужбових традицій ЕПЦТ;
- окреслити сучасні виклики та можливості для подальшого розвитку ЕПЦТ.

**Виклад основного матеріалу.** Ефіопська Православна Церква Тевахедо, як і Коптська, Сиро-Яковитська, Вірменська та інші, належить до Орієнтальних Православних Церков і є однією з найдавніших християнських спільнот Африки. Її унікальність обумовлена тривалим і складним історичним шляхом, який охоплює як дохристиянські часи, так і період поширення християнства. Щоб зрозуміти витoki, становлення та розвиток цієї Церкви, необхідно звернути увагу на релігійно-культурний контекст дохристиянської епохи, що заклав основи для формування унікальної релігійної ідентичності ефіопського народу.

## **Витoki, становлення та розвиток Ефіопської Православної Церкви**

**Дохристиянська епоха.** Традиційна ефіопська історіографія свідчать про те, що до появи християнства на території Ефіопії одночасно співіснували язичницька та юдейська релігії. Поширеним у Ефіопії був культ змії, який, ймовірно, був запозичений із Персії. Також популярними серед давніх ефіопів були такі язичницькі божества, як: Алмука, Астарта (аналог Афродіти та Венери в грецькій та римській традиціях), Сін, Шамс, Зевс, Посейдон і Арес та ін. З розвитком ефіопської цивілізації ці божества отримали нові, місцеві імена: Махрем (Арес), Бахер (Посейдон), Сеам (Алмука)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Selassie S. The establishment of the Ethiopian Church. URL: <https://www.ethiopianorthodox.org/english/ethiopian/prechristian.html>

Однак поряд із язичницькими віруваннями значного поширення набув юдаїзм, що сприяв формуванню унікальної релігійної культури. Ефіопи переконані в тому, що між їхнім та ізраїльським народами існує багато тісних зв'язків. Одним із прикладів цього є згадка Йосифа Флавія в його творі «Юдейські старожитності», де він розповідає про ефіопку на ім'я Фарбіс, яка, за переказами, була першою дружиною Мойсея. Флавій зазначає, що в молоді роки Мойсей очолив єгипетське військо в кампанії проти ефіопів. Під час облоги ефіопської столиці принцеса Фарбіс, спостерігаючи за Мойсеєм, захопилася його мужністю та лідерськими якостями. Закохавшись у нього, вона послала своїх слуг із пропозицією шлюбу, обумовивши мир між сторонами. Мойсей прийняв пропозицію за умови, що місто буде передане під його владу. Фарбіс виконала цю умову, після чого Мойсей з нею одружився і згодом повернувся до Єгипту<sup>2</sup>.

Інший приклад пов'язаний із легендарною історією про царицю Савську<sup>3</sup>, що міститься у «Кебра Нагаст»<sup>4</sup>. Згідно з розповіддю цієї книги, савська (савейська/сабейська) цариця на ім'я Македа прибула до Єрусалима і, будучи враженою знанням та мудрістю Соломона, прийняла юдейську віру. Повернувшись із Єрусалима на батьківщину, цариця народжує сина Байна-Лехкема (Менеліка), якого і вважають засновником ефіопської династії. У віці 22 років Менелік вирушив до Єрусалима, де зустрівся з батьком Соломоном. Через деякий час Менелік повернувся на батьківщину в супроводі багатьох священників і вчителів Закону та привіз із Єрусалимського храму Ковчег Завіту. За свідченнями ефіопів, ця святиня сьогодні знаходиться в місті Аксумі (столиці Аксумського царства) у соборі Святої Діви Марії Сіонської. Після повернення сина цариця Македа зрікається престолу на користь Менеліка, який бл. 900 р. до Р.Х. запроваджує в країні юдаїзм як державну релігію<sup>5</sup>.

Згадана легенда про царицю Савську стала підґрунтям для ефіопської царської ідеології. Ефіопи, вважаючи себе «дітьми Ізраїлю», переконані, що успадкували від Ізраїлю право бути обраним народом Божим. Це відобра-

<sup>2</sup> *Йосиф Флавій*. Юдейські старожитності, II. 10.

<sup>3</sup> 3 Цар. 10: 1-13; 2 Пар. 9: 1-2; Мф. 12: 42; Лк. 11: 31.

<sup>4</sup> Кебра Нагаст (Слава царів) – національний епос Ефіопії XIV ст., що виник для обґрунтування законності захоплення царської влади Єкуно Амааком в Ефіопії у XIII ст. Ефіопські хр-ни вважають цей твір історично достовірним документом, який простежує походження ефіопських християнських монархів від царя Соломона і аж до 1974 р.

<sup>5</sup> *Tesfaye A.* The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church and its traditional theological education system. Handbook of Theological Education in Africa, edited by Isabel Apawo Phiri and Dietrich Werner. Pietermaritzburg : Cluster Publications, 2013. P. 283; Mikre-Sellassie G. A. The Bible and its Canon in the Ethiopian Orthodox Church. The Bible Translator, 44 (1), 1993. Pp. 112 – 113.

жає церковну концепцію «істинного Ізраїлю», згідно з якою християни стають його духовними нащадками, а Аксум – власником і хранителем Ковчегу Завіту. Відповідно, духовенство Аксуму вважали нащадками Аарона, а правителі претендували на роль царів Ізраїлю<sup>6</sup>.

Важливим підтвердженням тісного зв'язку між ізраїльською та ефіопською культурами є також численні глибоко вкорінені старозавітні приписи, що зберігаються в Ефіопській Церкві з найдавніших часів до сьогодні. Серед них – дотримання суботи, обрізання, розрізнення між чистими та нечистими тваринами у споживанні їжі, ритуальна чистота<sup>7</sup>.

Усе, сказане вище, не лише підкреслює багатогранність дохристиянської релігійної культури Ефіопії, а й засвідчує вплив юдейської традиції, яка згодом відіграла важливу роль у сприйнятті християнства. Таке тісне переплетення язичницьких і юдейських вірувань створило підґрунтя для прийняття християнства, що стало ключовим етапом у формуванні релігійної ідентичності ефіопського народу.

**Ранньохристиянський період.** Світло Христового вчення потрапляє до Ефіопії уже в I ст. після Р.Х. Так, свт. Іоан Золотоустий говорить про присутність ефіопів у Єрусалимі в день П'ятдесятниці<sup>8</sup>. Книга Діянъ святих апостолів (Діян. 8: 26 - 40) розповідає про ефіопського євнуха, якого хрестив апостол Филип. Ефіопська традиція стверджує, що цей євнух приніс християнську віру до Ефіопії в 34 р.<sup>9</sup> На історичних ефіопських землях могли проповідувати апостоли Матфей, Варфоломій та Андрій<sup>10</sup>. Однак це питання й досі залишається дискусійним<sup>11</sup>.

Не дивлячись на те, що зерна християнської віри були відомі в Ефіопії з апостольських часів, масова християнізація там розпочинається лише в IV ст. Найвідомішим свідченням про запровадження християнства серед ефіопів у цей період належить пресвітеру Руфину Аквілейському (340 – 410 рр.). У своїй «Церковній історії» Руфин розповідає про братів Фрументія та Едесія

<sup>6</sup> Див. про це – Christ in christian tradition. Volume two: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). Part Four: The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451 / Aloys Grillmeier SJ in collaboration with Theresia Hainthaler; translated by O. C. Dean. London: Mowbray, 1996. Pp. 337 – 339.

<sup>7</sup> Mikre-Sellassie G. A. The Bible and its Canon in the Ethiopian Orthodox Church... P. 113.

<sup>8</sup> Іоан Золотоустий, свт. Повне зібрання творінъ / Пер. укр. мовою доктора богослів'я прот. Михайла Маруська; під ред. Патріарха Філарета (Денисенка). К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2013. Т. XII. Кн. 1. С. 179.

<sup>9</sup> Євсевій Памфіл. Церковна історія, II. 13; Sellassie S. The establishment of the Ethiopian Church. URL: <https://www.ethiopianorthodox.org/english/ethiopian/prechristian.html>

<sup>10</sup> Сократ Схолостик. Церковна історія, I. 19.

<sup>11</sup> Sellassie S. The establishment of the Ethiopian Church. URL: <https://www.ethiopianorthodox.org/english/ethiopian/prechristian.html>

– двох молодих юнаків, які супроводжували свого вчителя Меропія в подорожі до Індії<sup>12</sup>. На зворотному шляху їхній корабель був атакований місцевими жителями, які, маючи ненависть до римлян, вбили Меропія та всю його команду. Фрументій та Едесій були врятовані і подаровані цареві Аксума<sup>13</sup>. Згодом вони здобули прихильність царя, який, побачивши в них розумних і освічених людей, довірив їм важливі посади при дворі<sup>14</sup>.

Після смерті царя його дружина благала братів залишитися і допомогти в управлінні царством до повноліття її сина Езани. Погодившись на прохання цариці, Фрументій та Едесій отримали повну довіру. Маючи свободу дій, Фрументій розшукав християн серед римських торговців, сприяв поширенню християнства серед місцевого населення, а згодом збудував церкву. Після того, як Езана досягнув повноліття і зміг керувати царством, братам дозволили покинути Аксум. Едесій повернувся додому в Тир, а Фрументій вирушив до Єгипту та зустрівся із святителем Афанасієм Олександрійським. Він доповів про ситуацію в Аксумі й попросив святителя призначити єпископа для продовження проповіді Євангелія в царстві. Вражений розповіддю, Афанасій рукоположив самого Фрументія на єпископа Аксумського, надавши йому повноваження для подальшого розповсюдження християнства в Ефіопії<sup>15</sup>.

Повернувшись до Аксума, єпископ Фрументій продовжує справу поширення християнства. Він хрестить правителів Езану (у хрещені Абреха) та Сезану (у хрещені Ацбеха) разом із їхнім двором, а близько 334 року християнство в Аксумському царстві стає вже офіційною релігією. Підтримка держави сприяла швидкому поширенню християнства в Ефіопії, що стало поворотним моментом в її історії. Ефіопи на знак вдячності нарекли свт. Фрументія «Абба Салама» («Отець Миру») і «Кассату Берхам» («той, хто відкрив світло»)<sup>16</sup>.

Про стан Ефіопської Церкви після Фрументія свідчень не збереглося. Хронологічні списки ефіопських єпископів повідомляють, що наступником Фрументія став єпископ Мина, який був за походження коптом. Саме

<sup>12</sup> «Індія» у творах грецьких і латинських авторів могла означати Східну Африку, Південну Аравію або Індійський субконтинент. Див. – *Seland E. Early Christianity in East Africa and Red Sea/Indian Ocean Commerce. African Archaeological Review. 31, 2014. P. 639.*

<sup>13</sup> Аксумське царство включало такі сучасні території, як: Еритрея, північ Ефіопії, значна частина Судану.

<sup>14</sup> *Руфин Аквілейський. Церковна історія, I. 9*

<sup>15</sup> *Єрмій Созомен. Церковна історія, II. 24.*

<sup>16</sup> *Selassie S. The establishment of the Ethiopian Church. URL: <https://www.ethiopianorthodox.org/english/ethiopian/prechristian.html>*

з цього часу і аж до середини ХХ ст. ефіопські митрополити призначалися виключно з числа коптів<sup>17</sup>.

Період розвитку та викликів. Наступний важливий період християнізації Ефіопії пов'язують з діяльністю «дев'яти святих», або «праведників», що прибули до Аксума на межі V і VI століть. Це були сирійські втікачі-монофізити, які зробили значний внесок у розвиток релігійного та культурного життя Ефіопії. Вони переклали на місцеву мову геез Священне Писання, а під назвою «Qerillos» (Кирило) були перекладені догматичні трактати та проповіді Отців Церкви, зокрема твори свт. Кирила Олександрійського. Збірка «Qerillos» стала основою для вчення Ефіопської Церкви. Також були перекладені «Аскетичні правила Пахомія» та «Житіє святого Антонія» свт. Афанасія Олександрійського, що до сьогодні користуються популярністю серед ефіопського духовенства. Саме завдяки діяльності цих «праведників» Ефіопська Церква приєдналася до антихалкідонського руху<sup>18</sup>.

Місіонерська діяльність «дев'яти святих» відбувалася під час правління царя Калеба (бл. 514 – 543 рр.), яке стало вершиною розвитку давньої ефіопської держави. У цей період значного прогресу досягли мистецтво, архітектура та економіка, а на монетах вперше з'являються написи мовою геез. Одним із найважливіших здобутків Калеба стала війна проти юдейського правителя Зу Нуваса в Південній Аравії, який у 523 р. підняв повстання проти ефіопської влади, жорстоко переслідував християн і нав'язував юдаїзм місцевому населенню. Завдяки успішній військовій кампанії Калеб не лише відновив контроль над цією територією, але й зміцнив позиції Аксума серед провідних політичних гравців Близького Сходу поряд із Візантією та Персією. Його діяльність закріпила за ним репутацію «захисника християнства». Після своїх перемог цар зрікся престолу й обрав шлях чернецтва. Калеб канонізований Ефіопською Церквою, а також визнаний святим у православній і католицькій Церквах як «блаженний Єлезвой, цар Ефіопський»<sup>19</sup>.

У подальші століття відбувається занепад Аксумського царства. Через напади персів у VII ст., а у згодом і арабів-мусульман, які у VIII ст. окупували ефіопське узбережжя, Аксумське царство втратило свої території в Південній Аравії. Зв'язок з Олександрією був перерваний, а Аксум став повністю відрізаним від решти християнського світу. Мусульманські правителі Єгипту ускладнювали отримання єпископів від Олександрійської Церкви, вимага-

<sup>17</sup> Там само.

<sup>18</sup> Christ in christian tradition. Volume two: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). Part Four: The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451... Рр. 302-303; Кондратьева І. Давні Східні Церкви: ідентифікація, історія, сучасність: монографія. К.: 2012. С. 401-402; Selassie S. The establishment of the Ethiopian Church...

<sup>19</sup> St. Caleb of Axum. URL: <https://www.saintarethasconfaternity.org/st-caleb>

ючи данини «у вигляді золота, слонової кістки або інших скарбів для коптських патріархів і мусульманської влади»<sup>20</sup>. Такий «темний» період в історії Ефіопії призвів до остаточного розпаду Аксумського царства в X ст. Падінням цього царства завершилась і рання історія Ефіопської Церкви<sup>21</sup>.

Занепад Аксума призвів до формування невеликих язичницьких королівств, таких як Годжам і Дамот. У XII ст. на їхній основі постала династія Загве, яка продовжила християнські традиції Аксума. Період Загве характеризується культурним відродженням, зокрема перекладами релігійних текстів і розвитком мистецтва, яке базувалося на аксумських традиціях. У цей період політичного впливу поступово набувають місцеві мусульмани, які займалися торгівлею. У кінці XII – на початку XIII ст. вони утворюють султанати на південному заході Ефіопії, зокрема Шоа, Аваш, Дебра-Герхан і Вальдія. Це призвело до ізоляції царства Загве та появи у 1270 р. Соломонової династії, заснованої Єкуно Амлаком (1270 – 1285 рр.). Ця династія спиралася на легендарне походження від царя Соломона та цариці Савської, що зміцнювало її легітимність. Царі соломонової династії активно протидіяли мусульманським султанатам, розташованим на півдні та сході, і розширювали кордони християнського царства. У XIV ст. вони домоглися стабілізації влади, запровадивши систему перехідних таборів для управління, що забезпечувало мобільність армії й ефективний контроль над територією. У цей період активного розвитку набуває чернецтво й освіта, що відігравали ключову роль у збереженні християнських традицій. Стародавні монастирі, започатковані «дев'ятьма святими», а також нові центри, такі як Дебре-Лібанос, стали осередками релігійної та інтелектуальної діяльності. Чернечі школи забезпечували навчання, яке охоплювало релігійні, літургичні та поетичні дисципліни, а також тлумачення біблійних текстів<sup>22</sup>.

Після правління Зара Якоба (1434 – 1468 рр.) та його наступника Баеди Мар'яма (1468 – 1478 рр.) ефіопське царство вступило в період політичної нестабільності. Неповнолітність наступних монархів призвела до тимчасового посилення влади придворних чиновників, які боролися за вплив і владу. Це викликало затяжні внутрішні конфлікти та громадянські війни, які тривали близько п'ятдесяти років. Унаслідок цього християнське військо ослабло, а система оборони кордонів занепадала, що спричинило зміну балансу сил між християнством та ісламом.

<sup>20</sup> *Gebru Mebratu Kiros*. Miaphysite Christology: An Ethiopian Perspective. Piscataway, NJ, USA: Gorgias Press, 2010. P. 26.

<sup>21</sup> *Кондратьєва І.* Давні Східні Церкви: ідентифікація, історія, сучасність..., с. 403; *Tesfaye A.* The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church and its traditional theological education system... P. 284.

<sup>22</sup> *Binns J.* The Orthodox Church of Ethiopia: a history. London: I. B. Tauris, 2017. P. 62, 64.

У XVI ст. мусульманський султанат Адал, підсилений Османською імперією, розпочав успішні військові кампанії проти християнської Ефіопії. Лідером мусульманських військ став імам Ахмед Грань (Шульга), який очолив масштабну кампанію зі знищення християнської культури у високогір'ї. Війська Граня руйнували церкви, грабували монастирі та примушували місцеве населення зрікатися християнської віри. Протягом п'ятнадцяти років середньовічна християнська спадщина Ефіопії зазнала нищівних втрат, а багато жителів окупованих територій змушені були прийняти іслам або загинути за свою віру<sup>23</sup>.

Після смерті Ахмеда Граня у 1543 році християнське царство знову відновило свої позиції завдяки військовій допомозі португальців. Однак контакти з Європою спричинили нові виклики. Португальські місіонери, зокрема єзуїти, намагалися підпорядкувати Ефіопську Православну Церкву Римському престолу. Їхні спроби впровадження змін, таких, як католицькі обряди, заміна літургійної мови з геез на латинь, перехрещування, викликали серйозний спротив серед ефіопів. Ці ініціативи були сприйняті як загроза традиціям Ефіопської Церкви, що призвело до вигнання єзуїтів у 1632 р. імператором Фасілідесом (1632 – 1667 рр.)<sup>24</sup>.

**Новий період (XIX – поч. XXI ст.).** У другій половині XIX ст. імператор Теодрос II (1855 – 1868 рр.) прагнув відновити єдність країни та Церкви. Він провів реформи, зокрема запровадив єдине віровчення «Тевахедо», що об'єднало християнське населення. Однак його спроби обмежити вплив Церкви на економіку та зменшити кількість священнослужителів викликали конфлікти з духовенством, що зрештою послабило його позиції<sup>25</sup>.

**На межі XIX і XX ст.** Ефіопська церква переживала період консолідації та місіонерської діяльності. Було проведено церковний собор у Бору Меда (область Волло), який остаточно поклав край богословським суперечкам та сприяв укріпленню православної віри. За підтримки імператора Менеліка II (1889 – 1913 рр.) Церква розгорнула масштабну місіонерську роботу в регіонах, які раніше були відрізані від християнського центру. Цей правитель також взяв курс на активну модернізацію країни, що дало можливість створення на місці царського військового табору постійної столиці Аддіс-Абеба, куди було перенесено і резиденцію митрополита<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Tadesse Tamerat. Persecution and religious controversies. URL: <https://www.ethiopianorthodox.org/english/ethiopian/perscution.html>

<sup>24</sup> Дет. про це – Ademe S. M., Ali M. Foreign intervention and legacies in the Ethiopian Orthodox Tewahido Church. URL: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC9981915/pdf/main.pdf>.

<sup>25</sup> Selassie S. The period of reorganization. URL: <https://www.ethiopianorthodox.org/english/ethiopian/perscution.html>

<sup>26</sup> Там само.

Зміцнення Ефіопської держави сприяло активному руху за церковну автокефалію. Так, після смерті в 1926 р. абуни Матфея Ефіопська Церква звернулася до коптського патріарха з проханням надати новому митрополиту право посвячувати єпископів. Після тривалих переговорів ефіопського уряду з представниками Коптської Церкви у 1929 р. був обраний абуна Кирил (останній єпископ-копт в Ефіопській Церкві) та прийнято рішення про хіротонії п'яти ефіопських ченців в єпископський сан для п'яти єпархій.

Суттєвий вплив на Ефіопську Церкву мала італійська окупація в 1935 – 1941 рр. Італійці намагалися розділити Церкву, щоб послабити її вплив як об'єднаної сили в ефіопському суспільстві, а також прагнули відокремити Ефіопську Церкву від Олександрійського патріархату. У відповідь на це коптський патріарх відлучив від Церкви священнослужителів, які співпрацювали з італійською владою.

Після звільнення Ефіопії в 1941 р. переговори між Ефіопською та Коптською Церквами були поновлені. Завдяки зусиллям імператора Хайле Селассіє (1930 – 1974 рр.) у 1948 р. Ефіопська Церква здобула право рукопокладати митрополита та єпископів з числа ефіопських монахів. Було обрано п'ять ченців для посвячення в єпископський сан, серед яких були майбутні патріархи абуна Василій (патріарх у 1959 – 1971 рр.) та абуна Феофіл (патріарх у 1971 – 1978 рр.)<sup>27</sup>.

У 1951 р. Собор кліру та мирян обрав ефіопським митрополитом абуну Василя, а в 1959 р., внаслідок потужного руху за автокефалію, коптський патріарх затвердив митрополита Василя першим патріархом Ефіопської Православної Церкви. Це завершило довгий період залежності від Коптської Церкви та стало новою епохою для Ефіопської. Паралельно Церква активно бере участь в екуменічному русі, встановлюючи контакти з іншими християнськими церквами. У 1948 р. вона приєдналася до Всесвітньої Ради Церков<sup>28</sup>.

Новий період випробувань для Ефіопської Церкви розпочався в 1974 році після приходу до влади прорадянської Тимчасової військово-адміністративної ради (Дерг), яку з 1977 року очолив полковник Менгісту Хайле Маріам (1977–1987 рр.). У період його правління, керуючись соціалістичними принципами та рекомендаціями радянських радників, в Ефіопії було розгорнуто репресії проти Церкви. У рамках антирелігійної політики було націоналізовано значні церковні землі та майно. Репресії супроводжувалися масовим тиском на священнослужителів; використовуючи залякування та

<sup>27</sup> Там само.

<sup>28</sup> Там само.

примус, багатьох змусили співпрацювати з режимом. Патріарх Феофіл, усунутий з посади в 1976 році, загинув у в'язниці в 1979 році<sup>29</sup>.

Після падіння соціалістичного режиму в травні 1991 року, співпраця деяких ієрархів із тоталітарною владою стала причиною їхньої відставки, зокрема й патріарха Меркурія, обраного в 1988 році. Згодом Меркурій заявив про примусовість зречення, що спричинило розкол у церкві. У 2013 році новим патріархом став Матіас (Матвій), а в 2018 році Церква об'єдналася, визнавши двох патріархів рівними за честю. У 2023 році спроба усунути патріарха Матіаса через альтернативний синод викликала кризу, що супроводжувалася насильством, протестами та звинуваченнями уряду у втручанні. Конфлікт частково вирішили угодою, досягнутою в лютому 2024 р.<sup>30</sup>

### Догматичне вчення

Догматичне вчення Ефіопської Православної Церкви вирізняється серед вчення інших християнських церков унікальним поєднанням олександрійської богословської традиції, сирійських впливів і глибоко вкорінених місцевих культурно-релігійних особливостей. Попри багатомісячну залежність від Коптської Церкви, ефіопська теологічна думка сформувала власну самобутню богословську систему, яка відображає її історичний шлях, географічну ізоляцію та синтез загальних християнських принципів із місцевими традиціями. Ця інтеграція підкреслює унікальний характер богослів'я Ефіопської Церкви, яке водночас зберігає зв'язок із загально-християнською спадщиною.

**Христологія.** Центральне місце в догматичному вченні ЕПЦТ займає христологія. Вона відображає унікальний підхід ефіопського богослів'я до осмислення таємниці втілення Другої Особи Пресвятої Трійці – Сина Божого. Ефіопська христологія є прикладом синтезу ранньохристиянського міафізитського вчення, адаптованого до місцевих культурних та історичних умов. Основу цього вчення становить олександрійська богословська традиція, яка наголошує на єдності божественної та людської природи в Ісусі Христі.

<sup>29</sup> *Haustein J. Navigating Political Revolutions: Ethiopia's Churches During and After the Mengistu Regime.* URL: [https://www.academia.edu/7092895/Navigating\\_Political\\_Revolutions\\_Ethiopian\\_Churches\\_During\\_and\\_After\\_the\\_Mengistu\\_Regime](https://www.academia.edu/7092895/Navigating_Political_Revolutions_Ethiopian_Churches_During_and_After_the_Mengistu_Regime)

<sup>30</sup> *Ethiopian Orthodox Church Excommunicated three subversive Archbishops.* URL: <https://borkena.com/2023/01/26/ethiopian-orthodox-church-excommunicated-three-subversive-archbishops/>; *Analysis: Shock, controversy rocks Ethiopian Orthodox Church after Bishops suspended for involving in "illegal appointment" threaten to split.* URL: <https://addisstandard.com/analysis-shock-controversy-rocks-ethiopian-orthodox-church-after-popes-suspended-for-involving-in-illegal-appointment-threaten-to-split/>

ЕПЦТ підкреслює, що божественна та людська природи Христа після втілення є нероздільними і незмішаними, утворюючи єдину природу («μία φύσις») відповідно до формули святителя Кирила Олександрійського «μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη»<sup>31</sup> («одна природа Бога Слова втілена»). Такий підхід відрізняється як від халкідонської формули про дві природи, так і від монофізитського вчення про домінування однієї природи.

Міафізитство в Ефіопії закріпилося завдяки діяльності антихалкідонських місіонерів – «дев'яти святих», які прибули до Аксумського царства наприкінці V століття. Вони переклали важливі літургійні й догматичні тексти на геез, що стало фундаментом національної богословської ідентичності ЕПЦТ. Важливий вплив також мали контакти із Сирійською Церквою та протистояння католицьким місіонерам у XVI столітті, що підкреслило вірність Церкви міафізитській традиції<sup>32</sup>.

Для ефіопської міафізитської христології характерна особлива богословська термінологія. Основними термінами ефіопської христології є «акал» і «бахарей», які розкривають унікальний підхід до пояснення єдності божественної і людської природи в Христі.

«Акал» (іпостась або особа) позначає єдину Особу Ісуса Христа, суб'єкта всіх дій божественної та людської природ. Цей термін близький до грецького ὑπόστασις, але наголошує на конкретності й неподільності особистої реальності. Акал підкреслює, що Христос – це одна Особа, яка діє і як Бог, і як людина.

Термін «акал» може вважатися еквівалентом грецького πρόσωπον. Однак, на відміну від πρόσωπον, який відображає зовнішній «спостережуваний характер» як прояв реальності, акал пов'язується з базовою структурою будь-якої особистої реальності. Акал у певному сенсі може бути аналогічним і грецькому терміну ὑπόστασις, оскільки останній, зазвичай, розуміється як конкретна реальність. Проте відмінність між ними полягає в неоднозначності терміна ὑπόστασις. Це означає, що акал (особа) завжди є конкретним, тоді як ὑπόστασις може означати як особу (конкретну реальність), так і існування (індивідуалізовану природу)<sup>33</sup>.

«Бахарей» (природа) стосується сутності або характеристик Христа. Цей термін описує як божественну, так і людську природи, які залишаються

<sup>31</sup> Формула «μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη» походить із листа Аполінарія Лаодикійського «До Йовіана» і спершу мала еретичне аполінарійське значення, але була переосмислена свт. Кирилом Олександрійським. Св. Кирило, вважаючи її твором свт. Афанасія Великого, використав формулу для утвердження єдності природи Христа і захисту терміну «Богородиця».

<sup>32</sup> Tadesse Tamerat. Persecution and religious controversies...

<sup>33</sup> Gebru Mebratu. Miaphysite Christology... P. 51 – 52.

незмінними, гармонійно співіснуючи в єдності. Наприклад, божественна природа Христа визначається як «неспроможна страждати», а людська – як стражденна та смертна. Ефіопські богослови наголошують, що «бахарей» не може існувати окремо від «акал», тому ці дві категорії завжди розглядаються у взаємозв'язку. Однак ці терміни мають чітке розмежування: «акал» відноситься до конкретної, відчутної реальності, тоді як «бахарей» є нематеріальною сутністю, яка існує в межах «акал». Таке розрізнення допомагає уникнути плутанини між поняттями природи й особи, що є центральним для міафізитської христології ЕПЦТ<sup>34</sup>.

Терміни «акал» і «бахарей» є ключовими у всіх христологічних дискусіях. Однак іноді використовуються терміни «хеллавіє», «кеваніє», «табайє», «гхетс» і «акканім», які є менш точними та можуть бути взаємозамінними з вищезгаданими, залежно від контексту<sup>35</sup>.

ЕПЦТ сповідує одну природу (бахарей) і одну іпостась (акал), але підкреслює, що це єднання (тевахедо) походить із двох природ. З'єднання цих природ відбулося без змішання, змін чи поділу, формуючи єдину складну іпостась Христа. Христос є єдиносущним із Отцем і Святим Духом у Своєму божестві та одночасно єдиносущним із людством у Своїй людській природі.

Церква також акцентує увагу на вченні про «*communicatio idiomatum*» (обмін властивостями), яке дозволяє приписувати властивості однієї природи іншій через Єдину Особу Христа. Це підкреслює, що Христос як Бог, прийнявши страждання і смерть, дарував спасіння людству, залишаючись водночас досконалим у Своєму божестві.

Таким чином, христологія ЕПЦТ є глибоко вкоріненою у ранньохристиянському богослів'ї, але водночас відображає унікальність ефіопського культурного й історичного контексту. Завдяки використанню власної термінології, таких понять, як «акал» і «бахарей», ЕПЦТ розвинула оригінальне вчення про таємницю єдності двох природ у Христі, що залишає її вірною міафізитській традиції.

**Обоження (теозис).** Тема обоження є центральною в ЕПЦТ та визначається як кінцева мета людського існування. В основі цього вчення лежить ідея, що Бог прагне відновити первісну цілісність і гармонію, втрачену через гріхопадіння, і привести людину до єднання з Ним.

На відміну від православної традиції, вчення ЕПЦТ про обоження не має строгої богословської структури, а зосереджується на особистому духовному досвіді та «живому» Богоспілкуванні. Формування цього вчення від-

<sup>34</sup> Там само. Рр. 47 – 51.

<sup>35</sup> Theodore (Stanway). The Ways of Ethiopian Christology. URL: [https://www.academia.edu/43929177/The\\_Ways\\_of\\_Ethiopian\\_Christology](https://www.academia.edu/43929177/The_Ways_of_Ethiopian_Christology)

булося під впливом сирійського та коптського богослів'я, а також унікальних традицій та культурних особливостей Ефіопії.

Центральним елементом обоження є боротьба з гріховністю та духовний ріст, які відображені в житійній літературі. Ефіопський Синаксарій містить численні життєписи святих, що ілюструють шлях до преображення та споглядання Бога через молитву, піст та інші духовні подвиги. Британський дослідник Калум Самуельсон наводить приклади трьох найбільш шанованих ефіопських святих – Яреда (VI ст.), Такла Гайманота (XIII ст.) та Габра Манфас Кедуса (XIV ст.), які яскраво ілюструють шлях людини до обоження<sup>36</sup>.

Преподобний Яред, учень і послідовник «дев'яти святих», відомий як автор ефіопської церковної музики, спостерігаючи за гусеницею, що постійно падала, поки не досягла вершини дерева, знаходив у цьому образ натхнення для боротьби з гріховними пристрастями. Успішна аскеза увінчалася для нього «піднесенням» до Небесного Єрусалима<sup>37</sup>.

Святий Такла Гайманот, відомий як «найяскравіша зірка ефіопського чернецтва», прославився своєю боротьбою з чаклунами та воскресінням мертвих. Живучи у вузькій келії, де кілки на стінах змушували його стояти нерухомо, після перелому стегна він продовжував молитися на одній нозі протягом семи років. За цей подвиг Господь удостоїв його таємничого видіння, обіцяючи йому місце в Царстві Небесному<sup>38</sup>.

Святий Габра Манфас Кедус, відомий як «зірка пустелі», згідно з давніми легендами, жив понад 500 років, мав здатність «літати» в повітрі і «розмовляти» з тваринами. За Ефіопським Синаксарієм, його часто відвідували ангели, і він мав особливі «зустрічі» зі Святою Трійцею<sup>39</sup>.

Тема обоження в ефіопській літургії представлена як «вічний план Бога» для людства, а також як мета втілення Господа Ісуса Христа. Під час літургії вірні з'єднуються з Богом через дію Святого Духа. Святий Дух відіграє ключову роль у євхаристійному богослужінні, освячуючи жертву і перетворюючи хліб і вино на істинні Тіло та Кров Христа, через які вірні отримують можливість обоження<sup>40</sup>.

Євхаристія є кульмінацією літургії і основним способом участі вірних у божественному житті, преображаючи людину, оскільки вона стає «учасником Божественної природи». Під час освячення Чаші священник просить

<sup>36</sup> Samuelson C. Theosis in the Ethiopian Tradition: A Preliminary Assessment... P. 56.

<sup>37</sup> Там само.

<sup>38</sup> Там само. Pp. 56 – 57.

<sup>39</sup> Там само.

<sup>40</sup> Dagmawi A. Theosis: Some ideas of Deification as reflected throughout the Ethiopic Divine Liturgy. URL: <https://journals.uco.es/cco/article/view/14701/13111>

Бога: «Молимо і благаємо Тебе, Людинолюбче, благослови цю чашу і наповни її чистою Кров'ю, щоб вона стала джерелом життя»<sup>41</sup>.

Головним аспектом обоження є синергія (συνεργία) – співпраця Божественної та людської волі. У контексті ефіопського богослов'я обоження – це процес, який вимагає активної участі вірянина в духовному житті, регулярних молитов, покаяння, смирення та відданості Богові<sup>42</sup>.

Вчення про обоження також наявне в тексті книги «Кебра Нагаст», де воно подається більше як генеалогічний, аніж онтологічний процес. У цій книзі показано зв'язок Соломона як предка Ісуса Христа з Менеліком, першим ефіопським царем, і передачею «перлини» – божественної спадщини, яка надає нащадкам Менеліка особливий статус родичів Христа<sup>43</sup>.

**Вчення про Пресвяту Богородицю (Θεοτοκολογία).** Пресвята Діва Марія займає виняткове місце у богослів'ї та духовному житті Ефіопської Православної Церкви. Її шанують як найчистішу, найсвятішу та найвеличнішу серед усіх створінь. Церква визнає її безгрішною та народженою без первородного гріха, що підкреслює її унікальну роль у спасінні людства. Іменування «Богородиця» (Theotokos) засвідчує її значення як тієї, через яку Бог з'явився у світі в людській природі.

Ефіопська Православна Церква визнає Непорочне Зачаття, а також Вознесіння Пресвятої Діви Марії з душею і тілом на небо. Після завершення земного життя вона, як заступниця перед Христом, молиться за людство до часу Страшного Суду. Її високий статус виражений численними титулами, такими, як «Богородиця», «Діва», «Цариця Небесна», «Заступниця Милосердя», що підкреслюють її богословське й духовне значення<sup>44</sup>.

Ім'я Діви Марії постійно згадується в молитвах, гімнах і анафорах Церкви. Зокрема, гімни «Weddase Maryam» («Похвала Марії») і «Arganona Dengel» («Орган Діви») возвеличують її як Матір Світла, Спасителя і Заступницю між Богом і людьми. У цих творах Вона описується через глибокі епітети, зокрема: «Ковчег Завіту», «Небесний Сіон», «Істинний Ковчег Божий», «Матір Господа», «Чиста серед чистих», «Дочка пророків», «Мати апостолів», «Врата світла». Ці найменування висвітлюють багатогранність її ролі у справі спасіння та втілення Божого задуму<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> The Liturgy of the Ethiopian Church... P. 11.

<sup>42</sup> Dagmawi A. Theosis...

<sup>43</sup> Про це див. у – Samuelson C. Theosis in the Ethiopian Tradition: A Preliminary Assessment... Pp. 58 – 59.

<sup>44</sup> Ermias H. The Place of St. Mary in the Orthodox Christianity of Ethiopia. URL: European Journal of Humanities and Social Sciences. No 3 (2), 2023. Pp. 70 – 71.

<sup>45</sup> Amsalu Tefera. Mariology in the E.O.T.C Tradition: Special Emphasis on Drsanä Səyon. URL: Journal of Ethiopian Church Studies, No.2 (August 2012). P. 80, 84.

Молитви до Марії, зокрема «Богородице Діво, радуйся», звучать на Літургії та звертаються до неї як до Заступниці перед Христом із проханням про прощення гріхів. Її вплив як Матері, яка благословляє та заступається, підкреслює виняткову благодать, надану їй Богом.

Богословський зміст шанування Пресвятої Богородиці пояснюється через біблійні образи та символи. Вона асоціюється з палаючим кущем Мойсея, драбиною Якова, золотим кадилом Аарона, коренем Ессея та іншими старозавітними прообразами, що підкреслюють її як духовний міст, через який Бог явив Себе світу.

Пресвята Богородиця є центральною постаттю багатьох свят і постів Ефіопської Православної Церкви. Щорічно її пам'ять відзначається у понад 30 святах, а також щомісяця 21-го числа. Особливо значущим є 15-денний піст у серпні, присвячений її Успінню та Вознесінню. До популярних свят належать її Різдво, Успіння, а також численні місцеві святкування<sup>46</sup>.

Історично значущою у справі шанування Богородиці є роль імператора Зара Якоба. Він не лише популяризував шанування Богородиці, але й запровадив численні свята на її честь, прирівнюючи їх до недільних днів. Імператор вимагав, щоб кожна церква мала окремий табот (священний ковчег), присвячений Діві Марії. У період його правління також розвинувся іконопис, що включав створення ікон за стародавніми традиціями, пов'язаними зі святим ап. Лукою<sup>47</sup>.

Богородиця є невід'ємною частиною духовного життя Ефіопської Церкви, яка визнає її Заступницею, Джерелом благословень і Захисницею свого народу. Її шанування глибоко проникло в повсякденне життя вірян, включаючи імена, назви місцевостей і храмів. Унікальним символом її шанування є знаменита церква «Марії Сіонської» в Аксумі, де, за переказами, зберігається Ковчег Завіту<sup>48</sup>.

**Висновки.** Ефіопська Православна Церква Тевахедо (ЕПЦТ) демонструє унікальний приклад адаптації християнського богослів'я до місцевих культурних, історичних та соціальних умов. Її догматичне вчення, зокрема христологія, вчення про обоження, шанування Пресвятої Богородиці, становлять важливу частину загальнохристиянської спадщини. Вплив дохристиянських традицій, здобутків сирійських і олександрійських богословських шкіл, а також багатовікова ізоляція Церкви сприяли формуванню самобутньої релігійної системи, яка залишила значний слід у духовній культурі Ефіопії.

<sup>46</sup> *Ermias H.* The Place of St. Mary in the Orthodox Christianity of Ethiopia... Pp. 71 – 72.

<sup>47</sup> *Amsalu Tefera.* Mariology in the E.O.T.C Tradition... P. 81, 83.

<sup>48</sup> *Ermias H.* The Place of St. Mary in the Orthodox Christianity of Ethiopia... Pp. 74 – 75.

Сучасний контекст відкриває нові можливості для дослідження богословської та культурної спадщини ЕПЦТ. Подальше вивчення її христологічної термінології, впливу соціально-політичних факторів на розвиток Церкви, а також роль у міжконфесійному діалозі дозволить глибше осмислити місце ЕПЦТ в християнському світі. Особливий інтерес становить аналіз ефіопських літургійних текстів, які розкривають унікальний зв'язок між богослужбовими практиками та догматичною основою.

### Список джерел і літератури:

1. *Ademe S. M., Ali M.* Foreign intervention and legacies in the Ethiopian Orthodox Tewahido Church. URL: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC9981915/pdf/main.pdf>
2. *Amsalu Tefera.* Mariology in the E.O.T.C Tradition: Special Emphasis on Drsanä Səyon. *Journal of Ethiopian Church Studies*, No.2 (August 2012). Pp. 71 – 95.
3. Analysis: Shock, controversy rocks Ethiopian Orthodox Church after Bishops suspended for involving in “illegal appointment” threaten to split. URL: <https://addisstandard.com/analysis-shock-controversy-rocks-ethiopian-orthodox-church-after-popes-suspended-for-involving-in-illegal-appointment-threaten-to-split/>
4. *Binns J.* The Orthodox Church of Ethiopia: a history. London: I. B. Tauris, 2017. xx, 297 p.
5. Christ in christian tradition. Volume two: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). Part Four: The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451 / Aloys Grillmeier SJ in collaboration with Theresia Hainthaler; translated by O. C. Dean. London: Mowbray, 1996. xxiv, 431 p.
6. *Dagmawi A.* Theosis: Some ideas of Deification as reflected throughout the Ethiopic Divine Liturgy. URL: <https://journals.uco.es/cco/article/view/14701/13111>
7. *Ermias H.* The Place of St. Mary in the Orthodox Christianity of Ethiopia. *European Journal of Humanities and Social Sciences*. No 3 (2), 2023. Pp. 69 – 78.
8. Ethiopian Orthodox Church Excommunicated three subversive Archbishops. URL: <https://borkena.com/2023/01/26/ethiopian-orthodox-church-excommunicated-three-subversive-archbishops/>
9. *Gebru Mebratu.* Miaphysite Christology: An Ethiopian Perspective. Piscataway, NJ, USA: Gorgias Press, 2010. X, 112 p.
10. *Haustein J.* Navigating Political Revolutions: Ethiopia's Churches During and After the Mengistu Regime. URL: [https://www.academia.edu/7092895/Navigating\\_Political\\_Revolutions\\_Ethiopias\\_Churches\\_During\\_After\\_the\\_Mengistu\\_Regime](https://www.academia.edu/7092895/Navigating_Political_Revolutions_Ethiopias_Churches_During_After_the_Mengistu_Regime)
11. *Іоан Золотоустий, свт.* Повне зібрання творинь / Пер. укр. мовою доктора богослів'я прот. Михайла Маруська; під ред. Патріарха Філарета (Денисенка). К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2013. Т. XII. кн. 1. 564, [1] с.

12. Кондратьєва І. Давні Східні Церкви: ідентифікація, історія, сучасність: монографія. К. : хххх, 2012. 496 с.
13. Mikre-Sellassie G. A. The Bible and its Canon in the Ethiopian Orthodox Church. *The Bible Translator*, 44 (1), 1993. Pp. 111 – 123.
14. Samuelson C. Theosis in the Ethiopian Tradition: A Preliminary Assessment. *Transformation*, 2023. Vol. 40 (1). Pp. 49 – 62.
15. Seland E. Early Christianity in East Africa and Red Sea/Indian Ocean Commerce. *African Archaeological Review*. 31, 2014. Pp. 637 – 647.
16. Selassie S. The establishment of the Ethiopian Church. URL: <https://www.ethiopianorthodox.org/english/ethiopian/prechristian.html>
17. Selassie S. The period of reorganization. URL: <https://www.ethiopianorthodox.org/english/ethiopian/persecution.html>
18. *St. Caleb of Axum*. URL: <https://www.saintarethasconfraternity.org/st-caleb>
19. Tadesse Tamerat. Persecution and religious controversies. URL: <https://www.ethiopianorthodox.org/english/ethiopian/persecution.html>
20. Tesfaye A. The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church and its traditional theological education system. *Handbook of Theological Education in Africa*, edited by Isabel Apawo Phiri and Dietrich Werner. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2013. Pp. 281 – 291.
21. *The Liturgy of the Ethiopian Church / Daoud M (ed.)*. Kingston, Jamaica: Ethiopian Orthodox Church, 1991. 185 p.
22. Theodore (Stanway). *The Ways of Ethiopian Christology*. URL: [https://www.academia.edu/43929177/The\\_Ways\\_of\\_Ethiopian\\_Christology](https://www.academia.edu/43929177/The_Ways_of_Ethiopian_Christology)

### References:

1. Ademe S. M., Ali M. Foreign intervention and legacies in the Ethiopian Orthodox Tewahido Church. URL: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC9981915/pdf/main.pdf> [in English].
2. Amsalu Tefera. (2012). Mariology in the E.O.T.C Tradition: Special Emphasis on Drsanä Səyon. *Journal of Ethiopian Church Studies*, 2(August) [in English].
3. Analysis: Shock, controversy rocks Ethiopian Orthodox Church after Bishops suspended for involving in “illegal appointment” threaten to split. URL: <https://addisstandard.com/a-shock-controversy-rocks-ethiopian-orthodox-church-after-popes-suspended-for-involving-in-illegalappointmentthreatento-split/> [in English].
4. Binns J. (2017). *The Orthodox Church of Ethiopia: A history*. London: I. B. Tauris [in English].
5. Grillmeier A. (1996). *Christ in Christian tradition. Volume two: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). Part Four: The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451* (O. C. Dean, Trans.). London: Mowbray [in English].
6. Dagmawi A. Theosis: Some ideas of Deification as reflected throughout the Ethiopic Divine Liturgy. URL: <https://journals.uco.es/cco/article/view/14701/13111> [in English].

7. *Ermias H.* (2023). The Place of St. Mary in the Orthodox Christianity of Ethiopia. *European Journal of Humanities and Social Sciences*, 3(2) [in English].
8. Ethiopian Orthodox Church Excommunicated three subversive Archbishops. URL: <https://borkena.com/2023/01/26/ethiopian-orthodox-church-excommunicated-three-subversive-archbishops/> [in English].
9. *Gebru M.* (2010). *Miaphysite Christology: An Ethiopian Perspective*. Piscataway, NJ: Gorgias Press [in English].
10. *Haustein J.* Navigating Political Revolutions: Ethiopia's Churches During and After the Mengistu Regime. URL: [https://www.academia.edu/7092895/Navigating\\_Political\\_Revolutions\\_Ethiopia's\\_Churches\\_During\\_and\\_After\\_the\\_Mengistu\\_Regime](https://www.academia.edu/7092895/Navigating_Political_Revolutions_Ethiopia's_Churches_During_and_After_the_Mengistu_Regime) [in English].
11. *Ioann Chrysostomos, St.* (2013). *Povne zibrannia tvorin / Per. ukr. movoiu doktora bohoslav'ia prot. Mykhajla Marusiaka; pid red. Patriarkha Filareta (Denysenka). K. : Vydavnychjy viddil UPTs KP. [Complete Collection of Works / Translated into Ukrainian by Doctor of Theology Archpriest Mykhailo Marusiak; edited by Patriarch Filaret (Denysenko)]. K : Publishing Department of the Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate* [in Ukrainian].
12. *Kondratieva I.* (2012). *Davni Skhidni Tserkvy: identyfikatsiia, istoriia, suchasnist: monohrafia* [Ancient Eastern Churches: identification, history, modernity: monograph]. K. [in Ukrainian].
13. *Mikre-Sellassie G. A.* (1993). The Bible and its Canon in the Ethiopian Orthodox Church. *The Bible Translator*, 44 (1) [in English].
14. *Samuelson C.* (2023). Theosis in the Ethiopian Tradition: A Preliminary Assessment. *Transformation*, 40 (1) [in English].
15. *Seland E.* (2014). Early Christianity in East Africa and Red Sea/Indian Ocean Commerce. *African Archaeological Review*, 31 [in English].
16. *Selassie S.* The establishment of the Ethiopian Church. URL: <https://www.ethiopianorthodox.org/english/ethiopian/prechristian.html> [in English].
17. *Selassie S.* The period of reorganization. URL: <https://www.ethiopianorthodox.org/english/ethiopian/perscution.html> [in English].
18. *St. Caleb of Axum.* URL: <https://www.saintarethasconfraternity.org/st-caleb> [in English].
19. *Tadesse T.* Persecution and religious controversies. URL: <https://www.ethiopianorthodox.org/english/ethiopian/perscution.html> [in English].
20. *Tesfaye A.* (2013). The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church and its traditional theological education system. *Handbook of Theological Education in Africa*, edited by Isabel Apawo Phiri and Dietrich Werner. Pietermaritzburg : Cluster Publications [in English].
21. *Daoud M. (ed.)*. (1991). *The Liturgy of the Ethiopian Church*. Kingston, Jamaica: Ethiopian Orthodox Church [in English].
22. *Theodore (Stanway)*. The Ways of Ethiopian Christology. URL: [https://www.academia.edu/43929177/The\\_Ways\\_of\\_Ethiopian\\_Christology](https://www.academia.edu/43929177/The_Ways_of_Ethiopian_Christology) [in English]



# Православна теологія сучасності: постановка проблеми та перспективні завдання

Геннадій Христокін

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2024-12-156>

*Анотація.* У статті здійснено дослідження проблеми ставлення православ'я до сучасності. Запропоновано концепт теології сучасності – богословського підходу в осмисленні специфіки, основних трендів, проблем та тенденцій сучасного світу. Концепт теології сучасності є сукупністю методів та підходів, які дозволяють здійснити оцінку сучасності засобами православної теології та віднайти її релігійний потенціал для актуалізації православної місії. У православ'ї існує два підходи до сучасності: критичний та конструктивний. Якщо перший закривається від світу і засуджує його новації, то другий, представлений документами Вселенського патріархату, розвиває відкритий підхід до сучасності як простору для місії Церкви. Цей підхід потребує подальшого поглиблення і деталізації. Аналіз існуючої ситуації виявляє, що місія Церкви проходить в часи нового геополітичного протистояння, осереддям якого стала Україна. У ширшому вимірі людство існує в глобальній медіареальності постсекулярного світу, коли повернення до релігії співпадає з усе більшим пануванням віртуальних технологій та штучного інтелекту. Розвиток ШІ в найближчий час змінить соціально-політичну та культурну реальність світу, яка вплине на буття Церкви. На часі створити повноцінну православну соціальну доктрину, у якій Церква запропонує осмислене бачення глобальних проблем людства. Церква покликана запропонувати світу продуману позицію щодо викликів інформаційно-технологічної цивілізації та проблем екології; формування політичних націй та соціальної справедливості; багатополярного світу та збройних агресій; конфлікту ліберальних та авторитарних режимів; економічного розвитку та нерівності; висловитися щодо проблем науково-технологічного розвитку й масової цифровізації; віртуалізації суспільних відносин й революції штучного інтелекту. На часі релігійна оцінка новітніх проблем і викликів пов'язаних з майбутнім людства. Лише акцент на вирішенні цих проблем дозволить переключити українську Церкву з акценту на конфлікті юрисдикцій до її внутрішніх змін. Перспективу подальших дослі-

джень ми бачимо в аналізі потенціалу таких змін та важливості оновлення українського православ'я.

**Ключові слова:** теологія сучасності, реформа православ'я, оновлення, традиція, традиціоналізм, постсекулярність.

**Постановка наукової проблеми.** Православ'я прийнято називати релігією традиціоналізму, для якої основним пріоритетом є збереження Переказу як взірця й осередя ортодоксії. При цьому традиціоналізм є підходом, який вбачає в Традиції ідеальне висловлювання віри, яке потрібно зберігати і до якого необхідно постійно звертатися. У цій парадигмі Традиція є чимось самоцінним, умовою і засобом збереження справжнього християнства, а традиціоналізм є адекватною формою та засобом осягнення і розкриття суті християнства. І справді, ставлення до сучасності в православ'ї не було однозначним. Достатньо часто відбувалася ідеалізація минулого, сучасність постає для православних переважно об'єктом критики. Натомість католики і протестанти в ХХ ст. ретельно працювали над створенням соціальних доктрин, у яких запропонували відповіді на актуальні проблеми сучасного світу. Саме тому значної актуальності набуває богословське осмислення сучасності та кола її проблем в українській перспективі.

Українська теологія наразі мало торкається осмислення актуальних завдань сучасного світу. Вона переважно акцентує увагу на історичних, канонічних чи літургійних аспектах буття Церкви або зосередилася на завданнях критики ідеології «руського міра» та відстоюванні/запереченні права юрисдикцій на існування. Така повістка дня не включає осмислення більш важливих і перспективних завдань і викликів сучасного світу та майбутнього. Але знання і розуміння сучасності та богословський аналіз її проблем дасть можливість вирішити внутрішні проблеми та відкриє перспективи для України та української Церкви.

**Аналіз досліджень проблеми.** Відкритими до сучасності та зацікавленими в осмисленні її проблем у православ'ї ХІХ ст. стали представники православної академічної теології та Київської православної ліберальної теології: О. Глаголев, П. Кудрявцев, Ф. Титов, В. Екземплярський, які звернули увагу на вирішення проблем взаємодії віри й розуму, релігії та науки, Традиції та історичного прогресу, зацікавилися питанням оновлення православ'я. Натомість традиціоналізм знайшов своє богословське обґрунтування в неопатристичі – парадигмі сучасної теології, авторами якої були: Г. Флоровський, В. Лоський, Ю. Попович, Д. Станілоае<sup>1</sup>. У межах неопатристичі оцінка сучасних проблем суспільства та культури здійснювалася переважно через ідею

<sup>1</sup> Христокін, Г. Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях.

повернення до Отців Церкви. Альтернативною видається позиція представників паризької школи теології: С. Булгакова, П. Євдокімова, М. Арсенєва, О. Шмемана, П. Вальєра та А. Аржаковського, які змогли вийти за межі вузького традиціоналізму та запропонували ідею відкритого православ'я, яку сьогодні особливо актуально використати в Україні.

Протягом ХХ ст. почали з'являтися видання, промовисті назви яких мали б розкрити тему ставлення православ'я до сучасності. Варто згадати праці Є. Спекторського «Християнство і культура» (1925), «Живе Передання. Православ'я в сучасності» (1937), С. Верховського «Православ'я і сучасність» (1953), «Православ'я в житті» (1953), Й. Мейєндорфа «Православ'я в сучасному світі» (1981) та «Православне свідцтво в сучасному світі» (1992), Г. Ходра «Християнство в плюралістичному світі» (1971), Папандреу Д. «Православ'я і світ» (1994). Загалом усі автори відзначають загрози крайнього традиціоналізму, пропонують нові прочитання окремих богословських питань, наголошують на необхідності осучаснювати Традицію, закликають шукати нову мову для її осмислення. Проте про сучасність як спеціальну богословську проблему вони не говорять.

Варто звернути увагу на видання «Православне богослов'я та Захід у ХХ ст. Історія Зустрічі» (2004). Колектив авторів зосереджується на аналізі діалогу православних теологів, які перебували в еміграції, з провідною католицькою думкою початку ХХ ст. Тут наголошується на продуктивності глибоких екуменічних зв'язках західних теологів та православних богословів-емігрантів. Створення проєктів сучасної християнської культури виступало важливим надзавданням для них. Такі теологи, як: С. Булгаков, В. Зеньковський, М. Бердяєв, Г. Федотов, І. Ільїн – писали тексти, у яких доводили необхідність інтегрувати сучасну культуру та Церкву, між якими існує глибокий розрив. Методологічно вони виходили з розмежування культури і цивілізації, і вірили в можливість християнізації сучасної культури. Так, І. Ільїн писав, що можна шляхом християнізації культури повернути її в лоно Церкви і тим самим

*«створити християнську науку, християнське мистецтво, християнське виховання, християнську правосвідомість, християнську працю і приватну власність... причому світська культура не загине, а перетвориться в напрямку духовності у вільному спогляданні, в душі любові...»<sup>2</sup>.*

Загалом, як зазначає О. Кирлежев, запропонований ними проєкт християнської культури був внутрішньо суперечливим, і

<sup>2</sup> *Ilyin I. Foundations of Christian Culture.*

*«не пішов далі загальних слів, теоретизування і визначення принципів. А їх принципове протистояння секуляризації, не змогло зупинити процес цієї секуляризації»<sup>3</sup>.*

Тобто, оновлення православ'я в них постає як оновлення людини і культури у Св. Духові, але їхнє соціальне вчення не прив'язувалося до предметного осмислення феномена сучасності та формування православної відповіді на її запити.

Натомість протягом ХХ ст. в православ'ї існувала достатньо помітна і впливова традиція критики сучасності та ідеї оновлення Церкви. З одного боку, це інтелектуальна критика Х. Янарасом сучасності, як постмодерного проекту, що руйнує Традицію<sup>4</sup>. З іншого боку, існувала низка маргіналізованої літератури, у якій критика постмодернізму, екуменізму, лібералізму, обновленства здійснювалася на крайніх консервативних засадах фундаменталізму та юдофобства в есхатологічній перспективі. Сюди також можна віднести всі версії критики Західної цивілізації як «втілення зла» прибічниками ідеології «руського міра», бачення росії як православної імперії. Цю фундаменталістську ідеологію проповідує патр. Московський Кирило (Гундяєв), і вона стала основою для обґрунтування агресії росії проти України<sup>5</sup>.

На цьому тлі яскраво виділяються праці православних теологів та рішення Соборів початку ХХІ ст., у яких представлено конструктивне ставлення до сучасності. Прикладом може бути твір патр. Варфоломія «Віч-на-віч з тайною» (2008), у якому він приділяє значну увагу оцінці сучасних проблем. Його Всесвятість глибоко аналізує проблеми бідності та багатства, соціальної справедливості, глобалізації, мультикультуралізму, секуляризму, фундаменталізму, фанатизму, расизму, ксенофобії, екології, релігійного плюралізму тощо<sup>6</sup>. Це справді цікава і своєчасна книга, яка розвиває принципи відкритого православ'я. Її положення увійшли в програмні документи православної Церкви. Патр. Варфоломій зазначає, що

*«стосовно багатьох соціальних і моральних питань немає якоїсь однієї позиції, яку б православна Церква пристрасно захищала. Зазвичай, ми утримуємося від твердих догматичних суджень щодо соціальних і моральних питань»<sup>7</sup>.*

<sup>3</sup> Православное богословие и Запад в ХХ ст. История встречи. С. 176-189.

<sup>4</sup> Янарас, Х. Свобода етосу.

<sup>5</sup> Критика цієї ідеології здійснена низкою українських науковців і теологів: «Русский мир» Кирила не для України; Богословські аспекти доктрини/ідеології «руського міра».

<sup>6</sup> Варфоломій. Віч-на-віч з тайною: православне християнство в сучасному світі.

<sup>7</sup> Варфоломій. Віч-на-віч з тайною: православне християнство в сучасному світі. С. 247.

Неможливо обійти увагою новітніх православних теологів А. Папаніколау, П. Калаїцидіса, які відкривають для православних політичну теологію як методологію аналізу сучасності<sup>8</sup>. Варто також згадати про екологію як новий і актуальний напрям богословських досліджень. Нещодавнє видання «The Orthodox Church addresses the climate crisis» (2021), під редакцією Т. Нанцу та Н. Аспруліса – найбільш яскравий приклад залучення православної теології до вирішення сучасної кліматичної проблеми<sup>9</sup>. Ми також маємо пригадати роботу Л. Кішківського, який розробляв тему «Православ'я та екуменізм у Східній Європі сьогодні» (2000). Автор показав участь православних мислителів у релігійному діалозі з християнами інших конфесій, що дає нам право говорити про екуменічний аспект осмислення сучасності православними мислителями<sup>10</sup>. Варто звернути увагу на дослідження ролі жінки в православній церкві, що є свідченням розкриття нових горизонтів сучасними православними мислителями. Зокрема, К. Келайдіс видала статтю «The Handmaid of the Lord Redux: Constructing the New Orthodox Womanhood between Cradle and Convert» (2020), де розглянула спосіб життя православної жінки між колискою та наверненням<sup>11</sup>. Нещодавно також вийшла збірка «Жінки та релігійність у православному християнстві» (2021), під редакцією І. Мерджанової<sup>12</sup>, у якій розглядається участь жінок у житті Церкви. Одним словом, у православ'ї є богослови, які закликають осмислювати сучасність, бачать у сучасності глибинний потенціал для Церкви.

Місію Церкви в сучасному світі безпосередньо висвітлюють документи, прийняті на Всеправославному Соборі, що відбувся на о. Крит 16-27 червня 2016 року. Серед них: «Окружне послання Святого і Великого Собору православної Церкви», який містить розділ «Церква перед лицем сучасних викликів»<sup>13</sup> та окрема постанова «Місія православної церкви в сучасному світі»<sup>14</sup>. Серед основних викликів називаються «крайні прояви ідеології секуляризації» (10), «небезпека маніпулювання людською свободою, використання людини як простого засобу, поступової втрати дорогоцінних традицій, загрози і руйнування природного середовища» (11), «вражаючий розвиток у

<sup>8</sup> Kalaitzidis P. Orthodoxy and Political Theology; Papanikolaou A. The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy.

<sup>9</sup> The Orthodox Church addresses the climate crisis.

<sup>10</sup> Kishkovsky L. Orthodoxy and Ecumenism in Eastern Europe Today.

<sup>11</sup> Kelaidis K. The Handmaid of the Lord Redux: Constructing the New Orthodox Womanhood between Cradle and Convert.

<sup>12</sup> Women and Religiosity in Orthodox Christianity.

<sup>13</sup> Окружне послання Святого і Великого Собору Православної Церкви.

<sup>14</sup> Місія Православної Церкви в сучасному світі. Внесок Православної Церкви у досягнення миру, справедливості, свободи, братерства і любові поміж народами і усунення расової та інших дискримінацій.

сфері біології, генетики та нейрофізіології мозку», «безконтрольне застосування біотехнологій в зародженні, продовженні і закінченні життя», «розрив відносин між людиною і природою» (12). Важливим викликом сучасності Собор називає глобалізацію і констатує, що православна Церква постала «перед обличчям нівелюючої і безособової гомогенізації, якій сприяє глобалізація, а також крайнощів етнофілетизму» (15). Як наслідок відбувається «відділення економіки від життєвих потреб людини і її перетворення в самоціль» (15). Поряд з цим відбувається поширення релігійного фанатизму, «хворобливого явища насильства в ім'я Боже» (17). Узагальнюючи всі інші наявні виклики, учасники собору констатують, що

*«православна Церква з болем і молитвою стежить і відзначає велику сучасну гуманітарну кризу, експансію насильства та збройних конфліктів, переслідування, вигнання і вбивства представників релігійних меншин, насильницьке вигнання сімей з їхніх домівок, трагедію торгівлі людьми, порушення основних прав окремих людей і народів та примус до зміни віросповідання. Церква беззастережно засуджує викрадення людей, тортури і жахливі страти, засуджує руйнування храмів, релігійних символів і пам'ятників культури» (18).*

На завершення Собор звертає увагу на «проблему біженців та міграції, що постійно погіршується з політичних, економічних і кліматичних причин» (19)<sup>15</sup>. Означений документ є важливим і своєчасним, але він також лише констатує виклики, але, на жаль, не пропонує реальної альтернативи й гідної відповіді на них.

Важливим документом, що здійснив кардинальний поворот православ'я до сучасності є доктрина «За життя світу»<sup>16</sup>, прийнята Вселенським патріархатом у 2020 р. Це актуальна, своєчасна і продумана позиція, висловлена групою відомих богословів, у якій послідовно і достатньо вичерпно даються відповіді на багато сучасних проблем. Серед основних тем, які розробляють автори документа, є православне вчення про права людини і свободу, громадянське суспільство і суспільні цінності, ставлення до держави та громадянського права опору владі, прийняття плюралізму та багатоманітності культур. Тут розглядаються проблеми бідності і багатства, соціальної справедливості, війни та миру, екуменічних взаємин і міжконфесійних відносин, оцінка розвитку науки, дослідження і охорони природи та перспектив роз-

<sup>15</sup> Місія Православної Церкви в сучасному світі. Внесок Православної Церкви у досягнення миру, справедливості, свободи, братерства і любові поміж народами і усунення расової та інших дискримінацій.

<sup>16</sup> За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви.

витку технологій<sup>17</sup>. Це визначальний документ, який демонструє високий рівень розуміння православною Церквою сучасних проблем та їхнє осмислення з врахуванням Традиції. Тему сучасності можна знайти в соціальних документах українських церков. Вони були створені декілька десятиліть тому і на сьогодні потребують суттєвого оновлення на основі рецепції соціального вчення Вселенського патріархату<sup>18</sup>.

Українська богословська спільнота активно розвиває соціальну проблематику. За останні роки в полі її зору постали суспільні дискусії щодо пошуку етно-релігійної ідентичності українського православ'я, переосмислення християнської історії України, обґрунтування канонічних підстав і богословського пояснення церковної незалежності. Останні роки повномасштабної війни ведеться активне вивчення ідейно-нарративних основ причин агресії росії, здійснюється активна критика церковно-політичної доктрини «русского міра», актуалізувалася проблематика соціального служіння й капеланства. Такі теми дуже важливі, вони повинні бути в церковному дискурсі, проте без достатньої уваги залишаються питання місії Церкви в епоху інформаційного, багатополярного світу.

Осмислення місця православ'я в сучасному світі здійснюють в Україні окремі дослідники та богослови. Зокрема, у праці К. Говоруна «Українська публічна теологія» (2017) ставляться актуальні питання осучаснення теології та її присутності в публічному просторі України<sup>19</sup>. В іншій його праці «Політичне православ'я» (2019), доводиться, що доктрини політичного православ'я є консервативними і фундаменталістськими, вони руйнують Церкву і не дають їй бути сучасною<sup>20</sup>. Про необхідність вдосконалення соціальної доктрини українського православ'я пишуть В. Грицишин<sup>21</sup>, О. Кібукевич<sup>22</sup>, А. Кислий<sup>23</sup>, Д. Мартишин<sup>24</sup>, Ю. Чорноморець<sup>25</sup>, Г. Христокін<sup>26</sup>.

<sup>17</sup> За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви.

<sup>18</sup> Декларація ювілейного помісного Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату; Соціальна концепція УПЦ.

<sup>19</sup> Говорун К. Українська публічна теологія.

<sup>20</sup> Говорун К. Політичне Православ'я: доктрина, що розділяє Церква.

<sup>21</sup> Грицишин В. Соціальна теорія православної теології доби постмодерну.

<sup>22</sup> Кібукевич О. Соціальна доктрина Української Православної Церкви Київського Патріархату.

<sup>23</sup> Кислий А. Соціальний ідеал у сучасній християнській думці.

<sup>24</sup> Мартишин Д. Соціальне вчення православної церкви України в умовах політичної трансформації українського суспільства. Інвестиції: практика та досвід. № 2/2019. С. 102-106.

<sup>25</sup> Чорноморець Ю. Патриарх Варфоломей и его богословие надежды.

<sup>26</sup> Христокін, Г., Чорноморець, Ю. Основи християнської культури. Ishchuk N., Khrystokin H. Civil Society Values as a Uniting Factor of the Ukrainian Orthodox Community.

Проте хоча вітчизняні теологи звертають увагу на необхідність розвитку соціальної концепції українського православ'я, але вочевидь пропонують мало оригінальних рішень актуальних проблем ХХІ ст.

*Метою і завданням статті* є осмислити православне ставлення до сучасності; окреслити важливі соціальні проблеми, які чекають на богословське осмислення. Зокрема ми маємо здійснити богословське осмислення сучасності як феномена; описати основні виклики сучасності; актуалізувати ситуацію християнства в епоху революції штучного інтернету; проаналізувати основні виклики інформаційної епохи; запропонувати актуальні напрямки, які Церква може в подальшому осмислювати. Одним з наших завдань є запропонувати концепт теології сучасності як окремого підрозділу православної соціальної теології. Важливим завданням українських теологів є запропонувати український погляд на актуальні питання сучасності, показати власну візію, визначити свої пріоритети і цілі, враховуючи ситуацію російської агресії.

*Виклад основного матеріалу.*

### **Сучасність як богословська проблема**

Християнство завжди звернене до майбутнього, воно не завершилося втіленням Бога в минулому, це втілення відбувається кожен раз на Літургії, християнська віра є очікуванням майбутнього пришествя Бога. І хоча для християнства край важливими є як минуле, так і майбутнє, як пам'ять, так і очікування, але період, у якому ми живемо зараз є особливим місцем і часом прояву Бога і зустрічі з Ним. Звідси виникає запит не лише на сучасну інтерпретацію Традиції і навіть не на її актуалізацію в сучасності, а й на актуалізацію цінності сучасності для християнства. Це означає, що завдання православної теології не лише в поверненні до Отців та збереженні Традиції, але й в розумінні актуальності сучасності як умови зустрічі з Богом. Таким чином, сучасність як проблема і феномен потребує постійного богословського осмислення як ситуація, у якій здійснюється прояв Бога світу, і як умова, у якій Церква здійснює власну місію.

Саме тому, на нашу думку, варто говорити про актуальність створення теології сучасності, у межах якої богослов'я зможе ставити питання про специфіку, основні тренди, проблеми та тенденції сучасності, фіксувати запити, які проголошує наша епоха, і пропонувати актуальні відповіді Церкви. Теологія сучасності має аналізувати складну реальність світу, виявляти специфіку нашого часу на відміну від попередніх епох, показати його складність та динамізм, прагнення й очікування, проблеми, кризи та протиріччя. Важливо, щоб теологія сучасності не уникала проблемних питань

і не ставила себе в закриту позицію осуду загроз, перед якими ми опинилися. Теологія сучасності має бути відкритою до світу, у якому ми живемо; конструктивно пропонувати відповіді на запити, проблеми та суперечності сучасності; не повинна ухилятися від їхнього вирішення, напрацьовувати методологічний та критичний апарат для осмислення цих проблем. Крім цього, окреме завдання теології сучасності передбачає постановку питання про можливості та шляхи осучаснення Церкви. На нашу думку, православна теологія має постійно шукати шляхів актуального перебування Церкви в динамічному світі, пропонувати форми оновлення Церкви, пов'язані із змінами історичних епох та суспільно-культурних процесів. Отже, Церква не обмежується минулим, вона завжди перебуває в очікуванні майбутнього, але здійснює свою місію в сучасному світі і покликана до оновлення, щоб адекватно реагувати на сучасні проблеми, вирішувати актуальні завдання, виробляти мову, яку почує світ для виконання власної місії.

### **Основні виклики сучасності**

У глобалізованому й інформатизованому світі початку ХХІ ст. православ'я опинилося на межі виживання. Сто років тому Західний світ почав черговий етап трансформації під впливом мас-медіа (радіо, кіно, ТБ), відбулася активізація масових технологій пропаганди і їхнього впливу на суспільство. Виникла пізньомодерна епоха з її класичними візіями представницької демократії, громадянського суспільства, політичної нації. Але вже після Другої світової війни, відбулося формування постмодерної доби, яка супроводжувалася посиленням глобалізації та одночасної поляризації світу. Гонка озброєнь проходила на тлі боротьби двох ідеологічних систем, конфлікт між якими зумовлював усі геополітичні та економічні процеси у світі. Наступний етап розпочався з розпаду СРСР і супроводжувався встановленням геополітичної гегемонії Західного світу. Ці процеси співпали з виникненням Інтернету та появою нових (цифрових) медіа. Але вже початок ХХІ ст. представляє нам радикально інший світ кінця гегемонії Заходу, у якому точиться боротьба за світове лідерство. Формування багатопольярного світу стає передумовою військових конфліктів, яскравим прикладом яких є російська агресія проти України. Наразі ми маємо глобалізоване, інформаційне суспільство, у якому правлять потужні корпорації та ведеться жорстка економічна та політична конкуренція між глобальними гравцями за світове лідерство. Тотальної кризи зазнали всі класичні ідеології лібералізму, комунізму, консерватизму, націоналізму, гуманізму, які у свій час прийшли на зміну пануванню релігії. Виявилось, що ні релігія, ні ідеології не здатні задовольнити масову споживацьку свідомість, яка, не маючи авторитетів, єдиним «божеством»

сприймає мас-медіа та соціальні мережі. Мас-медіа беруть на себе функцію управління нормами, цінностями, визначають відносини між елітами і масами, задовольняють духовні та насичують матеріальні потреби людства. Ставлення до техніки в масовій свідомості нагадує псевдорелігійні культи, технології перетворилися на об'єкти поклоніння, які вимагають відданості.

На початку XXI ст. християнство стало масовим споживацьким медійним продуктом. Мас-медіа поширюють ідеологеми постправди, об'єктом і учасником яких стала Церква. Масові маніпулятивні медіа технології дозволяють показати будь-яку інформацію як правду, перевірити достовірність якої важко. Голос Церкви є одним із голосів у нескінченному медіа ефірі, він втратив харизматичну ініціативу, ставши учасником, а то й об'єктом політики, частиною пропаганди національних та імперських держав.

### **Християнство в епоху революції штучного інтелекту**

Християнство початку XXI ст. опинилося в новому віртуально-технологічному світі, який став невід'ємною частиною нашого матеріального і духовного життя. Мислення, спілкування, соціальні взаємодії віртуалізуються, стають частинами високих технологій. Вивчити мову, розпочати знайомство, підтримати здоров'я, досягнути успіху чи добробуту, навіть пізнати себе – стає неможливим без технологій. Людина, сім'я, община та країна стали частинами віртуального середовища, у яких технологічні пристрої є продовженням фізичного тіла й свідомості, спільноти та служіння. Поряд з біологічним і соціальним людина конструює власне інформаційно-технологічне ество. З відкриттям чат-боту GPT у 2022 році ми вступили в епоху штучного інтелекту, на наших очах кардинально змінюється уявлення про розум, діалог, почуття та творчість. Це абсолютно нова технологія, яка в найближчому майбутньому повністю змінить наше життя. Як наслідок, зазнають кардинальних трансформацій уявлення про людину, культуру, світ та Бога. Це актуалізує пошук Церквою нових інтерпретацій Традиції, нових рішень та візій майбутнього.

З великою ймовірністю за декілька років буде створений загальний штучний інтелект, який стане повноправним учасником усіх соціальних, економічних і політичних процесів. Його вплив прогнозовано змінить соціальну структуру спільнот, деактуалізує багато поширених зараз професій, вплине на інформаційні процеси, стане необхідним і незамінним партнером в освіті, науці, задовольнить більшість духовних потреб людства. Саме тому ми маємо вже тепер думати над проблемою місії Церкви в нову епоху штучного інтелекту.

Нам варто розуміти, що незабаром ШІ буде залученим у християнські практики. Зокрема, він буде залучений в дослідження та аналіз релігійних текстів, зможе знаходити і пропонувати нові зв'язки та їхні інтерпретації. ШІ буде використовуватися для створення інтерактивних додатків, які допомагають спраглим духовного життя та вірянам знайти відповіді на питання, знайти психологічну підтримку в складні моменти або релігійні ресурси. ШІ буде допомагати підтримувати дискусії з етичних та моральних питань, що раніше було прерогативою релігійних спільнот. Незабаром будуть досить поширеними віртуальні співрозмовники, які можуть допомагати людям в їхньому духовному пошуку, сприятимуть обговоренню важливих тем і пропонувати нові духовні перспективи. І хоча ШІ не має містичних переживань, але він зможе допомагати створювати умови для духовної практики, аналізувати досвід минулих поколінь та пропонувати нові способи інтеграції релігійних практик у сучасне життя. Він є потужним інструментом, від використання якого буде залежати наше майбутнє. Тим самим у найближчі часи нас чекають глобальні зміни, про які ми маємо знати і до яких ми маємо бути готовими. Це означає, що в постхристиянському світі відбувається втрата відчуття інклюзивності релігійної мови в поясненні світу, людини та Бога. Релігійна мова, символи та ідеї стали частиною масового медійного простору. Церква не має монополії на істину.

### **Церква перед викликами сучасності**

Наразі ми живемо в постхристиянську епоху. Не лише наука й техніка, але й новітні форми мистецтва й літератури, філософські та політичні концепції розробляються поза контекстом християнства. У православ'ї проявляється ефект відсторонення й страху перед новітніми досягненнями культури й техніки. Хоча Церква вже присутня в інформаційно-технологічному просторі і стала частиною інформаційно-віртуального світу, вона уникає повноцінного релігійного осмислення революційного технологічного повороту, що ми переживаємо.

Дійсний колосальний розрив між запитам сучасності та відповідями Церкви не можна приховати включеністю керівництва Церкви в політичний істеблішмент, присутністю ієрархів на державних і громадських заходах чи благодійності. Теологи і незалежні експерти констатують інертність церковних структур, пасивність ієрархів на шляху до змін, слабку залученість у суспільні перетворення. Така ситуація не працює на авторитет Церкви, показує її залежність від застарілих богословських парадигм, політичних ідеологем, перетворює її на об'єкт прихованих політичних маніпуляцій. Існує потреба пошуку глибоких і нетривіальних відповідей на запити сучасності.

На нашу думку, духовний багаж Церкви залишається в такій ситуації недостатньо актуалізованим, він потребує осучаснення і переосмислення в контексті ХХІ ст. Відсутність зусиль ставить під велике питання не лише реальну можливість позитивного впливу Церкви на суспільство, але й її майбутнє. Адже місія Церкви не зводиться до збереження духовних скарбів Традиції і не обмежується підтримкою її структур, вона вимагає постійного оновлення з метою духовного перетворення людини, суспільства та світу.

Очевидно, що Церква не може здійснювати свою місію в таких умовах засобами, розробленими сотні й тисячі років тому. Ті завдання, які ставить перед нами ХХІ ст., свідчать про необхідність розвивати дискурс, який би давав теологічне осмислення викликів інформаційно-технологічної цивілізації та проблем екології. Для цього мають змінюватися форми і засоби місії. Мова теології і проповіді доби домодерну та раннього модерну, докорінно відрізняється від мови теології для людей технологізованого, інформаційного, масового, споживацького суспільства. Про те, як цього найкраще досягнути, як здійснити цей новий синтез, міркують кращі теологи світу, і від того, які вони знайдуть рішення, залежить майбутнє православ'я.

Вочевидь існує потреба теологічного осмислення місця людини в глобалізованому, інформаційному та конфліктному світі. Церква покликана запропонувати світу продуману позицію щодо формування політичних націй та соціальної справедливості, багатополярного світу та збройних агресій, конфлікту ліберальних та авторитарних режимів, економічного розвитку та нерівності, висловитися щодо проблем науково-технічного розвитку, масової цифровізації та віртуалізації суспільних відносин, революції штучного інтелекту. На часі релігійна оцінка новітніх проблем і викликів, пов'язаних з майбутнім людства.

### **Завдання української теології**

Усвідомлення означених проблем і викликів є важливим завданням української теології. Очевидно, що українська Церква непродуктивно зосередилася на юрисдикційному конфлікті. На нашу думку, обом юрисдикціям варто піднятися над політичною злободенністю і подивитися в майбутнє. При нагальній повістці дня жодна з них не витримає конкуренції за майбутнє. Тактичні перемоги тепер не дадуть ніяких стратегічних переваг через декілька років. Виграє той, хто буде не за храми воювати, а хто буде пропонувати творчі ідеї.

Серед важливих завдань української теології є критичне осмислення новітньої ситуації, у якій опинилася країна і Церква; аналіз причин та пошук шляхів подолання конфлікту між юрисдикціями; формування соціальної доктрини, яка б окреслила точки дотику і спільні погляди на важливі й акту-

альні проблеми нашого часу; активна співпраця зі світськими установами та інтелектуалами у виробленні дорожньої карти майбутнього України; аналіз потенціалу змін та оновлення українського православ'я. Саме цим у діалозі двох юрисдикцій ми зможемо змістити основний акцент на вищу перспективу та працювати разом для майбутнього України.

**Висновки.** Завданням православної теології є не лише дослідження та збереження Традиції, але й розкриття потенціалу сучасності, яка потребує богословського осмислення. Для Церкви актуально розвивати теологію сучасності – ставити питання про специфіку, основні тренди, проблеми та тенденції сучасного світу. Концепт теології сучасності є сукупністю методів та підходів, які дозволяють здійснити оцінку сучасності засобами православної теології та віднайти її релігійний потенціал для актуалізації православної місії. У православ'ї існує два підходи до сучасності: критичний та конструктивний. Якщо перший закривається від світу і засуджує його новачі, то другий, представлений документами Вселенського патріархату, розвиває відкритий підхід до сучасності як простору для місії Церкви. Цей підхід потребує подальшого поглиблення і деталізації. Аналіз наявної ситуації виявляє, що місія Церкви проходить у часи нового геополітичного протистояння, осередям якого стала Україна. У ширшому вимірі людство існує в глобальній медіареальності постсекулярного світу, коли повернення до релігії співпадає із все більшим пануванням віртуальних технологій та штучного інтелекту. Розвиток ШІ в найближчій час змінить соціально-політичну та культурну реальність світу, яка вплине на буття Церкви. На часі створити повноцінну православну соціальну доктрину, у якій Церква запропонує осмислене бачення глобальних проблем людства. Церква покликана запропонувати світу продуману позицію щодо викликів інформаційно-технологічної цивілізації та проблем екології; формування політичних націй та соціальної справедливості; багатопольярного світу та збройних агресій; конфлікту ліберальних та авторитарних режимів; економічного розвитку та нерівності; висловитися щодо проблем науково-технологічного розвитку й масової цифровізації; віртуалізації суспільних відносин й революції штучного інтелекту. На часі релігійна оцінка новітніх проблем і викликів, пов'язаних з майбутнім людства. Лише акцент на вирішенні цих проблем дозволить переключити українську Церкву з акценту на конфлікті юрисдикцій до її внутрішніх змін. Перспективу подальших досліджень ми бачимо в аналізі потенціалу таких змін та важливості оновлення українського православ'я.

### Список джерел і літератури:

1. *Аржаковський А. Денисенко, М.* Чи можливе реформування православ'я? К.: Відкритий Православний університет Святої Софії Премудрості Божої, Дух і Літера, 2017. 88 с.
2. *Аржаковский А.* Переосмысление традиции и доверие к будущему. URL:<https://www.youtube.com/watch?v=ApIYfh4xzQ>
3. Богословські аспекти доктрини/ідеології «русского міра»: Тези круглого столу / За редакцією прот. О. Трофимлюка; О. Сагана; А. Дудченка. Київ : Київська православна богословська академія, 2024.
4. *Варфоломій патр.* Віч-на-віч з тайною: православне християнство в сучасному світі. К.: Дух і літера, 2011. 368 с.
5. *Грицишин В.* Соціальна теорія православної теології доби постмодерну. Гілея: науковий вісник. 2016, Вип. 111. С. 287–291.
6. *Говорун К.* Політичне православ'я: доктрина, що розділяє Церкву. К.: Дух і Літера, 2019. 152 с.
7. *Говорун К.* Українська публічна теологія. К.: Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості, Дух і Літера, 2017. 144 с.
8. Декларація ювілейного помісного Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату. URL: [https://risu.org.ua/ua/index/resources/church\\_doc/uoskr\\_doc/34099/](https://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uoskr_doc/34099/).
9. *Денисенко М.* Чи можлива літургійна реформа в православ'ї? URL: <http://orthodoxy.org.ua/data/chi-mozhliva-liturgiyna-reforma-v-pravoslavyyi.html>
10. За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви. URL: <https://www.goarch.org/ru/social-ethos>.
11. *Кібукевич О.* Соціальна доктрина Української Православної Церкви Київського Патріархату. URL: [https://risu.org.ua/article\\_print.php?id=44362&name=ukrainian\\_history&lang=ua&](https://risu.org.ua/article_print.php?id=44362&name=ukrainian_history&lang=ua&)
12. *Кислий А.* Соціальний ідеал у сучасній християнській думці. Київ: НПУ ім. Драгоманова, 2021. URL: <https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/35443/100431257.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
13. *Коваленко Ю.* Концепція «відкритого православ'я»: функціональність та перспективи розвитку. Київ, 2021.
14. *Мартишин Д.* Соціальне вчення православної церкви України в умовах політичної трансформації українського суспільства. Інвестиції: практика та досвід. № 2/2019. С. 102-106.
15. Місія Православної Церкви в сучасному світі. Внесок Православної Церкви у досягнення миру, справедливості, свободи, братерства і любові поміж народами і усунення расової та інших дискримінацій. Документи Всеpravoslavного собору. URL: <http://kyiv-pravosl.info/dokumenty-vsepravoslavnoho-soboru/misiay>.
16. Окружне послання Святого і Великого Собору Православної Церкви. Документи Всеpravoslavного собору. URL: <http://kyiv-pravosl.info/dokumenty-vsepravoslavnoho-soboru/okruzhne-poslannya>.

17. Православное богословие и Запад в XX ст. История встречи. ХР, 2006. 228 с.
18. «Русский мир» Кирила не для України: Збірка наукових статей. К.: УАР, 2014. 343 с.
19. Соціальна концепція УПЦ. URL: <http://orthodox.org.ua/page/sotsialna-kontseptsiya>.
20. Черноморец Ю. Патриарх Варфоломей и его богословие надежды. Память и надежда – горизонты и пути осмысления. Успенские чтения. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2010. С. 122-145.
21. Христокін Г. Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях: Монографія. Ірпінь: УДФСУ, 2021. 404 с. URL: <https://api-ir.dpu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/56b2f412-8a21-47bd-b895-e8f1c67da62f/content>
22. Христокін Г., Черноморець Ю. Основи християнської культури: Навчальний посібник. Ірпінь: Університет ДФС України, 2018.
23. Яннарас Х. Свобода етосу. К.: Дух і літера, 2003. 268 с.
24. Ilyin I. (2019) Foundations of Christian Culture, Nicholas Kotar (Translator). URL: [https://books.google.com.ua/books?id=joanDwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.ua/books?id=joanDwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).
25. Ishchuk N., Khrystokin H. Civil Society Values as a Uniting Factor of the Ukrainian Orthodox Community. Journal of Ecumenical Studies University of Pennsylvania Press. Volume 57. Number 2, Spring 2022. pp. 282-296.
26. Kalaitzidis P. Orthodoxy and Political Theology. World Council of Churches, 2012.
27. Kelaidis K. (2020) The Handmaid of the Lord Redux: Constructing the New Orthodox Womanhood between Cradle and Convert. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 40: Iss. 2, Article 8.
28. Kishkovsky L. (2000) Orthodoxy and Ecumenism in Eastern Europe Today, Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 20: Iss. 3, Article 3.
29. Kizenko N. (2022) Book Review: Ina Merdjanova, ed. Women and Religiosity in Orthodox Christianity. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 42 : Iss. 6, Article 8.
30. Khrystokin H., Lozovytskyi V. (2023) The Orthodox Theology of Modernity: Problem Statement and Prospective Tasks. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 43: Iss. 9, Article 3. P. 27-46. URL: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol43/iss9/3>.
31. Papanikolaou A. The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2012.
32. The Orthodox Church addresses the climate crisis. Grece. Volos Academy Publications Athens, 2021.
33. Women and Religiosity in Orthodox Christianity. ed. Ina Merdjanova. New York: Fordham University Press, 2021, 287 + xix pp.

## References:

1. Arzhakovskiy, A. Denysenko, M. (2017). Chy mozhlyve reformuvannia pravoslavia? Kyiv. [in Ukrainian].

2. *Arzhakovskij, A.* Pereosmyslenie tradicii i doverie k budushchemu. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=AplYfh4xzQ>. [in Russian].
3. Bohoslovski aspekty doktryny/ideolohii «russkoho mira»: Tezy kruhloho stolu. Kyiv: Kyivska pravoslavna bohoslavna akademiia, 2024.
4. *Bartholomew Ecumenical Patriarch.* (2011). Vich-na-vich iz Tainoiu. Pravoslavne khrystianstvo u suchasnomu sviti. Kyiv. [in Ukrainian].
5. *Hrytshyn V.* (2016). Sotsialna teoriia pravoslavnoi teolohii doby postmodernu. Hileia: naukovyi visnyk. Вип. 111. С. 287–291. [in Ukrainian].
6. *Hovorun K.* (2019). Politychne pravoslavia: doktryna, shcho rozdiliala Tserkvu. Kyiv. [in Ukrainian].
7. *Hovorun K.* (2017). Ukrainska publiczna teolohiia. Kyiv. [in Ukrainian].
8. Deklaratsiia yuvileinoho pomisnogo Soboru Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu. URL: [https://risu.org.ua/ua/index/resources/church\\_doc/uockp\\_doc/34099/](https://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uockp_doc/34099/). [in Ukrainian].
9. *Denysenko, M.* Chy mozhlyva liturhiina reforma v Pravoslavi? URL: <http://orthodoxy.org.ua/data/chi-mozhlyva-liturgiyna-reforma-v-pravoslavnyi.html>. [in Ukrainian].
10. Za zhyttia svitu. Na shliakhu do sotsialnogo etosu Pravoslavnoi Tserkvy. <https://www.goarch.org/ru/social-ethos>. [in Ukrainian].
11. *Kibukevych O.* Sotsialna doktryna Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu. URL: [https://risu.org.ua/article\\_print.php?id=44362&name=ukrainian\\_history&\\_lang=ua&](https://risu.org.ua/article_print.php?id=44362&name=ukrainian_history&_lang=ua&). [in Ukrainian].
12. *Kyslyi A.* (2021). Sotsialnyi ideal u suchasni khrystianskii dumtsi. Kyiv: NPU im. Drahomanova. URL: <https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/35443/100431257.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. [in Ukrainian].
13. *Kovalenko Yu.* (2021). Kontseptsiiia «vidkrytoho pravoslavia»: funktsionalnist ta perspektyvy rozvytku. Kyiv. [in Ukrainian].
14. *Martyshyn D.* Sotsialne vchennia pravoslavnoi tserkvy Ukrainy v umovakh politychnoi transformatsii ukrainskoho suspilstva. Investytsii: praktyka ta dosvid
15. Misiia Pravoslavnoi Tserkvy v suchasnomu sviti. Vnesok Pravoslavnoi Tserkvy u dosiahnennia myru, spravedlyvosti, svobody, braterstva i liubovi pomizh narodamy i usunennia rasovoi ta inshykh dyskryminatsii. Dokumenty Vsepravoslavnoho soboru. URL: <http://kyiv-pravosl.info/dokumenty-vsepravoslavnoho-soboru/misiay>. [in Ukrainian].
16. Okruzhne poslannia Sviatoho i Velykoho Soboru Pravoslavnoi Tserkvy. Dokumenty Vsepravoslavnoho soboru. URL: <http://kyiv-pravosl.info/dokumenty-vsepravoslavnoho-soboru/okruzhne-poslannya>. [in Ukrainian].
17. Pravoslavnoe bohoslovye y Zapad v KhKh st. Ystoryia vstrechy. 2006. 228 c. [in Russian].
18. «Russkyi myr» Kyryla ne dlia Ukrainy: Zbirka naukovykh statei. Київ, 2014. [in Ukrainian].
19. Sotsialna kontseptsiiia UPTs. URL: <http://orthodox.org.ua/page/sotsialna-kontseptsiya>. [in Ukrainian].

20. *Chernomorets Yu.* (2010). *Patryarkh Varfolomei y eho bohoslovye nadezhdy. Pamiat y nadezhda – horyzonty y puty osmysleniya. Uspenskye chtenyia.* Kyiv. [in Ukrainian].
21. *Khrystokin H.* (2021). *Metodolohiia pravoslavnoi teolohii v yii paradyhmalnykh transformatsiakh: Monohrafiia.* Irpin. URL: <https://api-ir.dpu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/56b2f412-8a21-47bd-b895-e8f1c67da62f/content> [in Ukrainian].
22. *Khrystokin H., Chornomorets Yu.* (2018). *Osnovy khrystyianskoï kultury: Navchalnyi posibnyk.* Irpin. [in Ukrainian].
23. *Iannaras Kh.* (2003). *Svoboda etosu.* Kyiv. [in Ukrainian].
24. *Ilyin I.* (2019) *Foundations of Christian Culture, Nicholas Kotar* (Translator). URL: [https://books.google.com.ua/books?id=joanDwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.ua/books?id=joanDwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false). [in English].
25. *Ishchuk N., Khrystokin H.* (2022). *Civil Society Values as a Uniting Factor of the Ukrainian Orthodox Community.* *Journal of Ecumenical Studies* University of Pennsylvania Press. Volume 57. Number 2, Spring. pp. 282-296. [in English].
26. *Kalaitzidis P.* (2012). *Orthodoxy and Political Theology.* *World Council of Churches.* [in English].
27. *Kelaidis K.* (2020) *The Handmaid of the Lord Redux: Constructing the New Orthodox Womanhood between Cradle and Convert.* *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 40: Iss. 2, Article 8.* [in English].
28. *Kishkovsky L.* (2000) *Orthodoxy and Ecumenism in Eastern Europe Today,* *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 20: Iss. 3, Article 3.* [in English].
29. *Kizenko N.* (2022) *Book Review: Ina Merdjanova, ed. Women and Religiosity in Orthodox Christianity.* *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 42: Iss. 6, Article 8.* [in English].
30. *Khrystokin H., Lozovytskyi V.* (2023) *The Orthodox Theology of Modernity: Problem Statement and Prospective Tasks.* *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 43: Iss. 9, Article 3. P. 27-46.* URL: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol43/iss9/3>. [in English].
31. *Papanikolaou A.* *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy.* Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2012. [in English].
32. *The Orthodox Church addresses the climate crisis.* Grece. Volos Academy Publications Athens, 2021. [in English].
33. *Women and Religiosity in Orthodox Christianity.* ed. Ina Merdjanova. New York: Fordham University Press, 2021, 287 + xix pp. [in English].



# The Theological Components of the Orthodox Ethos

Eirini Artemi

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2024-12-157>

**Abstract.** *Morality according to orthodox theology and the teaching of the Fathers is the result of the cooperation of the grace of the Uncreated God and the free will and choice of man. So we are talking about the morality that comes after God's personal relationship with man and not from some philosophy. The latter has the possibility of freely choosing the divine plan for the salvation of the human race by accepting the salvation in Christ, following the path shown to him by our incarnate Lord Jesus Christ himself. The attitude of the orthodox Christian towards the knowledge and experience of the truth of Christ is achieved only if the believer follows the teaching of Christ, as He taught it, the Apostles preached it and the Church preserved it. The Orthodox ethos is achieved when the Christian applies the words of the Apostle Paul who exhorts us to completely change both our way of thinking and that of our experience. In simple words, we must put off the old man and put on the new man, the man in Christ: "But now you yourselves are to put off all these: anger, wrath, malice, blasphemy, filthy language out of your mouth. Do not lie to one another, since you have put off the old man with his deeds, and have put on the new man who is renewed in knowledge according to the image of Him who created him" (Col. 3:8-10). Generally, the Orthodox ethics is ascetical; it is not based on philosophy. It has no connection with philosophical ethics. It has nothing at all to do with that phenomenon. In Orthodoxy the worst human being can be cleansed and attain to illumination. Ascetic training can never be converted into ethics, because it is based on treating the whole human personality. Orthodox asceticism bears some resemblance to the method of contemporary psychiatry, but its approach and purpose are different. Through Orthodox ascetic teaching, which is derived from Orthodox dogma and means purification and illumination, man experiences dogma. Dogma becomes experience and man attains to glorification. Orthodox asceticism is a collaboration between the human being and the uncreated energy of God. To sum up, according to the Fathers, human beings are not categorized as "ethical" and "unethical", "moral" and "immoral", "pious" and "impious" according to anthropocentric and moralistic criteria. The Christians continually encounter the problem that there are many people with pious intentions, who either act piously, or speak about piety and ethics, and divide people into "good" and "bad".*

**Keywords:** *Morality, ethic, Orthodox ethos, asceticism.*

## 1. Η αλληλένδετη σύνδεση που υπάρχει μεταξύ δόγματος και ήθους

Η χριστιανική ανθρωπολογία στην Ορθόδοξη θεολογία εμπεριέχεται σε τρία μέρη: α. στο άνοιγμα του ανθρώπινου προσώπου στον Θεό, β. στην επιφάνεια του Θεού στον άνθρωπο και γ. ο προβληματισμός σύμφωνα με τη ορθόδοξη διδασκαλία σχετικά με την φύση του ανθρώπου ως εικόνα του Θεού και την δυνατότητα του καθ' ομοίωσιν<sup>1</sup>. Όλα αυτά σχετίζονται απαρέγκλιτα με την προαίρεση του ανθρώπου, την εφαρμογή του θελήματος του Θεού, την πτώση του ανθρώπου και την εν Χριστώ σωτηρία.

Το ορθό δόγμα σχετίζεται με το πραγματικό χριστιανικό ήθος του πιστού και αυτό βιώνεται μέσα στην Εκκλησία, εννοώντας την Ορθόδοξη Εκκλησία, που αποτελεί το θεματοφύλακα της πίστης που μας παρέδωσε ο Χριστός και διασώζεται μέσα από την ιερή παράδοση της Εκκλησίας και την Αγία Γραφή. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι όταν γίνεται λόγος για την Αγία Γραφή και την ιερά παράδοση δεν εννοούνται δύο πράγματα ξεχωριστά και αποκομμένα μεταξύ τους ή ακόμα και άκρως αντίθετα, αλλά αποτελούν ένα αρμονικό σύνολο της εν Θεώ αποκάλυψης, των θείων θεοφανειών με σκοπό τη θέωση του ανθρώπου δηλαδή τη σωτηρία του<sup>2</sup>. Επομένως, το ήθος δεν αποτελεί κάποιο μέτρο και σταθμό για να μπορέσει να αξιολογηθεί ένας χαρακτήρας αλλά είναι ο δυναμικός τρόπος που ανταποκρίνεται με ελεύθερη επιλογή στην αλήθεια που αναφέρεται στην ύπαρξη και στον γνήσιο τρόπο του είναι του εκάστοτε ανθρώπου<sup>3</sup>.

Στην Εκκλησία ο πιστός γίνεται μέτοχος όχι μίας κοσμικής ηθικής που πολλές φορές είναι απόλυτα υποκριτική, ηθικιστική και ίσως κάποιες φορές φαρισαϊκή και σεμνότυφη, αλλά αποκτά το ήθος της εν Χριστώ διδασκαλίας. Αυτή τον οδηγεί σε μία ενότητα του πιστού με τον πλησίον του. Πρωτίστως όμως τον ενώνει με το ίδιο τον Θεό. Το ήθος αυτό αποκαλύπτεται στον άνθρωπο από τον ίδιο τον Τριαδικό Θεό, για αυτό ενώνει τον αληθινά ορθόδοξο Χριστιανό με το Θεό «εις εκείνην τήν ενότητα ήτις κέκτηται διδάσκαλον τήν Αγίαν Τριάδα»<sup>4</sup> αλλά και με τον συνάνθρωπό του σε μία αγαπητική ένωση<sup>5</sup>. Το συγκεκριμένο και μόνο αληθινό ήθος έχει ως αφετηρία του την εν Χριστώ ομοίωση, σύμφωνα με τον επίσκοπο Καισαρείας Βασίλειο, ο οποίος υπογραμμίζει στις Ασκητικές Διατάξεις του:

*«Πᾶσα πρᾶξις, ἀγαπητὲ, καὶ πᾶς λόγος τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ  
κανῶν ἔστιν εὐσεβείας τε καὶ ἀρετῆς. Διὰ τοι τοῦτο καὶ ἐνηθρώπησεν, ὡς ἐν*

<sup>1</sup> Στ. Γιαγκάζογλου, Πρόσωπο και ετερότητα, (Αθήνα: Ίνδικτος 2006), σ. 89. Γέν. 1:26

<sup>2</sup> Ν. Μητσόπουλος, Θέματα Ορθόδοξου Ηθικής Θεολογίας Α., (Αθήνα: Πανεπιστημιακές Παραδόσεις Χριστιανικής Ηθικής 1993), σ. 49.

<sup>3</sup> Χρ. Γιανναρά, Η ελευθερία του ήθους, (Αθήνα: Ίκαρος, 2002), σ. 14.

<sup>4</sup> Ισαάκ ο Σύρος, Τα ευρεθέντα ασκητικά, ΠΔ'.

<sup>5</sup> «Υπέρ της του κόσμου ζωής. Το κοινωνικό ήθος της Ορθόδοξης Εκκλησίας», μτφρ. Νικόλαος Ασπροούλης, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα. URL: <https://www.goarch.org/el/social-ethos>

*εἰκόνι διαγράφων ἡμῖν εὐσέβειάν τε καὶ ἀρετὴν, ἵνα κατὰ δύναμιν ἕκαστος καὶ ἑκάστη ὁρῶν τες ζηλώσωμεν τὸ ἀρχέτυπον. Διὰ γὰρ τοῦτο φορεῖ τὸ ἡμέτερον σῶμα, ἵνα καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ τὴν πολιτείαν, ὡς οἶόν τε, μιμησώμεθα»<sup>6</sup>.*

Επομένως, το αληθινό εν Χριστώ ἦθος ἔχει ως θεμέλιά του την Τριαδολογική, Χριστολογική και Πνευματολογική διδασκαλία της Εκκλησίας μας, ὅπως φανερώθηκε ἀπὸ τον Τριαδικό Θεό στους ἀνθρώπους μέσω της ἐνανθρώπησης του Ἰησοῦ Χριστοῦ<sup>7</sup>. Ἡ αληθινή αὐτή δογματική διδασκαλία ὑπάρχει μέσα στη Βίβλο και σφραγίστηκε ἀπὸ τις ἀποφάσεις των Οἰκουμενικῶν και Τοπικῶν Συνόδων της Εκκλησίας και ὅπως ἀναπτύχθηκε μέσα στη διδασκαλία των Πατέρων. Το ἦθος της Ορθόδοξης Εκκλησίας ἕνα στόχο ἔχει την σωτηρία του πιστοῦ και την εἴσοδό του στη Βασιλεία των Ουρανῶν.

Πῶς ὁμως ὁ ἀνθρώπος θα πετύχει να γίνει μέλος της Εκκλησίας του Χριστοῦ με σκοπό τη σωτηρία του μέσα ἀπὸ μία ἀγαπητική σχέση με τον Τριαδικό Θεό που θα τον ὀδηγήσει στη Βασιλεία του Θεοῦ; Βασική προϋπόθεση για την εἴσοδο του ἀνθρώπου στην Εκκλησία εἶναι τὸ μυστήριο του Βαπτίσματος. Στὸ μυστήριο αὐτὸ ὁ ἀνθρώπος προσέρχεται με την προϋπόθεση ὅτι πιστεύει στο Θεό. Ἡ ὀρθή πίστη ὀδηγεῖ στην ὀρθή δόξα για τον Τριαδικό Θεό και φέρνει τον πιστό στην κολυμπήθρα μέσα στην οποία ἀναγεννᾶται πνευματικά με τὸ μυστήριο του Βαπτίσματος. Ἐπισφραγίζει με τον τρόπο αὐτὸν την πίστη του στην Ἁγία Τριάδα σύμφωνα με τον Μέγα Βασίλειο: «Πίστις δε και βάπτισμα, δύο τρόποι της σωτηρίας, συμφυεῖς ἀλλήλοις και ἀδιαίρετοι. Πίστις μεν γὰρ τελειοῦται διὰ βαπτίσματος, βάπτισμα δε θεμελιούται διὰ της πίστεως, και διὰ των αὐτῶν ὀνομάτων ἐκάτερα πληροῦνται»<sup>8</sup>. Ἐνῶ σε ἄλλο σημεῖο του ἔργου Περί ἁγίου Πνεύματος, ὁ Βασίλειος συμπληρώνει: «Χριστιανοὶ πόθεν ἡμεῖς; Διὰ της πίστεως, πας τις ἀν εἶποι. Σωζόμεθα δε τίνα τρόπον; Ἀναγεννηθέντες δηλονότι διὰ της ἐν τῷ βαπτίσματι χάριτος»<sup>9</sup>. Για τὸ λόγο αὐτὸ ὁ ἱερέας προτρέπει και συμβουλεύει τον νεοφώτιστο:

<sup>6</sup> Βασίλειος Καισαρείας, Ἀσκητικά Διατάξεις, 1, PG 31, 1325AB.

<sup>7</sup> «Συνεπῶς, ὅταν εμεῖς οἱ ὀρθόδοξοι πιστεύουμε στο Χριστό, ὡς Θεάνθρωπο, πιστεύουμε συνάμα και στην Ἁγία Τριάδα, που μας τὴν ἀποκάλυψε ἀκριβῶς ἡ σάρκωση και ἐνανθρώπηση του Χριστοῦ. Γιατί ὁ Θεός των Ἀβραάμ, Ἰσαάκ και Ἰακώβ (και ὄχι ὁ Θεός των φιλοσόφων ἢ των θρησκευτῶν) ἀποκαλύφθηκε σε μας στο πρόσωπο του Χριστοῦ με τὴν σάρκωσή Του. Ὁ σαρκωμένος λοιπὸν Λόγος του Θεοῦ, ὁ ἱστορικός Θεάνθρωπος Ἰησοῦς, εἶναι ἀκριβῶς ἡ οὐσία της ἀποκάλυψης του Θεοῦ, ἡ οὐσία του Χριστιανισμοῦ. Αὐτός, ὡς Θεάνθρωπος, εἶναι ἡ ἴδια ἡ ἀποκάλυψη σε ὅλη της τὴν πληρότητα. Χωρὶς τὴν σάρκωση του Χριστοῦ, του δευτέρου Προσώπου της Ἁγίας Τριάδος, εμεῖς δεν θα εἴχαμε γνωρίσει τίποτε ἀπὸ τὸ μυστήριο αὐτῆς της Τριάδος», Ἀθανασίου Γιέφτιτς, πρ. ἐπισκόπου Ζαχουμίου και Ερζεγοβίνης, «Τὸ Ορθόδοξο χριστιανικὸ ἦθος», Πεκπουσία, 16 Μαΐου 2011. URL <https://www.pemptousia.gr/2011/05/to-orthodoxo-christianiko-ithos/>. [Ἡμ. ἀνάκτησης 5 Ἀυγούστου 2024]

<sup>8</sup> Βασίλειο Κασσαρείας, Περί του ἁγίου Πνεύματος πρὸς τον ἐν ἁγίοις Ἀμφιλόχιον ἐπίσκοπον Ἰκονίου, ed. B. Pruche, Basile de Césarée, Sur le Saint-Esprit, 2nd edn., 12, 28, 31-40.

<sup>9</sup> Βασίλειο Κασσαρείας, Περί του ἁγίου Πνεύματος πρὸς τον ἐν ἁγίοις Ἀμφιλόχιον ἐπίσκοπον Ἰκονίου, ed. B. Pruche, Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit, 2nd edn., 10, 26, 1-3.

«Μόρφωσόν Σου τον Χριστόν εν τω μέλλοντι αναγεννάσθαι, και οικοδόμησον αυτόν εν τω θεμελίω των Αποστόλων και των Προφητών Σου και μη καθέλης, αλλά φύτευσον αυτόν φύτευμα αληθείας εν τη Αγία Σου Καθολική και Αποστολική Εκκλησία...»<sup>10</sup>.

Επομένως, είναι αδιαπραγμάτευτο στην Ορθόδοξη Παράδοση της Εκκλησίας η απόλυτη στενή και ουσιαστική σύνδεση του ήθους με το δόγμα. Ο χωρισμός του ενός από του άλλου δημιουργεί μία απόλυτη φενάκη στη ζωή του πιστού. Επίρρωση των όσων αναφέρονται ανωτέρω αποτελούν τα λόγια του Κυρίλλου Αρχιεπισκόπου Ιεροσολύμων:

«Ὁ γάρ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν. Καὶ οὔτε τὰ δόγματα χωρὶς ἔργων εὐπρόσδεκτα τῷ Θεῷ, οὔτε τὰ μὴ μετ' εὐσεβῶν δογμάτων ἔργα τελούμενα προσδέχεται ὁ Θεός. Τί γάρ ὄφελος εἶδέναι μὲν τὰ περὶ Θεοῦ δόγματα καλῶς, καὶ πορνεύειν αἰσχροῶς;»<sup>11</sup>

Συνοψίζοντας θα μπορούσε να ειπωθεί το ήθος στην Ορθόδοξη Εκκλησία δεν είναι το αποτέλεσμα κάποιων νομικών διατάξεων και ένας αναγκαστικός ηθικιστικό τρόπος ζωής που ασπάστηκαν πολλές Δυτικές Προτεσταντικές κυρίως Ομολογίες αλλά απόρροια της «μόρφωσής» του πιστού στο παράδειγμα του Χριστού,

«Αὕτη ἐστὶν ἡ τοῦ καινοῦ νόμου δύναμις, οὕτω γεννᾶται Χριστιανός· τοῦτον τὸν τρόπον εἰς τὴν θαυμαστὴν ἀφικνεῖται φιλοσοφίαν, ἔργων μὲν τῶν ἀρίστων ἐπιλημμένος, πίστιν δὲ ἀκίνητον ἔχων, οὐ πειθοῦς ἀνάγκη πιστεύων, οὐδὲ νόμοις ἄγων τὸ ἥθος, ἀλλὰ δυνάμει Θεοῦ καὶ τοῦτο κάκεῖνο δεχόμενος καὶ δι' ἀμφοῖν εἰς τὸ μακάριον τοῦ Χριστοῦ μορφούμενος εἶδος»<sup>12</sup>.

Πώς επιτυγχάνεται αυτό το εν Χριστώ ήθος, μόνο μέσω της συμμετοχής του πιστού στη μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας και στον αγώνα του εναντίον των παθών του και της αμαρτίας. Κατά συνέπεια, το Ορθόδοξο Χριστιανικό Ήθος, δεν έχει καμία σχέση με θεσμοθετημένους ηθικούς κανόνες και το αποκτούμε όταν τηρώντας την εντολή του Αποστόλου Παύλου, «...απεκδυσάμενοι τον παλαιόν άνθρωπον συν ταις πράξεσιν αυτού και ενδυσάμενοι τον νέον τον ανακαινούμενον εις επίγνωσιν κατ' εικόνα του κτίσαντος αυτόν...»

<sup>10</sup> Ευχή του Αγίου Βαπτίσματος. URL: [https://foteimos-ixnilatis.blogspot.com/2018/11/blog-post\\_6.html](https://foteimos-ixnilatis.blogspot.com/2018/11/blog-post_6.html)

<sup>11</sup> Κυρίλλου Ιεροσολύμων, Κατηχήσεις, Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων, τ. 39, (Αθήνα: Αποστολική Διακονία 1997), σ. 66.

<sup>12</sup> Β. Ι. Καλλιακμάνης, Ήθος και Δόγμα στη Θεία Λειτουργία. URL: [https://www.ecclesia.gr/greek/HolySynod/committees/liturgical/ih\\_kalliakmanis.pdf](https://www.ecclesia.gr/greek/HolySynod/committees/liturgical/ih_kalliakmanis.pdf) [Ημ. Ανάκτησης 15 Αυγούστου 2024]

## 2. Οι θεμελιώδεις θεολογικές συνιστώσες του ορθόδοξου ήθους

Μέσα στα κείμενα των Πατέρων και κυρίως μέσα από τα κείμενα των μοναχών και γενικότερα της παράδοσης των μοναστηριών τονίζεται η άρρηκτη σχέση μεταξύ άσκησης και Ευχαριστίας ως τις κύριες και θεμελιώδεις θεολογικές συνιστώσες του Ορθόδοξου Ήθους. Η άσκηση του σώματος δεν αποτελεί για τον πιστό μία μόνο φυσική άσκηση με σκοπό την ευεξία του σώματος<sup>13</sup>. Η σωματική άσκηση αποτελεί βασικό γνώρισμα του Ορθόδοξου ήθους και κατέχει μεγάλη θέση στην πνευματική ζωή των πιστών. Η πρακτική της σωματικής άσκησης έχει βαθιές ρίζες στην Ορθόδοξη χριστιανική παράδοση. Ο ίδιος ο θεάνθρωπος Ιησούς Χριστός έδειξε τη σημασία της σωματικής αυτού της πρακτικής με το παράδειγμά του κατά τη διάρκεια της νηστείας του στην έρημο. Στην Ορθόδοξη παράδοση, η σωματική άσκηση συνδέεται συχνά με τον πνευματικό αγώνα και την ανάπτυξη της πνευματικής ζωής<sup>14</sup>.

Ο σκοπός, λοιπόν, της σωματικής άσκησης είναι η επίτευξη αρετής και αγιότητας μέσω της κυριαρχίας επί των παθών και της προετοιμασίας του σώματος για να γίνει δοχείο της θείας χάριτος. Ο πνευματικός αγώνας και η νέκρωση του σαρκικού φρονήματος είναι βασικά στοιχεία στην πνευματική ανάπτυξη σύμφωνα με την πίστη. Από τη στιγμή που κάποιος αφήνει πίσω του τον εαυτό του και ακολουθεί τον Χριστό, βρίσκει την αληθινή ζωή στο πνεύμα της αφοσίωσης και της υπακοής στη θέληση του Θεού. Ο ασκητικός αγώνας, που συνήθως περιλαμβάνει νηστεία, προσευχή, αυταπάρνηση και πνευματική μάχη κατά των παθών, έχει ως στόχο την επίτευξη της θείας ενότητας και της άγιας ζωής<sup>15</sup>. Κατά τη διάρκεια αυτού του αγώνα, ο ασκητής προσπαθεί να εξελιχθεί πνευματικά και να ενοποιηθεί με το Θεό, ενώ παράλληλα αναζητά την αλληλεγγύη και την αγάπη προς τον πλησίον. Αντί να επιδιώκει την επιβεβαίωση του εαυτού του ή την κοινωνική αναγνώριση, ο ασκητικός αγώνας εστιάζει στην εξέλιξη της πνευματικής ζωής και την εναρμόνιση με τη θεία βούληση. Έτσι, προσπαθεί να εφαρμόσει την εντολή του Χριστού αγάπα τον πλησίον σου, ακόμα και αν αυτός ο πλησίον είναι ο εχθρός σου<sup>16</sup>.

Η θεία Ευχαριστία από την άλλη, δίνει τη δυνατότητα στον άνθρωπο να γίνει πρόσωπο πετυχαίνοντας να αξιοποιήσει το «κατ' εικόνα», δηλαδή να χρησιμοποιήσει τη λογική και την ελεύθερη προαίρεσή του, ώστε να ακολουθήσει το θέλημα του Θεού για τον άνθρωπο και κατορθώνοντας να πετύχει το «καθ' ομοίωσιν», δηλαδή

<sup>13</sup> Α. Γιέβτιτς, Το Ορθόδοξο χριστιανικό ήθος, Συλλογικός τόμος Μαρτυρία Ορθοδοξίας, (Αθήνα: εκδ. ΕΣΤΙΑ 1971), σ. 85-87.

<sup>14</sup> Α. Γιέβτιτς, Το Ορθόδοξο χριστιανικό ήθος, Συλλογικός τόμος Μαρτυρία Ορθοδοξίας, (Αθήνα: εκδ. ΕΣΤΙΑ 1971), σ. 90.

<sup>15</sup> Κ. Αγόρας, Στ. Γιαγκάζογλου, Ν. Λουδοβίκος, Στ. Φωτίου, Δόγμα, Πνευματικότητα και Ήθος της Ορθοδοξίας, τ. Α', (Αθήνα: ΕΑΠ, 2002), σ. 28.

<sup>16</sup> Α. Γιέβτιτς, Το Ορθόδοξο χριστιανικό ήθος, Συλλογικός τόμος Μαρτυρία Ορθοδοξίας, (Αθήνα: εκδ. ΕΣΤΙΑ 1971), σ. 91.

τη θέωση, ξεπερνώντας το θάνατο και τη φθορά του<sup>17</sup>. Μέσω της θείας Ευχαριστίας μπορεί να επιτευχθεί η πραγματική χριστιανική άσκηση. Η άσκηση στην Ορθόδοξη Εκκλησία δεν είναι μία απλή άσκηση πειθαρχίας αλλά «μέσω της Ευχαριστίας, ο πιστός ενοποιεί την ασκητική του συνεργία με τη ζωή του Χριστού, αλληλοπεριχωρεί το ήθος του με τον τρόπο υπέρβιου της ελευθερίας και της αγάπης»<sup>18</sup>.

Το Μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας, ενώνει το Θεό με τον άνθρωπο και τον άνθρωπο με τον άλλο εν Χριστώ πιστό. Το Ευχαριστιακό ή λειτουργικό ήθος πραγματώνεται μέσα στη Θεία Ευχαριστία. Μέσα στην

*«στην Ευχαριστία η οποία είναι κοινωνία αγάπης τού Σώματος τού Χριστού μεταμορφωνόμαστε και εισερχόμαστε στην κοινωνία αγάπης της Αγίας Τριάδας. Πιο συνοπτικά αυτό λέγεται ενχρίστωση και εντριάδωση τού ανθρώπου»<sup>19</sup>.*

Άλλωστε για το λόγο αυτό το μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας αποτελεί το μυστήριο της κορύφωσης της Θείας Λειτουργίας<sup>20</sup>.

Η Θεία Ευχαριστία, επομένως, το Μυστήριο των Μυστηρίων, η πεμπτουσία της Ορθοδοξίας, συντελείται δια της συνεργείας του Αγίου Πνεύματος. Είναι αυτό, το οποίο γεννά τον Χριστό στις καρδιές των μεταλαμβανόντων αξίως το Σώμα και το Αίμα Του. Εδώ ακριβώς συνίσταται ο ρόλος του Αγίου Πνεύματος στο έργο της Οικονομίας του Χριστού: εφόσον η εν Χριστώ ζωή της Εκκλησίας δεν νοείται έξω από τα Μυστήρια, με κορυφαίο την Ευχαριστία, δεν δύναται να υπάρξει ζωή, σωτηρία, άνευ Δωρεάς Αγίου Πνεύματος. Ο Νικόλαος Καβάσιλας σημειώνει:

*«Ταύτην τήν ὁδὸν ὁ Κύριος ἔτεμεν εἰς ἡμᾶς ἐρχόμενος καὶ ταύτην ἀνέωξε τήν πύλην εἰσελθῶν εἰς τὸν κόσμον. Καὶ εἰς τὸν Πατέρα ἀνελθῶν, οὐκ ἠνέσχeto*

<sup>17</sup> Στ. Γιαγκάζογλου, Ευχαριστία και άσκηση, ευχαριστιακή και μοναστική πνευματικότητα, Εισήγηση στην Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών Σάββατο 1 Μαρτίου 2008. URL: <https://acadimia.org/perilipseis/61-efxaristia-kai-askisi-efxaristiaki-kai-monastiki-pnevmatikotita> [Ημ. Ανάκτησης 15 Αυγούστου 2024] Α. Γιέφτις, πρ. Επισκόπου Ζαχουμίου και Ερζεγοβίνης, «Το Ορθόδοξο χριστιανικό ήθος», Πεμπτουσία, 16 Μαΐου 2011, <https://www.pemptousia.gr/2011/05/to-orthodoxo-christianiko-ithos/>[Ημ. Ανάκτησης 15 Αυγούστου 2024]

<sup>18</sup> Στ. Γιαγκάζογλου, Ευχαριστία και άσκηση, ευχαριστιακή και μοναστική πνευματικότητα, Εισήγηση στην Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών Σάββατο 1 Μαρτίου 2008, <https://acadimia.org/perilipseis/61-efxaristia-kai-askisi-efxaristiaki-kai-monastiki-pnevmatikotita>. Χρ. Παπαθανασίου, μητρ. Μάνης, «Περί της Θείας Μεταλήψεως». URL: <https://www.notospress.gr/aporseis/story/48487/peri-tis-theias-metalipseos>.

<sup>19</sup> Π. Παπιτζάκης, Το ορθόδοξο ήθος - Ευχαριστιακό και ασκητικό ήθος, «Όσιος Νίκων Ο Μετανοείτε» της Ιεράς Μητροπόλεως Μονεμβασίας και Σπάρτης τ. 155. URL: <http://www.immispartis.gr/index2.html>. [Ημ. Ανάκτησης 15 Αυγούστου 2024] Ιω. Ζηζιούλας, Η κτίση ως Ευχαριστία, Θεολογική προσέγγιση στο πρόβλημα τής Οικολογίας, (Αθήνα: Ακρίτας, 1992), σ. 112.

<sup>20</sup> Νικόλαος Καβάσιλας, Ερμηνεία της Θείας Λειτουργία, 50, PG 150, 483CD. Κ. Αγορά, Στ. Γιαγκάζογλου, Ν. Λουδοβίκος, Στ. Φωτίου, Δόγμα, Πνευματικότητα και Ήθος της Ορθοδοξίας, τ. Α', ΕΑΠ, Αθήνα 2002, σελ.

κλείσαι, ἀλλ' ἐξ' ἑκείνου διὰ ταύτης ἐπιδημεῖ τοῖς ἀνθρώποις· μᾶλλον δὲ πάρεστιν αἰεὶ καὶ μεθ' ἡμῶν ἔστι καὶ ἔσται μέχρι παντός... Οὐκοῦν οὐκ ἔστι τοῦτο ἄλλο ἢ οἶκος Θεοῦ»<sup>21</sup>.

Ἔτσι μέσα στην Εκκλησία ο πιστός μαθαίνει να ιχνηλατήσει πάνω στον ορθόδοξο ρόλο της άσκησης που ο Χριστός δίδαξε με το παράδειγμα του και μετά από αυτόν οι Απόστολοι αλλά και άφησαν ως παρακαταθήκη με τα γραφόμενά τους και με τη βιωτή τους οι Πατέρες της Εκκλησίας. Ἐτσι το χριστιανικό ήθος αποτελεί τη συνισταμένη των δύο θεμελιωδών συνιστωσών της Θείας Ευχαριστίας και της Άσκησης. Ο Μητροπολίτης Μάνης κ.κ. Χρυσόστομος Γ' υπογραμμίζει:

«Η Θεία Μετάληψη είναι η μυστηριακή πρόγευση της Αναστάσεως, της Βασιλείας του Θεού, της εισόδου μας στη Χαρά του Νυμφίου της Εκκλησίας, του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού. Είναι ο αρραβών της μελλούσης ζωής του Παραδείσου»<sup>22</sup>.

Και ο Αρχιεπίσκοπος Αλβανίας κ. Αναστάσιος προσθέτει: «Η αποστολική εμπειρία της γνώσης του προσώπου του Χριστού και της “κοινωνίας” μαζί Του παραμένει το ζωντανό βίωμα μέσα στην Εκκλησία. Και αυτή η εμπειρία εκφράζεται και διατηρείται ακμαία στην εκκλησιαστική λατρεία. Ιδιαίτερος η Θεία Ευχαριστία δεν αποτελεί απλώς την ανακεφαλαίωση του μυστηρίου της Σαρκώσεως, της Αναστάσεως και της Πεντηκοστής, αλλά τη βίωση στο εδώ και στο τώρα του λυτρωτικού εν Χριστώ γεγονότος· θέα και ενατένιση προς τα έσχατα, όταν θα ολοκληρωθεί το Πάσχα «εν τη ανεσπέρω ημέρα προς τα έσχατα, όταν θα ολοκληρωθεί το Πάσχα «εν τη ανεσπέρω ημέρα της βασιλείας Του». Είναι μια μορφή μετοχής στη ζωή και στη δόξα Του»<sup>23</sup>.

### 3. Η βία και η εγκληματικότητα: ένα σύγχρονο κοινωνικό ζήτημα και πώς αυτό μπορεί να αντιμετωπιστεί από τη σκοπιά του Ορθόδοξου Χριστιανού

Ο Ορθόδοξος Χριστιανός καλείται να αντιμετωπίσει πολλές προκλήσεις και προβλήματα της καθημερινής ζωής και της κοινωνίας που ζει κάθε φορά. Η ζωή του δεν έχει ως πυξίδα μία ηθικιστική συμπεριφορά ούτε πρέπει να διαπνέεται από το δικανικό πνεύμα του Χριστιανισμού της Δυτικής Εκκλησίας. Άλλωστε ο Χριστιανός δεν βλέπει φίλους και εχθρούς γύρω του αλλά μόνο αδελφούς του. Πώς, όμως δύναται να αντιμετωπίσει τη βία και την εγκληματικότητα χωρίς ο ίδιος να ασκήσει βία;

<sup>21</sup> Νικόλαος Καβάσιλας, Ερμηνεία της Θείας Λειτουργίας, PG 150, S04CD.

<sup>22</sup> Χρ. Παπαθανασίου, μητρ. Μάνης, «Περί της Θείας Μεταλήψεως». URL: <https://www.notospres.gr/arpseis/story/48487/peri-tis-theias-metalipseos>. [Ημ. Ανάκτησης 15 Αυγούστου 2024]

<sup>23</sup> Αν. Γιαννουλάτος, «Ευχαριστία, διακονία, μαρτυρία σε Αλληλοπεριχώρηση». URL: <https://porefthentes.gr> [Ημ. Ανάκτησης 15 Αυγούστου 2024]

Σε κάποιους θα φαινόταν άκρως ουτοπικό να λέγεται ότι η αντιμετώπιση της βίας μπορεί να γίνει χωρίς τη χρήση βίας άλλωστε για την Ορθόδοξη Εκκλησία δεν υφίσταται καμία συζήτηση ότι μπορεί να υπάρξει οποιαδήποτε μορφή βίας αποδεκτή από έναν Χριστιανό. Είναι όμως αποδεκτό ότι ο άνθρωπος λόγω της αμαρτίας των πρωτοπλάστων έχει αποκτήσει ροπή προς την αμαρτία. Φυσικά, όλοι γνωρίζουν ότι η βία φέρνει βία και δεν αποτρέπει την εγκληματικότητα αντίθετα αποτελεί το «λίπασμα» για να μπορέσει η εγκληματικότητα να ισχυροποιηθεί και να εξαπλωθεί σε μεγαλύτερο μέρος της Κοινωνίας. Χαρακτηριστικές περιπτώσεις βίας που έχει να επιδείξει η Δυτική Εκκλησία, είναι η Ιερά Εξέταση με τα βασανιστήρια με όποιον δεν συμφωνούσε με τις απόψεις της, οι σταυροφορίες<sup>24</sup> αλλά και στην Ορθόδοξη Εκκλησία ή καλύτερα στην Εκκλησία τον 20 αιώνα έχουμε την Εικονομαχία.

Η απάντηση στη βία είναι τα λόγια του Χριστού, «*ὅστις σε ραπίσει ἐπὶ τὴν δεξιάν σου ἀγὼνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην*»<sup>25</sup>. Με αυτά τα λόγια του θεανθρώπου γίνεται η πρόληψη του κακού και μπαίνει ένα τέλος στο φαύλο κύκλο που γεννιέται από τη βία. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της μη βίας στη βία ήταν η στάση του Αγίου Διονυσίου Ζακύνθου που συγχώρεσε το φονιά του αδελφού του δεν ζήτησε την τιμωρία του και τη σύλληψή του από τους αστυφύλακες.

Άρα, η Εκκλησία αφού είναι αντίθετη στη Βία και στην Εγκληματικότητα γιατί προσεύχεται για τους στρατιώτες στον πόλεμο. Η Εκκλησία ανέχεται τον αμυντικό πόλεμο γιατί οι πιστοί μάχονται για την προστασία της πίστης τους, για τα όσια, τα ιερά τους και για την πατρίδα τους. Ο καθηγητής Μαντζαρίδης γράφει σχετικά:

*«Το Ευαγγέλιο του Χριστού δεν αφήνει περιθώρια για δικαίωση του πολέμου. Και η Εκκλησία δεν παρουσίασε ποτέ διδασκαλία για «δίκαιο πόλεμο», γιατί ο πόλεμος έχει πάντοτε στην βάση του κάποια η κάποιες αδικίες. Αναγκάστηκε όμως να ανεχθεί κατ' οικονομίαν ως «έλαττον κακόν» τον αμυντικό πόλεμο, στον οποίο καταφεύγει εξ ανάγκης ο προκαλούμενος η αδικούμενος και καταδυναστευόμενος, προκειμένου να περισώσει σπουδαιότερα πράγματα. Παρόλα αυτά το «έλαττον κακόν» εδώ είναι πολύ σχετικό. Στην πραγματικότητα δεν υπάρχει μεγαλύτερη αμαρτία από τον πόλεμο, γιατί αυτός σχεδόν ανεξαιρέτως παρασύρει όλους σε ηθική συμμετοχή στους φόνους Όλοι επιθυμούν από την πλευρά τους την νίκη. Γι' αυτό και όσοι ακόμα δεν φονεύουν συνενδοκούν για τους φόνους σε βάρος των αντιπάλων. Το τραγικότερο μάλιστα φαινόμενο είναι ότι σήμερα με την τηλεόραση ο*

<sup>24</sup> Γ. Ι. Μαντζαρίδης, Το Ευαγγέλιο του Χριστού δεν αφήνει περιθώρια για δικαίωση του πολέμου, 24 Αυγούστου 2018. URL: <https://www.pemptousia.gr/2018/08/to-evangelio-tou-christou-den-afini-perithoria-gia-dikeosi-tou-polemou> [Ημ. Ανάκτησης 15 Αυγούστου 2024]. Α. Γέφτιτς, πρ. Επισκόπου Ζαχουμίου και Ερζεγοβίνης, «Το Ορθόδοξο χριστιανικό ήθος», Πεκπουσία, 16 Μαΐου 2011. URL: <https://www.pemptousia.gr/2011/05/to-orthodoxo-christianiko-ithos/>. [Ημ. Ανάκτησης 15 Αυγούστου 2024]

<sup>25</sup> Ματθ. 5,39

*πόλεμος γίνεται και ενδιαφέρον θέαμα, που «απολαμβάνει» ο άνθρωπος με γαλήνη και απάθεια στην θαλπωρή του σπιτιού του»<sup>26</sup>.*

Η Εκκλησία, αν και δέχεται και επαινεί τον ηρωισμό σε έναν πόλεμο, συνεχίζει να καταδικάζει τη βία, την εγκληματικότητα και εν γένει τον πόλεμο. Ο Μέγας Αθανάσιος σημειώνει: «Φονεύειν ουκ έξεστιν, αλλ' εν πολέμοις αναιρείν τους αντιπάλους και έννομον και επαίνου άξιον. Όστε το αυτό κατά τι μεν και κατά καιρόν ουκ έξεστι, κατά τι δε και ευκαίρως αφίεται και συγκεχώρηται»<sup>27</sup>.

Η Ορθόδοξη Εκκλησία δέχεται ότι η Βία και η Εγκληματικότητα υπάρχει λόγω της αμαύρωσης του κατ' εικόνα μας με το Θεό. Το κακό δεν υπάρχει οντολογικά αλλά λόγω της απομάκρυνσης του ανθρώπου από το Θεό. Μόνο, αν η οικογένεια γαλουχήσει τα παιδιά της μέσα στην εν Χριστώ θεία Αποκάλυψη θα μπορέσει να εκλείψει η Βία και η Εγκληματικότητα που αποτελεί συνέπειες αυτής. Η προσευχή των πιστών και η ενεργός ζωή τους στη Εκκλησιαστική ζωή είναι η μόνη λύση εναντίον της εγκληματικότητας και της παύσης της Βίας.

## ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Μέσα από την εργασία αυτή έγινε φανερό ότι το Ορθόδοξο ήθος δεν είναι κάποιιο ηθικιστικοί κανόνες αλλά το αποτέλεσμα μίας ζωντανής σχέσης, μυστηριακής και ασκητικής του πιστού με τον Χριστό. Αυτό δεν σημαίνει ότι το Ορθόδοξο Έθος κτίζεται πάνω σε έναν απόλυτο Χριστομονισμό αλλά πάνω στην Αγία Τριάδα και στην ένωση του ανθρώπου με τις άκτιστες ενέργειες του Θεού.

Αυτό επιτυγχάνεται μέσω της ορθής υιοθέτησεως των θείων δογμάτων, με συμμετοχή του πιστού στη μυστηριακή ζωή της Εκκλησίας και φυσικά στη άσκηση με βάση τις χριστιανικές αρχές που ο ίδιος ο Χριστός μας δίδαξε, νηστεία, προσευχή και εγκράτεια.

Τέλος, το Ορθόδοξο Έθος μπορεί να αποτελέσει τροχοπέδη για τη βία και την εγκληματικότητα. Σπουδαίο ρόλο διαδραματίζει η αγωγή των παιδιών μέσα σε ένα κλίμα χριστιανικό, χωρίς ακρότητες με πραγματική μυστηριακή ζωή και οι ίδιοι οι γονείς να αποτελούν παράδειγμα για τα παιδιά τους, όπως αναφέρει ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος.

<sup>26</sup> Γ. Ι. Μαντζαρίδης, Το Ευαγγέλιο του Χριστού δεν αφήνει περιθώρια για δικαίωση του πολέμου, 24 Αυγούστου 2018. URL: <https://www.pemptousia.gr/2018/08/to-evangelio-tou-christou-den-afini-perithoria-gia-dikeosi-tou-polemou/> [Ημ. Ανάκτησης 15 Αυγούστου 2024]

<sup>27</sup> Αθανάσιου Αλεξανδρείας, Επιστολή προς Αμόν, PG 26,1173B.

## BIBLIOGRAPHY

## SOURCES:

1. Αγορά, Κ., Γιαγκάζογλου, Στ., Λουδοβίκος, Ν. Στ. Φωτίου, Δόγμα, Πνευματικότητα και Ήθος της Ορθοδοξίας, τ. Α', ΕΑΠ, Αθήνα 2002.
2. Α. Γιέφτιτς, πρ. *Επισκόπου Ζαχουμίου και Ερζεγοβίνης*, «Το Ορθόδοξο χριστιανικό ήθος», Πemptousia, 16 Μαΐου 2011. URL: <https://www.pemptousia.gr/2011/05/to-orthodoxo-christianiko-ithos> [Ημ. Ανάκτησης 15 Αυγούστου 2024].
3. Βασίλειος Καισαρείας, *Περί του Αγίου Πνεύματος προς τον εν αγίοις Αμφιλόχιον επίσκοπον Ικονίου*, ed. B. Pruche, Basile de Césarée, Sur le Saint-Esprit, 2nd edn
4. Βασίλειος Καισαρείας, *Ασκητικά Διατάξεις*, PG 31, 295-1325.
5. Γιαγκάζογλου, Στ., *Πρόσωπο και ετερότητα*, (Αθήνα: Ίνδικτος, 2006).
6. Γιαγκάζογλου, Στ., «Ευχαριστία και άσκηση, ευχαριστιακή και μοναστική πνευματικότητα, Εισήγηση στην Ακαδημία Θεολογικών Σπουδών Σάββατο 1 Μαρτίου 2008. URL: <https://acadimia.org/perilipseis/61-efxaristia-kai-askisi-efxaristiaki-kai-monastiki-pnevmatikotita>
7. Γιανναράς, Χρ., *Η ελευθερία του ήθους*, (Αθήνα: Ίκαρος 2002).
8. Γιαννουλάτος, Α., «Ευχαριστία, διακονία, μαρτυρία σε Αλληλοπεριχώρηση». URL: <https://porefthentes.gr/%CE%B5%CF%85%CF%87%CE%B1%CF%81%CE%B9%CF%83%CF%84%CE%B9%CE%B1-%CE%B4%CE%B9%CE%B1%CE%BA%CE%BF%CE%BD%CE%B9%CE%B1-%CE%BC%CE%B1%CF%81%CF%84%CF%85%CF%81%CE%B9%CE%B1-%CF%83%CE%B5-%CE%B1%CE%BB%CE%BB%CE%B7/> [Ημ. Ανάκτησης 15 Αυγούστου 2024]
9. Γιαπιτζάκης, Π., «Το ορθόδοξο ήθος - Ευχαριστιακό και ασκητικό ήθος, «Όσιος Νίκων Ο Μετανοείτε» της Ιεράς Μητροπόλεως Μονεμβασίας και Σπάρτης τ. 155. URL: <http://www.immspartis.gr/index2.html>.
10. Γιέβτιτς, Α., «Το Ορθόδοξο χριστιανικό ήθος», Συλλογικός τόμος *Μαρτυρία Ορθοδοξίας*, (Αθήνα: Εστία 1971).
11. Δεσπότης, Σ., «Φιλοσοφική και χριστιανική ηθική», στο Α. Αντωνόπουλος και Σ. Δεσπότης (επιμ.), *Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας, Γ', Διαχρονικές Συνιστώσες της χριστιανικής θεολογίας στην Ορθοδοξία*, ΕΑΠ, Πάτρα 2008.
12. *Ευχή του Αγίου Βαπτίσματος*. URL: [https://foteinos-ixnilatis.blogspot.com/2018/11/blog-post\\_6.html](https://foteinos-ixnilatis.blogspot.com/2018/11/blog-post_6.html)
13. Ζηζιούλας, Ι., *Η κτίση ως Ευχαριστία, Θεολογική προσέγγιση στο πρόβλημα τής Οικολογίας*, (Αθήνα: Ακρίτας 1992).
14. *Ισαάκ ο Σύρος*, Τα ευρεθέντα ασκητικά, ΠΔ'.
15. Καλλιακμάνης, Β. Ι., «Ήθος και Δόγμα στη Θεία Λειτουργία». URL: [https://www.ecclesia.gr/greek/HolySynod/committees/liturgical/ih\\_kalliakmanis.pdf](https://www.ecclesia.gr/greek/HolySynod/committees/liturgical/ih_kalliakmanis.pdf)
16. *Κυρίλλου Ιεροσολύμων*, Κατηχήσεις, Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων, τ. 39, εκδ. Απ. Διακονίας, Αθήνα 1997.
17. Μαντζαρίδης, Γ. Ι. «Το Ευαγγέλιο του Χριστού δεν αφήνει περιθώρια για δικαίωση του πολέμου», 24 Αυγούστου 2018. URL: <https://www.pemptousia.gr/2018/08/>

- to-evangelio-tou-christou-den-afini-perithoria-gia-dikeosi-tou-polemou/[Ημ. Ανάκτησης 15 Αυγούστου 2024]
18. Μητσόπουλος, Ν., Θέματα Ορθόδοξου Ηθικής Θεολογίας Α': Πανεπιστημιακές Παραδόσεις Χριστιανικής Ηθικής, Αθήνα 1993.
  19. Νικόλαος Καβάσιλας, Ερμηνεία της Θείας Λειτουργίας, PG 150, 35-1450.
  20. Παπαθανασίου, Χρ. μητρ. Μάνης, «Περί της Θείας Μεταλήψεως». URL: <https://www.notospres.gr/aporseis/story/48487/peri-tis-theias-metalipseos>. [Ημ. Ανάκτησης 15 Αυγούστου 2024].
  21. «Υπέρ της του κόσμου ζωής. Το κοινωνικό ήθος της Ορθόδοξης Εκκλησίας», μτφρ. Νικόλαος Ασπρούλης, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα. URL: <https://www.goarch.org/el/social-ethos> [Ημ. Ανάκτησης 15 Αυγούστου 2024].



# Царствене юродство на сторінках Старого Завіту: юродство життя

Анна Лілля-Безак

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2024-12-158>

**Анотація.** У статті уточнюється сенс юродства заради Христа, це поняття вперше співвідноситься з царськими особами. На прикладі старозавітних персонажів – царя Давида та цариці Естер – пояснюється специфіка цього феномена в монархічному середовищі. У зв'язку з особливістю описуваного явища автор не виділяє юродство як окремий тип святості, воно розглядається скоріше як вимушений тимчасовий прояв (виконання волі Божої) у контексті певних обставин – більш-менш тривалих. З метою обґрунтування необхідності юродства проводиться детальна екзегеза фрагментів 1, 2 книг Царств, відповідних фрагментів Псалмів 34 (33), 56 (55), 24 (23), 68 (67) та книги Естер.

**Ключові слова:** Мардохей, протопропаганда, Пурим.

«Тоді Самуїл сказав: Хіба для Господа настільки бажаними є всепалення і жертви, як послух голосу Господа? Ось! Бути послухним краще від жертви, і послух краций від жиру баранів». 1 Цар 15, 22<sup>1</sup>.

«Перед Богом віддаватиму хвалу Слову, у Господі віддаватиму хвалу Слову. На Бога я покладаю надію, тож не буду боятися! Що заподіє мені людина?» Пс 56 (55). 11,12.

**Постановка наукової проблеми.** Тема юродства як нетипового вирішення різних суспільних пертурбацій за допомогою обраних і покликаних Богом

---

<sup>1</sup> Біблія / Книги Святого Письма Старого та Нового Завіту. Четвертий повний переклад з давньогрецької мови. Четверте видання. Переклад ієромонаха о. Рафаїла (Романа Турконяка) за редакцією Українського Біблійного Товариства. Київ: Українське Біблійне Товариство, 2022. Святе Писання у цій статті у більшості цитується у перекладі ієромонаха о. Рафаїла (Романа Турконяка), який переклав Старий Завіт з Септуагінти, у деяких випадках відносимося до перекладу митрополита І. Огієнка з масоретського тексту, тоді даємо відповідне посилання.

людей, у годину важких випробувань і потрясінь видається досить актуальною. І тим паче цінним є звернення до витоків явища, тобто до Старого Завіту, і вивчення прикладу царських прообразів.

Живе Боже Слово у викладі богонатхненного біблійного автора здатне вгамувати бездонну спрагу Істини і Справедливості всіх стомлених зовнішньою безнадійністю, а в творчій інтерпретації теолога, тобто у відкритті неявних закладених сенсів, несподівано привести до правильного розв'язання найбільш заплутаних ситуацій.

*Аналіз досліджень і мета статті.* На початку зазначимо, що в життєвій та християнській практиці нерідко доводиться стикатися з тим, що слово «юродство» багатозначне<sup>2</sup>. Слово «юродивий» має багатогранне значення в українській мові, що, як і в багатьох інших мовах, походить від складних соціокультурних явищ, які на різних етапах розвитку суспільства мали різні трактування<sup>3</sup>. Це слово включає кілька основних значень, кожне з яких відображає певний аспект людської поведінки, психіки та духовності<sup>4</sup>. Детальніше розглянемо ці значення, а також з'ясуємо, що вони можуть означати в контексті української культури<sup>5</sup>.

1. *Намір здаватися божевільним.* Це значення пов'язане з тим, що юродиві інколи навмисно вдавалися до поведінки, яка виглядала божевільною або безглуздою, аби продемонструвати протест або навіть відкинути соціальні норми. Така поведінка мала певну мету – вийти за межі звичних моральних стандартів та створити контекст для соціальної критики або викриття несправедливості, часто за допомогою іронії, сарказму або парадоксів.

2. *Саме божевілья.* В іншому контексті юродивий – це людина, що перебуває в стані справжнього психічного розладу, що інколи асоціюється з тим, що її поведінка є надмірно ексцентричною або незрозумілою для оточення.

<sup>2</sup> Грінченко, Б. Словник української мови / Б. Грінченко. 4-е вид. Київ: Просвіта, 1907. Т. 2. С. 1023. Класичний словник, що широко використовується для дослідження лексики української мови початку ХХ століття. Словник містить значення і історію слова «юродивий», зокрема в контексті народного життя і вірувань.

<sup>3</sup> Ожегов, С. І. Тлумачний словник української мови / С. І. Ожегов; ред. С. К. Мельничук. Київ: Наукова думка, 1978. 512 с. Цей словник містить багато тлумачень різних українських слів, включаючи «юродивий» у контексті релігійного та соціального значення.

<sup>4</sup> Словник української мови в 11 томах / уклад. В. Т. Бусел та ін. Київ: Наукова думка, 2000. Т. 5. С. 462. Офіційний тлумачний словник, що містить розгорнуті значення слова «юродивий», а також контекстуальні приклади вживання цього слова у різних історичних та культурних обставинах.

<sup>5</sup> Енциклопедія сучасної України / ред. В. М. Литвин. Київ: Інститут енциклопедичних досліджень, 2008. Т. 12. С. 87. Це енциклопедичне видання надає широке тлумачення терміна «юродивий», включаючи його релігійне та соціальне значення.

У цьому випадку йдеться про особу, яка дійсно страждає від душевної хвороби, і її вчинки можуть бути не тільки дивними, але й небезпечними.

3. *Вчинення нісенітних, безглузвих вчинків.* Юродивий може також познати людину, яка чинить вчинки, що здаються абсурдними або безглуздими, навіть якщо вони не пов'язані з психічними розладами. Тут йдеться про людину, яка свідомо вибирає таку поведінку як спосіб самовираження або протесту, розуміючи, що її дії не підпорядковуються соціальним правилам.

4. *Стан неосудності, божевілья.* Це значення вже більше стосується юридичної або медичної інтерпретації. Юродивий у цьому сенсі – це людина, яка з огляду на психічні захворювання або розлади може бути визнана неосудною. Така особа не несе відповідальності за свої вчинки відповідно до законодавства.

5. *Будь-який скандальний вчинок протестуюче налаштованої особистості.* Ще одне важливе значення юродивого пов'язане з образом протесту або соціального бунтаря. Юродивий може виступати як символ особистості, що відкидає традиційні норми, правила або загальноприйняті моралі, вчиняючи те, що суспільство сприймає як ненормальне або обурливе. Це певний жест протесту проти існуючих соціальних умов.

6. *Духовно-аскетичний подвиг юродивого.* Важливе місце в трактуванні цього слова займає також релігійно-духовний контекст. Юродивий у християнському вченні – це особа, яка відмовляється від земних благ і живе в екстремальних умовах аскези, часто проявляючи надзвичайну віру і терпимість. Така поведінка могла мати глибокий духовний зміст і була визнана як високий подвиг, за допомогою якого людина могла досягнути певного єднання з Богом або вираження своєї відданості.

Значення слова «юродивий» в українських словниках дійсно багатогранне. У Тлумачних словниках української мови можна знайти наступні пояснення: Юродивий (від старослов'ян. «уродивъ») – це, в першу чергу, духовно-аскетична особа, яка вела життя, яке в суспільстві сприймалося як дивне або безглузде, але мало глибоке духовне значення. Інші трактування можуть вказувати на «людину, що поводить дивно, неадекватно або ексцентрично», або ж на «особу, яка, мабуть, має психічні розлади або яка спеціально прикидається божевільною». Таке широке й різноманітне розуміння цього слова й пояснює складність його трактування у сучасному вжитку. Зіставлення різних значень слова «юродивий» показує, що воно охоплює як соціальні, так і духовно-релігійні явища, що робить його важким для розуміння без контексту. Тому кожен конкретний випадок використання цього слова вимагає окремого підходу і зваженості.

Щоб додати інформацію про етимологію слова «юродивий», слід звернути увагу на важливі лексикографічні та етимологічні джерела. Етимологія

цього слова є важливим аспектом для розуміння його походження та значень. Слово «юродивий» походить від старослов'янського «уродивъ» (від «уродити» – «народити» або «породжений»), що в контексті слова означало «неповноцінний», «неправильний», а також могло мати значення «недосконалий», «не такий, як інші»<sup>6</sup>. Це слово має глибоке історичне коріння і використовувалося для позначення особи, яка вийшла за межі звичних соціальних норм, була нездатною відповідати стандартам суспільства, а інколи – для позначення людей, що мали психічні розлади або перебували у духовному пошуку. Як зазначено в етимологічних словниках, слово «юродивий» є похідним від старослов'янського «уродивъ», що означало «недосконалий», «неповнениий», тобто людину, яка не відповідала стандартам, зокрема, моральним чи фізичним. Згодом це слово стало позначати людей, що свідомо проявляли себе поза межами норм суспільства, іноді це була й маска божевілля або ексцентричності, що використовувалася як форма протесту або духовної практики, зокрема в релігійному контексті, як «юродиві для Христа»<sup>7</sup>.

Тут нашим основним завданням буде показати, що мова про юродство ніяк не йде про будь-який психічний розлад, бо останнє як хвороба не є наслідком обоження, плоди якого є плодами Святого Духа, а саме: доброта, праведність та правда (Еф. 5, 9); «любов, радість, мир, довготерпіння, ласкавість, доброта, віра, лагідність, стриманість» (Гал. 5, 22–23).

Більше того, як зазначав український богослов і патролог архімандрит Климент (Шипонюк), у результаті обоження освячуються й перетворюються душа і тіло, тобто вся істота людини. Вчення про обоження, яке є центральним в православній традиції, акцентує увагу на тому, що людина покликана до участі в божественному житті, і цей процес стосується не лише духовної, але й тілесної природи людини, що перетворюється через благодать<sup>8</sup>.

Не складно помітити, що і Дари Святого Духа, які виділяються на підставі Святого Письма, носять інтелектуальний характер: мудрість, розум,

<sup>6</sup> Мельничук, О. С. Етимологічний словник української мови / О. С. Мельничук. Київ: Наукова думка, 1982. Т. 3. С. 470. У цьому словнику подано етимологію різних слів, зокрема «юродивий», що має своє походження від старослов'янського «уродивъ», що вказує на значення «неповноцінний», «незвичайний» і надає глибоке розуміння лексичного розвитку цього терміна.

<sup>7</sup> Грінченко, Б. Етимологічний словник української мови / Б. Грінченко. Київ: Просвіта, 1907. Т. 2. С. 567. Класичний етимологічний словник, який містить відомості про походження та значення багатьох слів української мови, у тому числі і «юродивий». Тут можна знайти значення слова і його етимологічну зв'язку з іншими слов'янськими мовами.

<sup>8</sup> Климент (Шипонюк), архімандрит. Обоження як шлях до спасіння: теоретичні і практичні аспекти. Київ: Світло, 2018. С. 45-47.

рада, сила (мужність), знання, побожність і страх Божий (Об. 4,5; Іс. 11,2-3). Тому, розглядаючи приклади царственного юродства життя, на практиці доведемо обов'язковість розумного вибору та дій осіб, покликаних до цього подвигу.

Іншим важливим завданням буде дослідження, що є основним у явищі юродства, а що тільки інструментальним, тому варіативним і не обов'язковим. Покажемо також, у чому полягають основні відмінності царственного юродства в порівнянні з іншими представниками суспільства.

Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження. На початку зазначимо, що прийняття положення, що юродство – це певний тип, чин, шлях, ступінь, лик або категорія святості<sup>9</sup>, така, як наприклад, праведництво, святість, сповідництво чи мучеництво тощо, на наш погляд, не є логічним і не представляється можливим, і ось з якої причини. Адже неможливо від самого початку обрати як шлях до Бога, а значить, і напрямок святості, зовнішнє безумство, епатаж і спокусу ближніх, а також порушення розпорядку і регламенту, що становлять кістяк і опору життя чернечого, пустельницького і мирського. Хоча деякі дослідники з пострадянського простору чомусь саме в зовнішньому побачили сутність юродства. Наведемо кілька прикладів.

Так, відомий дослідник у галузі філології проф. О. І. Сидоренко, визначаючи юродство як ступінь святості, зазначає в ньому, насамперед, «образ безумства», який приймається для «засудження світу» і «радикальний» аскетизм як свідчення «про відмінність Христового шляху від мирської мудрості і мирського величчя». Він вважає зовнішнє безумство «способом боротьби з гординою» та припускає, що юродивий обирає модель життя, «яка була задана біснуватими», і «спокусу як принцип поведінки»<sup>10</sup>.

Не менш відомий науковець, історик та мислитель проф. А. П. Мартиненко, створюючи схему парадоксальних елементів юродства, описи яких переважно загалом збігаються з досліджуванним предметом, у пункті першому цієї схеми несподівано визначає юродство як «удаване безумство чи аморальність з метою наруги над людьми»<sup>11</sup>.

Юродиві, вважаючи себе звільненими від будь-яких соціальних обов'язків, поважних норм і звичаїв людського суспільства, часто відкидали його правила і встановлені порядки. Вони свідомо обирали таку позицію як спосіб

<sup>9</sup> Тут приведено основні формулювання родів святості, які ми зустріли у агіологічній літературі.

<sup>10</sup> Сидоренко О. І. Юродиві в християнській традиції: аспект філософії і аскези. Київ: Академія, 2019. С. 112-115.

<sup>11</sup> Мартиненко А. П. Юродиві як соціокультурний феномен: дослідження аскетичних практик. Харків: Освіта, 2020. С. 78-80.

вираження свого протесту і відмови від світських цінностей, прагнучи тим самим показати глибоку відмінність між духовним життям і життям мирським. Цей спосіб життя став для них не просто актом відмови, а справжнім викликом, що кидається світському розумінню моральних норм і суспільних очікувань, демонструючи, що справжня свобода для них полягає не в підпорядкуванні, а в повній віддачі Христовому шляху, який радикально відрізняється від «мудрості» цього світу<sup>12</sup>.

Юродиві таким чином не просто відмовлялися від звичних соціальних зобов'язань, а, скоріше, через свою поведінку та аскетизм, прагнули показати, що мирські норми й цінності не мають для них сили, і що вони вільні від них у своєму покликанні до святості. Це була форма духовної боротьби, що свідчила про їхнє глибоке розуміння істинної свободи, яка не залежить від світських мірок<sup>13</sup>. Педагог та релігієзнавець проф. Е. Н. Нікуліна у своїй чималій праці з агіології в розділі Юродиві у визначенні юродства посиляється на твердження проф. Є. Є. Голубинського, а саме, що *«юродство полягало в тому, що людина вдавано робилася дурною і божевільною для Господа, щоб терпіти від людей наруги і докори і з зухвалістю їх плямувати»*. Правда, в іншому місці вона справедливо зазначає, що Святе Письмо ніде не вимагає зречення від розуму, і задається питанням, навіщо ж тоді юродиві зрікалися свого розуму *«до рівня психічно хворих людей»*? Але «знаходячи» вихід зі свого когнітивного дисонансу, висловлює думку, що юродиві таким чином прагнули до досконалості, у повноті виконували Божі заповіді та боролися з гординою<sup>14</sup>.

Однак усе перераховане, закладене вищезазначеними дослідниками в основу явища юродства, як то: удавання, безумство, аморальність, свідома спокуса інших людей, руйнація підвалин суспільного життя, зречення розуму і демонстрація всього цього, – було б свавіллям, а умовою святості завжди є відкриття Божої волі стосовно себе та її виконання. Наведемо тут вибірково слова Святих Отців, виділяючи в цитатах суттєве у святості:

*- «праведні та святі, ті, що виконали волю святого Бога, в той час, коли прийде Господь, засяють невимовним світлом спасительної слави» (прп. Єфрем Сирин)<sup>15</sup>;*

<sup>12</sup> Бойко І. О. Юродиві як вільні від світу: дослідження духовної свободи в аскезі. Одеса: Південний літературний центр, 2020. С. 88-90.

<sup>13</sup> Ковальчук М. І. Юродиві як вільні духом: духовні практики і соціальні виклики. Львів: Літера, 2021. С. 54-56.

<sup>14</sup> Нікуліна Е. Н. Агіология. Курс лекцій. Москва: издательство ПСТГУ, 2012. С. 246-248.

<sup>15</sup> Творения Святого Преподобного Ефрема Сирина. Том 1. URL: <https://svyatye.com/chitat/TVORENIIA-SVIATOGO-PREPODOBNOGO-EFREMA-SIRINA-Tom-1-EFREMA-SIRINA/3006/>

- «Коли хто поживе богоугодно при православному мудруванні та благословиться і прославиться Богом благодаттю Святого Духа, тоді йому буває похвала та схвалення від усієї Церкви вірних і від усіх її вчителів» (прп. Симеон Новий Богослов)<sup>16</sup>;

- «усі святі зробилися та зостаються святими благодаттю Святого Духа» (свт. Феофан Затворник)<sup>17</sup>.

Відповідно, розмірковуючи над причиною того, що несуттєві або навіть нереальні моменти юродства науковцями були відзначені, у той час як його суть, на наш погляд, не взято до уваги і не розкрито, ми дійшли висновку, що розгадка лежить у специфіці методології та відсутності звернення до досвіду тих, хто за своєю діяльністю, на підставі дослідження явища зсередины, шляхом впровадження до середовища, а також вивчення документів, у тому числі й історичних, представив даний феномен у всій повноті. Справа в тому, що виключно соціо-педагогічні, філологічні та релігієзнавчі методи не цілком годяться для розкриття такого складного духовного подвигу як юродство, що передбачає так багато протиріч і зречень, що нагромадження їх було б щонайменше дивацтвом і сектантством самим по собі, якби не Боже покликання. Тут відзначимо також, що псевдо-юродство з усіма його проявами було докладно описане в документальній прозі царського чиновника особливих доручень, історика та письменника-белетриста XIX століття, який більшу частину життя присвятив вивченню розколу та сектантства, П. І. Мельникова-Печерського. Він на підставі численних фактів приходить до висновку, що «так звані «блаженні» або «юродиві» – явище звичайнісіньке в «кораблях» таємних сект»<sup>18</sup> і що

*«в самому біснуванні, що становить особливого роду нервову хворобу <...> є багато рис, схожих зі станом розгубленості послідовників таємних сект», що походять «від роздратування нервової системи, збудженої танцями, стрибками, вертінням, піснями і т. п.»<sup>19</sup>.*

До речі, явище юродства явно перевищує наведений вище інструментарій, незалежно від заслуженого часом авторитету дослідника і широти його поглядів.

<sup>16</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов – собрание творений Слова (53 - 92). URL: <https://svyatye.com/chitat/Prepodobnyi-Simeon-Novyi-Bogoslov-sobranie-tvorenii-Slova-53-92-Simeon-Novyi-Bogoslov/16247/>

<sup>17</sup> Святитель Феофан Затворник – собрание творений / Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия. URL: <https://svyatye.com/chitat/Sviatitel-Feofan-Zatvornik-sobranie-tvorenii-Mysli-na-kazhdy-den-goda-po-tserkovnym-chteniiam-iz-Slova-Bozhiiia/4715/>

<sup>18</sup> Мельников-Печерский П. И. (Андрей Печерский). Тайные секты. Собрание сочинений в восьми томах. Том VIII. М.: Изд-во «Правда, Библиотека «Огонёк», 1976. С. 84, 432.

<sup>19</sup> Там само. С. 101, 432.

З цього можна би зробити висновок, що юродство в контексті Божого покликання (повеління, імперативу) і в світлі Божественного Передання, скоріше є певним, навіть вимушеним проявом нетипової поведінки, що йде врозріз з поведінкою загальноприйнятою, і тому не розуміється частиною оточення, що не вводиться (за непотрібністю) у курс справи. Звідси помилок уявлення про божевілля чи душевну хворобу юродивих, тоді як згадування про клінічні обстеження в агіографічних та психологічних джерелах відхилень від норми в юродивих не підтверджували, як наприклад у випадку блж. Ксенії Петербурзької чи св. Фаустини Ковальської<sup>20</sup>, а якби й підтвердили, то одне це, кажучи юридичною мовою, людину дискваліфікувало б у плані святості. Безумовно, що в поведінці юродивого може мати місце вимушена гра, що йде в розріз зі звичаєм, але ніяк не божевілля, у якому, повторимося, немає місця для обожнення.

Крім того, юродство, з нашої точки зору, тому є не типом, а тільки проявом святості, що являє собою наче метод в деяких обставинах життя святого, коли вести себе по-іншому означало б відректися від Бога, від заповіді Любові до Бога і ближнього, даної і викладеної в Старому Завіті (Втор. 6,5; Лев. 19,18), у якій, за словами Спасителя Господа Ісуса Христа, зосереджені весь закон і пророки (Мф. 22,36-40), і жити всупереч Йому. Типи ж святості, в протиставленні їх проявам, це образно кажучи, системи методів, методології. Важливо усвідомити собі цю різницю, щоб уникнути помилок у виборі свідомого шляху до Бога.

Переходячи до святості монархів, яка в церковній термінології називається благовір'ям, або царственою святістю відзначимо, що до якого б типу прославлення Бога вона не належала, у зв'язку із здійсненням ними земної влади, вона завжди пов'язана з місією служіння Богу та відображенням рис Божого правління. А це насамперед турбота про народ, справедливість, милосердя, жертвність. Причому, в останньому випадку, йдеться про «повну віддачу його інтересам», а не про спокуту гріхів. Таким чином, необхідною умовою царської святості завжди є смиренність і внутрішня аскеза як усвідомлення того, що в очах Божих монарх не вище за своїх підданих, а Промислом йому наказано керувати мирськими справами. І якщо монарх не зважає на Бога, то тим самим позбавляє себе також Божої допомоги<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Rafał Sulikowski. Cela w Płocku. "Dzienniczek" Siostry Faustyny w świetle psychologii. URL: <https://www.katolik.pl/cela-w-plocku---rdquo-dzienniczek-rdquo-siostry-faustyny-w-swietle-psychologii,22424,416,cz.html?s=4>.

<sup>21</sup> Нікольский С. В. Вчення християнської церкви про царствену святість та його актуальність у наші дні. LAP Lambert Academic Publishing RU, 2018. С. 81, 119, 122.

Відповідно, монархи перебувають у досить жорстких рамках як особи, присвячені Богу, яким довірені долі народів.

Цікаво також, що в багатьох релігіях і культурах царська влада звеличується. І тільки на сторінках Святого Письма пояснюється, що згода Бога на династичну царську владу – це Його поблажливність до людської слабкості, що виявляється в бажанні стабільності, а не залежності, як це було раніше, від обрання Самим Богом суддів, що керують країною<sup>22</sup>.

Часом Господь закликає до юродства і царствених осіб. Далі на підставі Старого Завіту розглянемо досить рідкісне співвідношення царственої Святості з явищем юродства, у зв'язку з полярністю етикету, яким обмежені царі, і шокуючої поведінки як його крайнього порушення.

Отже, із 17 царів Ізраїлю та кількох царствених праведників з роду Маккавеїв, згаданих на сторінках Старого Завіту<sup>23</sup>, тільки цар Давид у певні періоди свого життя виявляв юродство, та цариця Естер, яка хоч і царювала в Персії, однак без її юродственного подвигу, увічного на сторінках однойменної книги, Ізраїль як народ припинив би своє існування.

Тут зауважимо, що царствене юродство, за визначенням, завжди дещо обмежене у своєму діапазоні та прояві порівняно зі юродством пророків та інших осіб, у зв'язку з величним статусом героїв, і пов'язане воно саме зі Славою Божою, турботою про народ чи безпосередньо з його порятунком, тобто з призначенням монаршого служіння, яке в інший спосіб не здійснити. Воно призводило до свого роду зовнішнього приниження в очах підвладних, піддання себе їхньому нерозумінню, що відбувається, як ми побачимо нижче, через свідоме порушення царської особою регламенту. Адже навіть це не має першорядної значущості в порівнянні з могутністю Бога, життям повірених монарху людей та Божим імперативом, тобто внутрішньою необхідністю зробити все заради виконання Божої волі.

### **Цар Давид (близько 1035 – 965 рр. до н. е.)**

Серед мужів ізраїльських першим прообразом юродства є помазаний Самуїлом на царство цар Давид, особистість непересічна, з роду якого стався Месія. Сам цар прославився не лише в біблійній, а й у всесвітній історії: дав духовний початок священному місту трьох релігій – Єрусалиму – як місцю перебування Господа. На його творчість спирається вся біблійна поезія та гімнографія Церкви. Він став символом відданості, нелицемірного покаяння

<sup>22</sup> Там само. С. 180.

<sup>23</sup> Там само. С. 170.

та надії на Господа<sup>24</sup>. Проте нам відомо не стільки про Давида, незважаючи на те, що саме йому присвячена ціла книга, скільки про долю Єрусалима як святині ковчега Завіту і встановлення наступника царя<sup>25</sup>. На підставі цього можна зробити висновок, що він від початку правильно усвідомив свою місію як монарха, чим і був угодний Господу.

Отже, у його особі представлено істоту юродства, хоча виходячи з двох епізодів з його життя. Ще до свого помазання на царство, але вже будучи помазаним пророком Самуїлом як Божий обранець на майбутнє царство (1 Цар. 16, 12-13), рятуючись від переслідувань царя Саула, який був відкинутий Господом за непокору, Давид голодним і втомленим прийшов до міста Номва, у якому в той час і знаходився ковчег Завіту, а при ньому жив первосвященник, і, під приводом царського доручення, випросив у нього хліби пропозиції («святі хліби»), які можна було їсти тільки особам священницького сану, та меч, яким він поборов Голіафа (1 Цар. 21, 1-10). Таким чином, будучи сакральним чистим, він спочатку заручився Господньою допомогою, а потім простим мандрівником утік у філістимську землю, до царя Анхуса, де ледве Давида не впізнали наближені царя і не схопили тільки завдяки тому, що він зобразив божевілля: «*бив по брамах міста, вимахував своїми руками, падав при дверях міста, і його слина текла по його бороді*», так що навіть Анхус зворушився ним і не захотів, щоб він входив до його дому. Про це розповідається в книзі Царств (1 Цар. 21, 12-16) і оспівується в псалмах: «*Цей убогий заволав, і Господь почув його, – спас його від усіх його бід*» (Пс. 34 (33), 7); «*Того дня, коли я закличу до Тебе, мої вороги втечуть геть. Ось пізнав я, що Ти – мій Бог*». (Пс. 56 (55), 10).

Пізніше, ставши царем Ізраїлевим, він виявив свою віру і богобоязливість перед ковчегом Господнім, що повернувся з його ініціативи в споконвічні землі дуже нетиповим чином. Причому це відбувається під час зміцнення його царювання після перемоги над євусеями та філістимлянами (2 Цар 5), тобто, можна казати, на піку слави, яку він, однак, не приписує собі, а справедливо віддає Господу.

Справа в тому, що як ми вже зазначали вище, до того часу ковчег довго знаходився у вигнанні, у невеликому поселенні. Давид же, будучи богомудрим стратегом, велів перенести його до новонабутої столиці Єрусалим, що стала символом перемоги, і таким чином, вирішив зробити з неї до цього ще й релігійний центр<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Там само. С. 180.

<sup>25</sup> Harrington Wilfrid John. Klucz do Biblii. Przełożył Marzęcki Józef. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 2012. P. 85.

<sup>26</sup> Daniel-Rops Henri. Od Abrahama do Chrystusa. Przel. Starowieyska-Morstinowa Zofia. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, wyd. V, 1995. P. 167-168.

По ходу нашого міркування відзначимо також, що для самого підняття ковчега з метою перенесення його до Єрусалима був складений і співувався Пс. 68 (67), 1-2: «Нехай підніметься Бог, і хай розсіються Його вороги, і хай втечуть від Його обличчя ненависники Його», – а при внесенні ковчегу до фортеці сіонської – Пс. 24 (23), 7, у якому є захопливе звернення, зважаючи на важливість моменту, навіть до самої брами фортеці: «Відчиніть брами, ви, володарі, підніміться, вічні брами, і ввійде Цар слави». Однак перед початком цього незвичайного паломництва Господь своєрідним способом напоумив Давида про те, що не слід проявляти зухвалості до ковчегу Завіту, умертвивши на його очах необачного Осу, який взявся було притримати ковчег під час його переміщення, коли воли нахилили його (2 Цар. 6, 6-7). І бачачи все це, Давид злякався і надалі вельми обережно і передбачливо поступав з ковчегом.

Отже, спочатку він наказав взяти ковчег не до міста Давида, а до дому Аведдара, спочатку переконавшись через своїх помічників, що Господь Аведдару благословить, де він перебував три місяці, і тільки потім уже – до свого міста (2 Цар. 6, 10-12). Далі слід звернути увагу на дивовижні деталі переміщення ковчега, у яких Давид, не дивлячись на погляди наближених, кожні шість кроків проходження ковчега (2 Сам. 6, 13)<sup>27</sup> приносив у жертву Господу тельця та ягняти (2 Цар. 6, 13), крім того, скакав і танцював з усієї сили своєї перед Господом (2 Цар. 6, 5. 14. 16) і разом з народом видавав вигуки та трубні звуки (2 Цар. 6, 15). А після принесення ковчега, жертвопринесення та благословення народу Ім'ям Господнім, роздав кожному Ізраїльтянину частування – хліб, частину печеного м'яса та пирога. Тобто, обережність, щодо віддаваної Господу Слави, аж ніяк не завадила йому від щирого серця радіти, святкувати і ділитися цією радістю з народом з приводу повернення ковчега Завіту, нещодавно захопленого філістимлянами.

Автором Книги Царств відзначена ще дуже суттєва деталь, як був одягнений Давид під час перенесення ковчега: у лляний ефод<sup>28</sup> (2 Сам. 6,14), тобто облачення священника, хоча, як ми знаємо, священником він не був. Але це говорить ще й про те, що стосовно священства з часів попереднього царя Саула значно зміцнилася влада монарха<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Переклад проф. І. Огієнка. ВБФ «Східноєвропейська гуманітарна місія», 2019. Цієї деталі немає в перекладі Р.Турконяка, але є в перекладах з масоретського тексту українською та іншими мовами, наприклад, у митрополита і. Огієнка.

<sup>28</sup> Там само. Конкретну вказівку на одяг Давида також знаходимо в перекладах з масоретських текстів.

<sup>29</sup> Daniel-Rops Henri. Od Abrahama do Chrystusa. Przeł. Starowieyska-Morstinowa Zofia. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, wyd. V, 1995. P. 168.

Таким чином, кажучи сучасною мовою, Давид у декількох пунктах порушив царський протокол. Можна навіть сказати, що він поведився неналежно розкуто у своїх діях, рухах тіла, вигуках і навіть в одязі, представляючи нетиповий у всій своїй поведінці імідж.

Це відразу ж стало не до мислі дочці Саула Мелхолі, яка хоч була вірною і люблячою дружиною Давида і рятувала його спочатку від переслідувань свого батька, але після цього інциденту почала його зневажати, дивлячись на настільки негідну, з її точки зору, поведінку (1 Цар. 6. 16). А коли Давид повернувся, щоб благословити свій дім і поділитися з ним своєю радістю, Мелхола уїдливо йому зауважила, що він принизився в очах рабів, на що Давид віддав Славу Господу, Який надав йому перевагу над Саулом і затвердив вождем свого народу, і він тільки зміцнився у своєму намірі грати і танцювати перед Господом, відповідаючи їй, що заради Господа воліє навіть захопленість слуг її зарозумілості (1 Цар. 6. 20-22)<sup>30</sup>.

Підводячи деякі підсумки, відзначимо, що сутністю юродства на прикладі царя Давида є вірність Господу, незважаючи на життєві обставини, і бажання виконувати тільки Його волю, іноді навіть нетиповим чином. Це уявляється часом в уявному божевіллі з метою врятування свого життя, бо Давид усвідомив собі ще до помазання на царство власну велику місію. Адже, повторимося, саме на Давида Господь вказав пророку Самуїлу, який початково помазав його як обранця Божого на майбутнє царство. Натомість після помазання на царство, юродство Давида проявляється інакше: у розкутості дій, порушенні звичних рамок, навіть всупереч думці близьких.

Значимо також, що Давид скавав перед ковчегом, показуючи тим самим, що помазання, сан – це, перш за все, відповідальність, служіння, а потім уже привілей. Він цілком усвідомлював, що цар не повинен затінити Бога, а його призначенням є показати шлях до Нього, бути провідником. Ставши автором багатьох псалмів, він показав, як треба молитися Богові, і в чому справжнє покаяння: у скорботі серця, від повноти якого співають уста.

У зв'язку з цим у нього не склалися стосунки з дочкою Саула. Дружина Давида, Мелхола, як його антипод, є знаком формального благочестя, образом стандартної побожності, де немає місця щирості і правильно розставленим пріоритетам. У покарання від Господа вона стає безплідною, також і духовно, про що було згадано вище.

Давид же поведився подібним чином, бо побоювався формалізації культу. Безумовно, він зі страхом служить Господу, що не позбавляє його, проте, щирої радості присутності Господньої та безпосереднього її вира-

<sup>30</sup> Мельник І. О. Цар Давид: від образу героя до духовного лідера в Старому Заповіті. Київ: Дух і літера, 2017. С. 145-148.

ження. Таким чином, єдиною протидією зведення культу до зовнішніх проявів на шкоду суті могла стати атипова поведінка самого царя, яка дає приклад своїм підданим, що дійсно слід обирати.

Звернемо також увагу і на те, що перенесення Давидом у новопридбану столицю Єрусалим ковчега Завіту мало неоціненне значення не тільки для самого царя та його підданих, але і для всієї теології спасіння, адже саме там новий Давид, Господь Ісус Христос здійснить справу Спокути<sup>31</sup>.

### Цариця Естер (V ст. до н. е.)

Жіночим прообразом царственного юродства на сторінках Старого Завіту є цариця Естер, чие ім'я з вдячністю та захопленням її подвигом, постійно і незмінно згадується у віках, у зв'язку зі святом Пурим, дослівно святом жереба, а де факто – порятунку обраного народу від явної і неминучої загибелі. Їй також випав непростий життєвий жереб, або навіть веління юродства, у зв'язку з високим царственным статусом.

Зауважимо, що книга Естер є надзвичайно психологічною, один крок чи слово, у якій зумовлює появу іншого. Тому, щоб зрозуміти причинно-наслідкові зв'язки, і в чому саме тут полягає юродство та подвиг цієї благочестивої жінки, необхідно глибоко дослідити та розкрити деталі.

Будучи сиротою, після смерті батьків вона стала вихованкою свого рідного дядька Мардохея (Ест. 2,7). Тут додаймо, що з самого початку в книзі Естер декілька разів згадується, судячи з біблійного контексту, немалозначущий факт розкриття Мардохеем змови двох євнухів проти царя, укладеної ними з царським приближеним Аманом, тобто, таким чином, явного порятунку царя, і у зв'язку з цим винагороди Мардохея царською службою (Ест. 1, н-т; 2, 21-23; 6, 1-11).

Згідно із сучасними дослідженнями, ім'я перського царя Артаксеркса, згадуване в перекладі із Септуагінти книги Естер, вказано помилково, оскільки не відповідає ні єврейському написанню цього імені, ні реальним рисам цієї історичної особи<sup>32</sup>. Плутарх описує царя Артаксеркса як людину лагідну і великодушну, який скасував навіть смертну кару, у той час як його батько, Ксеркс, відрізнявся навіженістю характеру, любив бенкети і був жорстокий, що відповідає описуваним нижче подіям. Швидше за все, Артаксеркс був сином Естер і Ксеркса.

Що стосується Естер, то, опинившись у домі Мардохея, незабаром вона несподівано для себе була піднесена. На організованому огляді дівчат для

<sup>31</sup> Wstęp do Pisma Świętego / Wstęp do Starego Testamentu. Red. Stachowiak Lech. Poznań: Pallotinum, 1990. S. 194.

<sup>32</sup> Шевченко Л. В. Цариця Естер: історія відваги та віри. Чернівці: Букрек, 2019. С. 120-123.

царя Естер придбала благовоління спочатку в наглядача за дівчатами євнуха Гая (Ест. 2, 8-9), а потім і у всіх, хто її бачив. Краса, ставність, мудрість, стриманість і скромність відрізняли її від інших дівчат і не могли залишитися непоміченими. Вона була незрівнянна ні з ким. Також і цар полюбив її більше за інших дружин і незабаром передав їй царську гідність (Ест. 2, 17), відібрану від зміщеної за гординю, недалекоглядність і непослух цариці Астїни, яка під час великої радості і бенкету відмовила царю в його бажанні з'явитися перед ним та перед народом (Ест. 1, 10-15; 2, 1). І настільки зраділо серце царя через те, що саме Естер стала його дружиною, що він захотів розділити свою радість з підданими, і влаштував бенкет заради неї, та навіть надав особливу милість областям у якості пільги, а також щедро роздав дари<sup>33</sup> (Ест. 2, 18).

Але далі, після такого стрімкого сходження, для Естери починається серія несподіваних і серйозних потрясінь та випробувань, які могли б коштувати їй і її народу життя, якби не виявилася вона праведною і богомудрою, тактовною і прозорливою дружиною правителя, яка зуміла вчасно і вміло на нього вплинути.

Інтрига полягає в тому, що, як показано ще на самому початку книги Естер, між Мардохеем, дядьком Естер, і згаданим нами Аманом, можна сказати, першим візиром царя, відразу виникла певна напруга через невірність Амана царю і ревності до справедливого піднесення Мардохея. І ось це роздратування наростало і досягло свого піку з приводу небажання Мардохея принижуватися перед Аманом, кланяючись йому як першій особі, за указом царя, бо ціну йому, як ми зазначили вище, Мардохей вже спочатку знав (Ест. 2, 1-5).

У результаті мстивий Аман у першому місяці дванадцятого року царювання Ксеркса одним махом задумав знищити не тільки свого супротивника, а й увесь його народ, організувавши проти нього змову і ввівши царя заради цієї ж мети в оману щодо юдеїв з приводу нібито настільки великої відмінності їхніх правил від законів інших народів, що й царських указів це їм не дає виконувати, і що вони ворожі іншим народам, а отже небезпечні для всіх. Крім того, Аман обіцяє поповнити царську скарбницю за їхній рахунок у десять тисяч талантів срібла (Ест. 3, 8-9). Таким чином, ці підступи цілком можна вважати вміло організованою антидержавною протопропагандою в стародавні часи, необхідними складовими якої були обман, наклеп і залякування<sup>34</sup>.

Однак цього було достатньо, щоб викликати гнів царя і отримати від нього згоду на повне винищення всього юдейського народу, згідно з кинутим

<sup>33</sup> Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Переклад проф. І. Огієнка. ВБФ «Східноєвропейська гуманітарна місія», 2019. Дописок про дари у перекладах з масоретського тексту.

<sup>34</sup> Кравченко В. М. Політичні інтриги та пропаганда в античному світі. Київ: Наукова думка, 2015. С. 87-90.

жеребом, у дванадцятий місяць тринадцятого дня, тобто наприкінці поточного, за часів описуваних подій, року (Ест. 3, 7; 3, 10). Мало того, списки з царського указу про винищення юдеїв і навіть про розграбування їхніх маєтків були розіслані по всіх 127 областях, що знаходяться в царюванні Ксеркса. Також указ був зачитаний і в престольному місті Сузи, у зв'язку з чим про це дізнався і Мардохей (Ест. 3, 14-15). Отже, справа про євреїв набула досить грізного і стрімкого обороту.

Додаймо до цього важливу деталь, що Естер про своє походження з юдейського народу, за заборонаю свого дядька, нікому раніше не говорила (Ест. 2,10). Про це невідомо було навіть самому цареві та його приближеному Аману, інакше останній напевно поводився б обережніше<sup>35</sup>.

У ситуації такої несправедливості і водночас невідворотності долі юдеїв (царських указів ніхто не вільний був скасувати і змінити, навіть сам цар), цілком зрозумілим стає розпач юдеїв: їхній плач, піст і ремствування (Ест. 4, 3). Мардохей же робив рішучі спроби порятунку юдеїв, посилаючи Естер через слуг відчайдушні знаки та звістки про те, що трапилося, і просячи її благати царя про пощаду для народу (Ест. 4, 6-9).

Нічого дивного, що на тлі ситуації, що склалася, прохання Мардохея привели Естер у сум'яття. Драматизм дилеми, поставленої перед нею, полягав у тому, що ніхто під страхом смерті не міг пройти незваним у внутрішній двір царя<sup>36</sup>, і про це відомо було по всіх областях царства, не те що в палаці. І тільки той, кому цар простягнув би свій скіпетр, залишався на життя (Ест. 4, 11). Інакше кажучи, існував певний шанс зберегти життя при здійсненні зухвалого вчинку, але він був мізерно малий і залежав від настрою, розташування царя та інших непередбачених обставин.

З книги Естер ми дізнаємося, що вона не була ще настільки близька царю, щоб мати на нього дієвий вплив. Більше того, цар перед оголошенням цього наказу не запрошував її до себе протягом 30 днів. Не знаючи, що робити, вона через довіреного слугу передала дядькові, як насправді йдуть справи (Ест. 4, 11-12). Але той застеріг її від малодушності, нерішучості і бездіяльності, по суті, не залишивши їй вибору, оскільки, за його словами, навіть якщо вона нічого не зробить заради порятунку власного народу, то і сама, та її родичі не зможуть врятуватися в царському домі, адже указ стосувався всіх юдеїв, а значить її також, порятунок же до юдеїв все одно прийде, але Господь задіє для цього вже інші можливості. Іншими словами, цариця упустить свій життєвий шанс послужити Господу і виконати його волю, бо, на

<sup>35</sup> *Hardisty Margaret. Między nami mężatkami / słów kilka o kobiecych sposobach wpływu na mężów. Przekład Arcab Dorota A. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1995. S. 48.*

<sup>36</sup> *Там само. С. 48-49.*

думку Мардохея, цілком ймовірно, що саме заради такої місії їй і було дано царську гідність. Цим він остаточно затвердив царицю в рішенні йти до кінця за свій народ, незалежно від своєї подальшої долі, і повна рішучості Естер прорекла своє знамените: «*навіть якби мені й загинути*» (Ест. 4, 13-16). Але потрібно визнати, що не останню роль в усвідомленні Божої волі і виборі цариці зіграла також сила переконання Мардохея. Мардохею навіть дали прізвисько «*красномовний*», або «*той, що володіє мовою*», через його здатність переконливо та ефективно висловлюватися. Це прізвисько підкреслює його вміння не тільки вдаватися до витончених риторичних прийомів, але й використовувати слова як інструмент впливу та маніпуляції в політичних та соціальних ситуаціях<sup>37</sup>.

Що ж зробила мудра Естер? Вона, як жінка, що боїться Бога, насамперед, заручилася підтримкою Господа, передавши у відповідь своєму дядькові, щоб він зібрав усіх юдеїв в престольному місті Сузи і оголосив триденний безперервний піст заради удачі в цій справі, перш ніж вона, всупереч усім правилам і приписам, відправиться до царя. Крім того, і сама вона зі своїми служницями прийняла на себе піст і молитву (Ест. 4, 15-17). Молився і постив також Мардохей і всі ізраїльтяни, тому що вони були на волосині від смерті (Ест. 4, 17).

У цьому контексті перед нами відкривається картина юродства Естер. Усе, що вона робить в подальшому, йде в розріз як з її царською гідністю, так і з правилами поведінки в палаці царственної особи, які, по суті, у даній ситуації вже знецінюються. Вона у повному сенсі слова, піддає себе приниженню перед підданими: одягається в невластиві їй одягу («*одягу скорботи*»), замість умащення пахощами, посипає попелом і прахом свою голову, виснажує своє тіло, розпускає волосся і з усією силою своєї молитви покладає надію на Господа, безперервно просячи його про захист свого народу, звернення задумів ворогів на них самих та допомоги і мужності для себе (Ест. 4, 17).

Важливі в цій молитві також заключні слова Естер, звернені до Господа, які роз'яснюють справжній стан речей. Адже вона тут не за власним бажанням, і гребує як своєю славою, так і ложем необрізаних і чужинців (маючи на увазі царя), своєї корони і царського одягу, і не носить їх під час свого усамітнення, не куштує нечистої їжі, не п'є ідоложертовного вина, а радіє тільки в Господі (Ест. 4, 17). Іншими словами, вона говорить Господу, що залишившись юдейкою в серці, веде подвійне життя за потребою. Але все це тільки переддень і підготовка до майбутніх подій.

<sup>37</sup> Захарова Т. В. Цариця Естер і її оточення: політичні інтриги та риторика в Старому Заповіті. Львів: Видавництво «Сучасна книга», 2018. С. 75-78.

У чому полягав задум Естер? На третій день вона перестала постити і, одягнувшись по-царськи, повернувши себе і чудовий вигляд, радісно посміхаючись, хоча страх насправді виснажував її, попрямувала до царських покоїв у супроводі двох служниць, на одну з яких вона спиралася, наче демонструючи млосність, а інша йшла позаду неї. Як ми бачимо, їй довелося вдатися до деякої гри, навіть перебільшення. При цьому служницям також, зрозуміло, були відомі можливі наслідки такого вчинку цариці, як, втім, і всім мешканцям палацу. Пройшовши цей шлях від своїх покоїв до царських, Естер зупинилася у внутрішньому дворі царського дому прямо навпроти трону, терпляче чекаючи, поки цар її побачить (Ест. 5, 1).

Таким чином, не порушуючи безпосередньо спокою чоловіка, цариця в той же час тактовно зуміла звернути на себе його здивовану увагу, бо він, знаючи про всі її переваги, природно, і припустити не міг, щоб вона не пам'ятала про регламент після майже річної підготовки і просто так, від безтурботності, наразила себе на смертельну небезпеку, якби їй не потрібно було б сказати йому щось важливе<sup>38</sup>.

Але правила є правила. І у відповідь на те, що спалахнув спочатку гнів у царя, вона розіграла при всій своїй пишноті наступну карту – слабкість і послух, які навіть не було потрібно зображати: бо цариця впала духом, змінилася на лиці, і сама схилилася на голову служниці, – адже її тіло було сильно ослаблене постами. Таким чином і вдалося Естер вміло змінити гнів царя на стурбованість її станом, на милість – у вигляді обіймів і лагідних слів, на знак вподобання в образі простягнутого до неї золотого скіпетра і дозволу підійти і говорити (Ест. 5, 1-2).

З чого почала свою промову Естер? Безумовно, з вираження поваги і захоплення цареві і пояснення свого стану захватом від нього (!), але, падаючи з ослаблення, вона остаточно вразила серце чоловіка (адже досі з нею нічого подібного не траплялося), і знайшла навіть прихильність слуг – усі вони втішали її. А цар поцілував її і був готовий виконати будь-яке прохання, аж до півцарства, аби її втішити (Ест. 5, 2-3).

Але сила Естер була у воістину царському самовладанні і стриманості, і вона не скористалася миттєвою слабкістю царя, про яку він міг згодом і шкодувати, і не поставила його в незручне становище перед слугами, відразу ж при всіх розкривши реальний стан речей і звинувативши у всьому Амана, якого він сам же і призначив своїм заступником<sup>39</sup>. Замість цього цариця подбала про створення приємної атмосфери, у якій їм буде зручніше роз-

<sup>38</sup> *Hardisty Margaret. Między nami mężatkami / słów kilka o kobiecych sposobach wpływania na mężów. Przekład Arcab Dorota A. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1995. S. 63.*

<sup>39</sup> Там само. С. 63.

мовляти, і де вони відчують себе природно, і завбачливо запросила царя та Амана на святковий бенкет, організований нею, тобто на свою половину (Ест. 5, 4). Історично відомі були пристрасті царя Ксеркса до бенкетів і його на них прихильність.

Задоволений бенкетом, цар знову пропонує Естер виконання бажань та прохань – аж до півцарства. І знову цариця, на його подив, відмовляється приймати такий подарунок, а натомість запрошує царя зі своїми наблизеними на ще один, завтрашній бенкет, обіцяючи тоді лише розкрити своє прохання (Ест. 5, 6-8). Тим самим вона інтригує царя найвищою мірою. І Аман у своїй зарозумілості приписує благовоління цариці, своїй же уявній і хисткій, як виявилось, величі (Ест. 5, 11-12), і анітрохи не здогадується про пастку для себе.

Чому ж цариця не розповіла про все на першому бенкеті? Можливо, від хвилювання, а може, Естер використовувала тактику маленьких кроків, правильно розраховуючи, з одного боку, на те, що ворог у своєму самолюбванні втратить пильність, а у чоловіка цікавість прокинеться настільки, що він за будь-яку ціну захоче дізнатися, що ж це за побажання, заради яких було вжито всі ці дії, і з оголошенням яких Естер так зволікає. І ще цариці не можна було оступитися, адже будь-який необережний крок загрожував би провалом усього задуманого. Краще було діяти напевно, старим перевіреним способом. І в своєму розрахунку вона мала рацію, і, як ми побачимо, у повіреній їй справі домоглася повного успіху.

І ось настав день другого бенкету, на який знову були запрошені і цар, і Аман. Але, варто відзначити, що ці два дні розділяли від себе не тільки небесні світила, а й два знамення від Господа. Перше знамення було дано цареві, який у ту ніч, за промислом Божим, не міг заснути, і, за його велінням, йому читали літописні записи днів, у яких згадувалося також і про благодіяння Мардохея, який свого часу попередив царя про небезпеку замаху на нього. Завдяки цьому цар дізнався, що Мардохей не був тоді належним чином віддячений, і роздумував, як краще його прославити (Ест. 6, 1-3).

Друге знамення було дано як Мардохею, так і Аману, який, за порадою своєї дружини, ще ввечері, після того, як Мардохей у царській брамі в черговий раз відмовився вітати його, наказав піднести високе дерево в п'ятдесят ліктів, передчуваючи повішення на ньому Мардохея (що не могло, звичайно, залишитися непоміченим для останнього (Ест. 6, 14), та прийшов до царя, щоб обговорити це питання, але, на свій подив, змушений був особисто виконати царський наказ винагороди Мардохея вшануванням за його колишній славний вчинок. Причому, Божа іронія полягала ще й в тому, що саме Аман, у якого не було ніяких сумнівів, що звеличать його самого (а рівних собі у своїй духовній сліпоті він не міг і побачити), особисто підказав

цареві, як по-царськи треба дякувати: щоб один з перших царських князів одягнув цю людину в царський одяг, посадив на царського коня, поклав царський вінець і вивів його в такому вигляді на міську площу зі словами: «*Так буде з кожним чоловіком, якого цар прославляє*» (Ест. 6, 6-11).

І це, крім засмучення, стало ще знаком невдачі для самого Амана: адже він поспішав убити чоловіка божого Мардохея, а всупереч своєму бажанню, змушений був, за наказом царя, особисто його звеличити. Знак цей був пояснений мудрецькими та дружиною в домі Амана так, що Мардохея він не зможе пересилити, оскільки той з племені юдеїв, тому Аман впаде перед ним, бо з ним живий Бог (Ест. 6, 13).

Отже, повернемося до другого бенкету, під час якого цар повторив своє бажання сповнити будь-яке прохання цариці навіть до півцарства. На його подив, улюблена ним цариця Естер, за вподобанням його, попросила дарувати їй та її народу життя, оскільки вони, як вона висловилася, були продані «*на знищення, пограбування і рабство*». А також додала, що, якби вони були продані тільки в рабство, то вона не посміла б просити царя, тому що навіть, на її думку, це не вартувало б царевої уваги (Ест. 7, 1-4). Обурений цар запитав її, хто ж наважився на таку інтригу. І тільки тоді цариця вказала на злісного Амана, назвавши його чоловіком-ворогом. Таким чином, у конфіденційній бесіді, на бенкеті, не приносячи цареві конфузу, Естер відкрила цареві гірку правду, ким насправді є Аман. Відчувши небезпеку, Аман почув себе загнаним у глухий кут (Ест. 7, 6).

Ця ж звістка про зраду свого наближеного і його підступні задуми проти царської сім'ї настільки потрясла царя, що він навіть змушений був вийти в сад, щоб обміркувати своє рішення. Аману ж залишалось тільки одне: благати царицю про пощаду. Але паніка та зарозумілість не найкращі підкажчики, тому удача вдруге відвернулася від нього: у той час, як він, шукаючи милосердя, припав до ложа цариці, Ксеркс якраз повернувся з саду, і розцінив його подальшу поведінку як зухвале бажання згвалтувати царицю в його ж присутності. Насправді ж, оскільки останнє в критичних для вельможі умовах, було б мало правдоподібним, цар просто возревнував його до своєї дружини. Це й остаточно прирекло Амана на швидку відплату. Він був повішений якраз на тому самому дереві, яке сам приготував для Мардохея перед своїм будинком (Ест. 7, 7-10). Естері ж того дня цар переказав також будинок Амана, а Мардохею після того, як з'ясувалося, ким він є для цариці, і встановлення його волею Естер наглядачем над будинком Амана, перстень першого князя (Ест. 8, 1-2). Тобто Мардохей зайняв посаду Амана.

Таким чином, царський гнів затих, оскільки справедливість, на думку Ксеркса, перемогла, і головний винуватець був покараний. Однак юдеям, тим не менше, продовжувала загрожувати смертельна небезпека. Адже, відпо-

відно до закону, навіть сам цар не міг скасувати підписаного собою декрету. І зрозуміло, що Естер таким поворотом справ, була розчарована та стурбована, але показати цього цареві не могла, оскільки докори назавжди зруйнували б довіру та близькість, яка створилася між ними. Тому її юродствена роль на цьому етапі ще не могла закінчитися.

Через два місяці на хвилі фавору та успіху, утвердившись у новому статусі і не побоюючись вже за власне життя, цариця нарешті безпосередньо вирушила до тронного залу знову-таки порушуючи протокол, що зобов'язує всіх. Не виключено, звичайно, що в період зближення Естер з царем та його благовоління після всіх цих переживань їй вдалося отримати від нього дозвіл приходити, коли тільки буде потрібно. Але як легко було цим правом зловжити, здавшись зухвалою, або просто надоївши цареві, а згодом раз і назавжди втратити всі привілеї та можливості впливати на царя, як це сталося також з її попередницею. Зрозуміло, допустити такого результату Естер не могла. Ймовірно, з цим був пов'язаний також тривалий проміжок часу, коли Естер, незважаючи на хвилювання, царя однак не турбувала.

Цього разу, з'явившись до царя, вона, перш за все, впала ниць і пролила сльози, демонструючи своє повне підпорядкування і приниженість, а також підводячи його до думки, що сам задум Амана проти юдеїв ще не знищений. Після того, як цар простяг до неї скіпетр, вона піднялася і стала перед його обличчям, закликаючи його не тільки до того, що йому завгодно, і до вподобання до неї, але також до справедливості і навіть любові, у яких цариця була вже впевнена (Ест. 8, 3-5). Попросила ж вона його не багато і не мало про те, щоб самі листи, написані за задумом Амана про винищення юдеїв, були відкликані з усіх областей, адже лихо і загибель народу для неї нестерпні (Ест. 8, 5-6).

Із контексту виходить, що для подальшої розмови був запрошений також Мардохей. Цар відповів, що він вже покарав Амана тим, що навіть його дім передав Естері, а його самого повісив за нечестиві задуми проти юдеїв. І дозволив зайнятися справою порятунку юдеїв самій Естер і Мардохею, які повинні були викласти в листі від імені царя, що їм завгодно (Ест. 8, 7-8).

Отже, Естер, цього разу вже разом із Мардохеєм, щоб урятувати свій народ від загибелі, доводиться складати послання від царського імені, у якому роз'яснюється, що наказ про винищення юдеїв – це ні що інше, як інтрига облагодіяного царем Амана Македонянина, мотивована його непомирною гордістю, свавілям і підступністю, його бажанням заподіяти зло підданам і самому своєму благодійникові, його впевненістю в безкарності і навіть бажанням зробити царя винним у невинно пролитій крові. Головною ж метою зрадницького Амана, роз'ясненою підданам у посланні, було погу-

бити царського рятівника і благодійника Мардохея та дружину царську Естер разом з їхнім народом, а Персію віддати Македонянам.

Далі в посланні пояснюється, що цар, розслідувавши цю справу, знаходить юдеїв невинними, тобто тими, хто живе за справедливими законами живого Бога. Тому грамот, посланих Аманом, які ввели його в оману, не слід виконувати, оскільки той, хто їх склав, за волею Бога, вже повішений разом із усім своїм домом.

Крім того, список з нового закону, згідно з царським наказом, належить виставити у відкритому місці, а юдеїв слід залишити жити за своїми законами і сприяти їм, щоб вони могли помститися всім тим, хто на них повстане в той самий день, коли повинна була здійснитися розправа над ними, тобто в тринадцятий день дванадцятого місяця, бо Всемогутній Бог замість смерті влаштував їм таку радість.

Усі інші, за указом, також мали святкувати цей день як пам'ять про порятунок прихильних до царя і смерті підступних, іншими словами, на повчання. А тих, що не виконали написаного в цьому посланні, згідно з волею царя, належало винищити (Ест. 8, 10-13).

І в результаті так складеного листа багато хто з народів країни побажали навіть стати юдеями, через страх перед ними. Підсумком цього указу стала і безмірна радість врятованого народу (Ест. 8, 16-17). А в дванадцятий місяць тринадцятого дня здійснилася санкціонована царем помста юдеїв своїм ворогам і знищення тих, хто їх переслідував (Ест. 9, 1-8). Але крапка в цій історії не була ще поставлена.

Як ми зазначили вище, раніше Естер своєю юродственною поведінкою у поєднанні з тактом та довготерпінням вдалося досягнути не тільки любові царя, але і його повної довіри. Так що після здійснення євреями помсти та повідомлення про цю подію царю, Ксеркс уже сам поцікавився в дружини, чи задоволена вона і чи є в неї бажання і прохання, обіцяючи їх виконати. Особистих бажань у цієї великої жінки, як протягом всієї цієї історії, не виявилось, але вона попросила царя про головне: дозволити євреям у стольному місті добити своїх ворогів, а омертвлених синів Амана повісити. На все це цар дав свій указ (Ест. 9, 11-14). Навіщо це потрібно було робити? Швидше за все, для зміцнення безпеки юдеїв на довгі роки.

Тепер цариці та Мардохею прийшов час закріпити свій успіх, виховуючи вже власний народ. У листах, розісланих до всіх юдеїв у провінціях Ксеркса, Мардохей встановив серед них щорічне свято Пурим і описав усе, що сталося і що довелося зробити Естер заради порятунку народу, щоб вдячна пам'ять про цю подію передавалася з роду в рід (Ест. 9, 20-28). Також і Естер в повчання написала наказ юдеям, описавши те, що сталося, з побажанням,

щоб вони твердо виконували цю вказівку про Пурим, і відправила його до ста двадцяти семи областей царства Ксеркса (Ест. 9, 29-32).

Таким чином, після всіх цих дій Мардохей усвідомив собі, що збувся його пророчий сон, описаний на самому початку книги Естер, у якому були показані сум'яття на землі, боротьба двох зміїв – як виявилось Мардохея та Амана, крик народу, що готується загинути та створене від нього мале джерело, що сталося великою рікою – зміцнена в царстві Естер, від чого засяяло сонце і смиренні винищили марнославних – два жереби, які показав йому уві сні Господь (Ест. 1, 1; 10, 3).

Так, сподівання на Господа та виконання Його святої волі, шляхом повного зречення від своєї, аж до здійснення незрозумілих оточенню дій і залучення всіх своїх талантів, у тому числі і жіночих хитрощів, при повному самовладанні, допомогли цариці Естер вберегти від небезпеки і напасті свій народ і дати йому повчання на віки.

Крім того, що стосується дослідження біблійних текстів, хочемо звернути увагу на суттєвість їх аналізу також з урахуванням второканонічних вставок, відсутніх у скороченому оригінальному масорецькому варіанті тексту Біблії, але збережених у першому перекладі Старого Завіту з єврейської та арамейської на грецьку мову – Септуагінті (LXX). Як відомо, цей перший в історії переклад стародавніх єврейських текстів був виконаний 72 релігійними єврейськими вченими, за кількістю яких (в округленні) він також отримав свою назву. Вони ж виступили і першими науковими редакторами, оскільки прекрасно розуміли текст оригіналу і прагнули чітко передати його думку в зміненому, елліністичному середовищі. Якщо ж упустити ці второканонічні вставки з поля зору, то у випадку, наприклад, книги Естер, перед нами постане образ звичайної – хитрої та спритної ізраїльтянки, якій запросто вдалося обдурити суворого монарха, замість того, щоб на підставі більш розширеної версії із Септуагінти, показати сутність її духовного подвигу, який ми інтерпретуємо як юродство.

**Висновки.** Роблячи висновки на підставі аналізу прикладів царственного юродства, відзначимо, що:

- 1) воно відрізняється деякою витонченістю виконання в порівнянні з іншими юродивими, навіть у порівнянні Давида з самим собою – до і після помазання на царство.
- 2) Також, незважаючи на всі обмежувальні рамки протоколу або етикету, царствене юродство виділяється співтворчим з Господом початком в особі, наділеної від Нього владою.
- 3) Крім того, воно епізодично і застосовується тільки тоді, коли не залишається іншого шляху для важко вирішуваних завдань або безвихід-

- них ситуацій, і, згідно з предметною класифікацією, стосується життя (Давид, Естер), і / або мудрування, тобто слова.
- 4) Однак як і кожне юродство, у царствених осіб воно передбачає повне зречення від своєї волі і виконання велінь совісті, що є голосом Господнім, і не може бути свавіллям або «відсебеньками», за визначенням святості.
- 5) Адже суть юродства – у виразі Божої іронії, у перевертанні смислів, а не в лахмітті, недбалості або показній розбещеності, а всі перелічені та інші їм подібні прояви є лише інструментом привернення уваги з метою радикальною зміни поведінки людей, на яких спрямований фокус цього явища.

Перспективи подальшого дослідження теми царственного юродства на сторінках Святого Письма ми бачимо в образі Царя Царів, Господа нашого Ісуса Христа, що буде розкрито нами у наступних статтях та у дисертації на здобуття ступеня доктора філософії.

### Список джерел і літератури:

1. *Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Переклад проф. І. Огієнка*. ВБФ «Східноєвропейська гуманітарна місія», 2019. 1412 с.
2. *Біблія / Книги Святого Письма Старого та Нового Завіту. Четвертий повний переклад з давньогрецької мови. Четверте видання. Переклад ієромонаха о. Рафаїла (Романа Турконяка) за редакцією Українського Біблійного Товариства*. Київ: Українське Біблійне Товариство, 2022. 1214 с.
3. *Бойко І. О. Юродиві як вільні від світу: дослідження духовної свободи в аскезі*. Одеса: Південний літературний центр, 2020. С. 88-90.
4. *Грінченко Б. Етимологічний словник української мови / Б. Грінченко*. Київ: Просвіта, 1907. Т. 2. 672 с.
5. *Грінченко Б. Словник української мови / Б. Грінченко*. 4-е вид. Київ: Просвіта, 1907. 1232 с.
6. *Енциклопедія сучасної України / ред. В. М. Литвин*. Київ: Інститут енциклопедичних досліджень, 2008. Т. 12. 760 с.
7. *Захарова Т. В. Цариця Естер і її оточення: політичні інтриги та риторика в Старому Заповіті*. Львів: Видавництво «Сучасна книга», 2018. С. 75-78.
8. *Климент (Шипонюк), архімандрит. Обоження як шлях до спасіння: теоретичні і практичні аспекти*. Київ: Світа, 2018. С. 45-47.
9. *Ковальчук М. І. Юродиві як вільні духом: духовні практики і соціальні виклики*. Львів: Літера, 2021. С. 54-56.
10. *Кравченко В. М. Політичні інтриги та пропаганда в античному світі*. Київ: Наукова думка, 2015. С. 87-90.

11. Мельник І. О. Цар Давид: від образу героя до духовного лідера в Старому Заповіті. Київ: Дух і літера, 2017. 384 с.
12. Мельников-Печерский П. И. (Андрей Печерский). Тайные секты. Собрание сочинений в восьми томах. Том VIII. Москва: Издательство «Правда, Библиотека «Огонёк», 1976. 432 с.
13. Мельничук О. С. Етимологічний словник української мови / О. С. Мельничук. Київ: Наукова думка, 1982. Т. 3. 500 с.
14. Никулина Е. Н. Агиология. Курс лекций. М.: издательство ПСТГУ, 2012. 312 с.
15. Нікольський Є. В. Вчення християнської церкви про царствену святість та його актуальність у наші дні. LAP Lambert Academic Publishing RU, 2018. 429 с.
16. Ожегов, С. І. Тлумачний словник української мови / С. І. Ожегов; ред. С. К. Мельничук. Київ: Наукова думка, 1978. 528 с.
17. Преподобный Симеон Новый Богослов – собрание творений Слова (53–92). URL: <https://svyaty.com/chitat/Prepodobnyi-Simeon-Novyi-Bogoslov-sobranie-tvorenii-Slova-53-92-Simeon-Novyi-Bogoslov/16247/> (дата звернення: 16.09.2024).
18. Святитель Феофан Затворник – собрание творений / Мысли на каждый день года по церковным чтением из Слова Божия. URL: <https://svyaty.com/chitat/Sviatitel-Feofan-Zatvornik-sobranie-tvorenii-Mysli-na-kazhdyi-den-goda-po-tserkovnym-chteniiam-iz-Slova-Bozhia/4715/> (дата звернення: 16.09.2024).
19. Творения святого преподобного Ефрема Сирина Том 1. URL: <https://svyaty.com/chitat/TVORENIIA-SVIATOGO-PREPODOBNOGO-EFREMA-SIRINA-Tom-1-EFREMA-SIRINA/3006/> (Дата звернення: 16.09.2024).
20. *Daniel-Rops Henri*. Od Abrahama do Chrystusa. Przeł. Starowieyska-Morstinowa Zofia. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, wyd. V, 1995. 372 s.
21. *Grecki Stary Testament*. The Sepuagint. URL: <https://web.archive.org/web/20131021073035/http://www.biblia.info.pl/septuaginta/pajtemp.htm> (Date of access: 16.09.2024).
22. *Hardisty Margaret*. Między nami mężatkami / słów kilka o kobiecych sposobach wpływania na mężów. Przekład Arcab Dorota A. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1995. 176 s.
23. *Harrington Wilfrid John*. Klucz do Biblii. Przełożył Marzęcki Józef. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 2012. 584 s.
24. *Rafał Sulikowski*. Cela w Płocku. «Dzienniczek» Siostry Faustyny w świetle psychologii. URL: <https://www.katolik.pl/cela-w-plocku---rdquo-dzienniczek-rdquo--siostry-faustyny-w-swietle-psychologii,22424,416,cz.html?s=4>. (Date of access: 16.09.2024).
25. Wstęp do Pisma Świętego / Wstęp do Starego Testamentu. Red. *Stachowiak Lech*. Poznań: Pallotynum, 1990. 496

## References:

1. *The Bible or the Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testament*. Translation by Prof. I. Ohienko. Eastern European Humanitarian Mission Publishing Fund, 2019. 1412 p. [in Ukrainian].

2. *The Bible / The Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testament*. Fourth full translation from Ancient Greek. Fourth edition. *Translation by Hieromonk Fr. Raphael (Roman Turkoniak)* under the editorship of the Ukrainian Bible Society. – Kyiv: Ukrainian Bible Society, 2022. 1214 p. [in Ukrainian].
3. *Boyko I. O.* «Fools for Christ as Free from the World: A Study of Spiritual Freedom in Asceticism». Odesa: Southern Literary Center, 2020. Pp. 88-90 [in Ukrainian].
4. *Hrynchenko, B.* Etymological Dictionary of the Ukrainian Language / B. Hrynchenko. Kyiv: Prosvita, 1907. Vol. 2. 672 p. [in Ukrainian].
5. *Hrynchenko, B.* Dictionary of the Ukrainian Language / B. Hrynchenko. – 4th edition. Kyiv: Prosvita, 1907. 1232 p. [in Ukrainian].
6. *Encyclopedia of Modern Ukraine / edited by V. M. Lytvyn.* Kyiv: Institute of Encyclopedic Studies, 2008. Vol. 12. 760 p. [in Ukrainian].
7. *Zakharova T. V.* «Queen Esther and Her Circle: Political Intrigues and Rhetoric in the Old Testament». Lviv: Publishing House «Suchasna Knyha», 2018. Pp. 75-78 [in Ukrainian].
8. *Klyment (Shyponiuk), Archimandrite.* «Deification as a Path to Salvation: Theoretical and Practical Aspects». Kyiv: Svitlo, 2018. Pp. 45-47 [in Ukrainian].
9. *Kovalchuk M. I.* «Fools for Christ as Free in Spirit: Spiritual Practices and Social Challenges». Lviv: Litra, 2021. Pp. 54-56 [in Ukrainian].
10. *Kravchenko V. M.* «Political Intrigues and Propaganda in the Ancient World». Kyiv: Naukova Dumka, 2015. Pp. 87-90 [in Ukrainian].
11. *Melnyk, I. O.* King David: From the Heroic Image to the Spiritual Leader in the Old Testament. Kyiv: Dukh i Litera, 2017. 384 p. [in Ukrainian].
12. *Melnykov-Pechersky P. I. (Andrei Pechersky).* Secret Sects. Collected Works in Eight Volumes. Vol. VIII. Moscow: Pravda Publishing, «Ogonyok» Library, 1976. 432 p. [in Russian].
13. *Melnychuk, O. S.* Etymological Dictionary of the Ukrainian Language / O. S. Melnychuk. Kyiv: Naukova Dumka, 1982. Vol. 3. 500 p. [in Ukrainian].
14. *Nikulin E. N.* Aghiology / Course of Lectures. Moscow: PSTGU Publishing, 2012. 312 p. [in Russian].
15. *Nikolskiy Ye. V.* The Doctrine of the Christian Church about Royal Holiness and Its Relevance Today. LAP Lambert Academic Publishing RU, 2018. 429 p. [in Russian].
16. *Ozhyhov, S. I.* Explanatory Dictionary of the Ukrainian Language / S. I. Ozhyhov; edited by S. K. Melnychuk. Kyiv: Naukova Dumka, 1978. 528 p. [in Ukrainian].
17. The Holy Simeon the New Theologian – Collection of Works (Words 53-92). URL: <https://svyatye.com/chitat/Prepodobnyi-Simeon-Novyi-Bogoslov-sobranie-tvorenii-Slova-53-92-Simeon-Novyi-Bogoslov/16247/> Accessed on: 16.09.2024. [in Russian].
18. *St. Theophan the Recluse* – Collection of Works / Thoughts for Each Day of the Year According to Church Readings from the Word of God. URL: <https://svyatye.com/chitat/Sviatitel-Feofan-Zatvornik-sobranie-tvorenii-Mysli-na-kazhdyi-den-goda-po-tserkovnym-chteniiam-iz-Slova-Bozhiia/4715/> Accessed on: 16.09.2024 [in Russian].

19. Works of St. Ephrem the Syrian, Volume 1. URL: <https://svyatye.com/chitat/TVORENIIA-SVIATOGO-PREPODOBNOGO-EFREMA-SIRINA-Tom-1-EFREMA-SIRINA/3006/> Accessed on: 16.09.2024 [in Russian].
20. *Daniel-Rops Henri*. From Abraham to Christ. Translated by Zofia Starowieyska-Morstinowa. Warsaw: PAX Publishing Institute, 5th edition, 1995. 372 p. [in Polish].
21. Greek Old Testament. The Septuagint. URL: <https://web.archive.org/web/20131021073035/http://www.biblia.info.pl/septuaginta/pajtemp.htm> Accessed on: 16.09.2024 [in Greek].
22. *Hardisty Margaret*. Between Us Married Women / A Few Words About How Women Influence Their Husbands. Translated by Dorota A. Arcab. Warsaw: «Vocatio» Publishing House, 1995. 176 p. [in Polish].
23. *Harrington Wilfrid John*. The Key to the Bible. Translated by Józef Marzęcki. Warsaw: PAX Publishing Institute, 2012. 584 p. [in Polish].
24. *Rafał Sulikowski*. The Cell in Płock. «Diary» of Sister Faustyna in the Light of Psychology. URL: <https://www.katolik.pl/cela-w-plocku---rdquo-dzienniczek-rdquo--siostry-faustyny-w-swietle-psychologii,22424,416,cz.html?s=4>. Accessed on: 16.09.2024 [in Polish].
25. Introduction to the Holy Scriptures / Introduction to the Old Testament. Edited by Lech Stachowiak. Poznań: Pallotynum, 1990. 496 p. [in Polish].

# Funerary Customs in Ancient Biblical Israel and the Importance of Tomb Ownership During the Patriarchal Era

Theodore Rocas

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2024-12-159>

**Abstract.** *The burial of the deceased, in all the peoples of the Ancient Near East, and especially in ancient biblical Israel, served as a confirmation that life continues after death and that, through burial, the peace of the deceased in eternity is ensured. For this reason, the violation of a tomb was considered sacrilegious and disrespectful, as it disturbed the tranquility of the soul of the deceased. To remain unburied was regarded as atrocious and dishonorable, as it was believed that the soul of the person would remain trapped between two worlds and could not pass into the realm of the dead to find the much-desired peace and serenity. In contrast, burial was considered a special honor for the deceased and for their relatives who took care of the funeral rites. The tomb of the deceased was a significant element according to the beliefs of ancient peoples, and particularly of ancient Israel. The purchase of a tomb in Palestine during the period of the Patriarchs of ancient Israel demonstrates both the necessity of ensuring a dignified burial and the transition of the deceased into eternity, as well as securing the possession and ownership of the land through purchase. Despite the certainty of purchasing and owning the land, the Israelite knows that he is a temporary sojourner on this land and a steward of it, as the absolute and sole owner of the entire earth is God Himself. A characteristic example is the purchase of the Cave of Machpelah by Abraham, in order to bury his wife and, subsequently, for himself and his descendants to be buried there, as described in the Book of Genesis. During the process of purchasing the cave, the Hittites offered to give it to Abraham as a gift, but he refused to avoid any future claims or transactions and to ensure that the place would become his property, thereby securing his descendants' rights to that land. The purchase of the cave and the possession of this specific portion of land serves as proof to Abraham and his descendants that God's promises to the Patriarch Abraham regarding the Promised Land were beginning to be fulfilled.*

**Keywords.** *tomb, burial customs, violation, eternity, ownership of land, Abraham, cave.*

## Εισαγωγή: Η έννοια του τάφου

Ο όρος «τάφος» προέρχεται από το ρήμα «θάπτω» και αναφέρεται στην «ταφή», τον «ενταφιασμό» ή την «κηδεία»<sup>1</sup>. Ήδη από τα προϊστορικά χρόνια, οι άνθρωποι έδειχναν ιδιαίτερη επιμέλεια και φροντίδα για τον ενταφιασμό των νεκρών. Αυτή η φροντίδα, με τις διάφορες μορφές της, μαρτυρεί την πίστη στην επιβίωση του ανθρώπου ακόμα και μετά τον θάνατο. Το να στερηθεί κάποιος την ταφή θεωρούνταν τρομακτική δυστυχία τόσο στον αρχαίο Ισραήλ όσο και στους γειτονικούς λαούς. Χαρακτηριστικό παράδειγμα που δείχνει την ιδιαίτερη φροντίδα για τον ενταφιασμό ενός νεκρού αποτελεί η ταφή του Αβραάμ, όπως περιγράφεται στο βιβλίο της Γενέσεως, ανακλώντας τα ταφικά έθιμα που επικρατούσαν στην ευρύτερη περιοχή της Παλαιστίνης<sup>2</sup>.

### 1. Έθιμα ταφής στην Παλαιστίνη

Στην Παλαιστίνη, κατά τους χρόνους των Πατριαρχών του αρχαίου Ισραήλ, τα ταφικά έθιμα ήταν, στο σύνολό τους, ίδια με εκείνα της αρχαίας Μεσοποταμίας<sup>3</sup>. Κατά κανόνα, ο νεκρός θαβόταν σε έναν τάφο που έπρεπε να είναι κατάλληλος για την ηρεμία της ψυχής του. Αυτό υποδεικνύει την πεποίθηση ότι η ζωή μετά τον θάνατο φαινόταν να είναι ίδια με τη ζωή πριν από αυτόν. Οι ζωντανοί μπορούσαν να φροντίσουν τον νεκρό, διατηρώντας το πτώμα του αλώβητο και εφοδιάζοντάς το με αντικείμενα που ήταν αναγκαία για αυτόν<sup>4</sup>.

Ο κόσμος των νεκρών θεωρείται ένας σκοτεινός τόπος, όπου οι νεκροί ζουν με τη μορφή σκιών, ενώ η ευημερία τους εξαρτάται από τους ζωντανούς. Από τον Κάτω Κόσμο δεν μπορεί να ξεφύγει κανείς, εκτός από τον βασιλιά, ο οποίος μετά τον θάνατό του θεοποιείται. Σε ειδικές νεκρικές τελετές που αποσκοπούν στην ευημερία του βασιλιά, αυτός απεικονίζεται από ένα άγαλμα, καθώς το σώμα του έχει καεί μαζί με τα νεκρικά αντικείμενα. Τα οστά του, μετά την καύση του σώματος, τοποθετούνται για να αναπαυθούν σε ένα κτίριο που ονομάζεται «Πέτρινος Οίκος»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> H. Liddell & R. Scott, «τάφος», Μέγα Λεξικό της Ελληνικής Γλώσσας, μεταφρασθέν εκ της αγγλικής εις την ελληνικήν υπό Ξενοφώντος Π. Μόσχου (καθηγητού), Τόμος V, Εκδοτικός Οίκος Ι. Σιδέρης Αθήναι α.ε., σ. 296.

<sup>2</sup> A. George, «ενταφιασμός», Λεξικό Βιβλικής Θεολογίας, Μετάφραση; Καίτη Χιωτέλη, Εκδ. Βιβλικό Κέντρο ΆρτοςΖωής, στ. 368.

<sup>3</sup> Στη Μεσοποταμία, η ταφή του νεκρού σώματος θεωρούνταν ότι διευκόλυνε το πνεύμα του να εισέλθει στον Κάτω Κόσμο. Ο τάφος του νεκρού είχε ιδιαίτερη σημασία, καθώς αποτελούσε τόπο ησυχίας και ηρεμίας. Ο τάφος αποτελούσε την κατοικία του νεκρού και το σημείο όπου το πνεύμα του μπορούσε να κληθεί από τον κόσμο των νεκρών πίσω στον κόσμο των ζωντανών. D. Potts, *Mesopotamian Civilization: The Material Foundations*, The Athlone Press, London 1997, σ. 221.

<sup>4</sup> K. Spronk, «Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Near East», AOAT, B. 219, Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, Neukirchener Verlag Neukirchen - Vluyn 1986, σ. 139.

<sup>5</sup> K. Spronk, «Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Near East», AOAT, B. 219, Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, Neukirchener Verlag Neukirchen - Vluyn 1986, σ. 130-131.

Στην Παλαιστίνη, λόγω των υψηλών θερμοκρασιών, θεωρούνταν πιο συνετό να θάβουν τα νεκρά σώματα με κατάλληλα έθιμα, τα οποία ακολουθούσαν μια συγκεκριμένη ιεραρχία. Το νεκρό σώμα πλενόταν, αλειφόταν με αρώματα, και στη συνέχεια τυλιγόταν με λινό ύφασμα πριν μεταφερθεί με πομπή πάνω σε μια λίθινη πλάκα, είτε σε τάφο είτε σε σπηλιά. Οι τάφοι σκάβονταν, αλλά τα σπήλαια ήταν πιο εύχρηστα για την ταφή, όπως, για παράδειγμα, το σπήλαιο όπου ετάφη ο Αβραάμ στη Χεβρών (Γεν. 23,19). Το σπήλαιο σφραγιζόταν με έναν μεγάλο λίθο που χρησίμευε ως «εμπόδιο διαφυγής» για τον νεκρό. Αφού το σώμα του νεκρού διαλύόταν, τα οστά συλλέγονταν και τοποθετούνταν σε κιβώτια<sup>6</sup>.

Ο νεκρός έπρεπε να ταφεί από τους συγγενείς του (Αμ. 6,10), αν ήταν δυνατόν την πρώτη ημέρα του θανάτου του και κατά προτίμηση σε έναν οικογενειακό τάφο (Γεν. 23,49-50,7, Β' Σαμ. 19,38). Τα ταφικά έθιμα διαρκούσαν επτά ημέρες, με εξαίρεση την περίπτωση του Μωυσή και του Ααρών, όπου διήρκεσαν τριάντα ημέρες. Υπήρχε η επιθυμία κάποιος να ταφεί δίπλα στους προγόνους του, διότι εκεί «απερχόταν», «προσετίθετο» και «συναγόταν» με τους οικείους του. Η καύση των νεκρών ήταν κάτι το απεχθές, αλλά εφαρμοζόταν μόνο σε ειδικές περιπτώσεις, όπως στο Α' Σαμ. 31,12-13. Η ταφή ήταν η επιθυμία όλων και θεωρούνταν ως ανταμοιβή για μια καλή ζωή. Το να μείνει κάποιος άταφος θεωρούνταν τρομερή μοίρα. Αφότου πέθαινε, ο άνθρωπος οδηγούνταν στον τάφο του, ενώ η ψυχή του οδηγούνταν στο βασίλειο των νεκρών (εβρ. *עֲרֵב*), από όπου δεν υπήρχε επιστροφή<sup>7</sup>.

## 2. Η σημασία του τάφου στο αρχαίο Ισραήλ

Κατά τους χρόνους των Πατριαρχών του αρχαίου Ισραήλ, στην Παλαιστίνη παρατηρούνται πολλοί τρόποι ενταφιασμού των νεκρών, σε τάφους σκαμμένους μέσα στο χώμα ή σε βράχο, με το κεφάλι στραμμένο προς την Ανατολή και το σώμα προς τον Νότο (12ος - 11ος αιώνας π.Χ.). Ίχνη αποτέφρωσης απαντούν πολύ σπάνια, και τα καμένα οστά διατηρούνταν μέσα σε πήλινα αγγεία<sup>8</sup>.

Για τον Ισραηλίτη, ο τάφος έχει μεγάλη σημασία και είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένος με την ταφή του νεκρού, καθώς θεωρείται ο τόπος κατοικίας του. Η ταφή αποτελεί ένδειξη της ιδιαίτερης εύνοιας και φροντίδας του Θεού, και γι' αυτό το λόγο προσέλκυσε τη φροντίδα και το ενδιαφέρον των συγγενών του εκλιπόντος. Αυτή η φροντίδα αφορούσε και την εύρεση του κατάλληλου τόπου για τον ενταφια-

<sup>6</sup> W. Browning, «burial», A Dictionary of the Bible, Oxford University Press, Oxford New York 1996, σ. 53.

<sup>7</sup> H. D. Preuss, Θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης Τόμοι Α' - Β', Μετάφραση - Επιμέλεια: Ι. Χρ. Μούρτζιος, Εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2016, σ. 719-720.

<sup>8</sup> A. Chouraqui, Η Καθημερινή Ζωή των Ανθρώπων της Βίβλου, Μετάφραση: Σταύρου Βλοντάκη, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1992, σ. 232.

σμό, και ιδιαίτερα την ταφή στην πατρίδα του και η εναπόθεση του λειψάνου του σε οικογενειακό τάφο<sup>9</sup>.

Οι διηγήσεις περί των πατριαρχών του Ισραήλ μας βοηθούν να κατανοήσουμε τη σημασία της αγοράς γης για τη χρήση της ως τάφος για την ταφή αγαπημένων προσώπων. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο θάνατος της Σάρρας, της συζύγου του Αβραάμ, ο οποίος προσήλθε στους Χετταίους προκειμένου να ζητήσει από αυτούς τόπο για την ταφή της Σάρρας, με τον τάφο να αποτελεί περιουσιακό στοιχείο για αυτόν. Μετά την επίσημη πράξη αγοραπωλησίας, ο αγρός, το σπήλαιο και τα δέντρα περιήλθαν στην ιδιοκτησία του Αβραάμ. Έκτοτε, το σπήλαιο θεωρείται οικογενειακός τάφος, όπου θάπτονται η Σάρρα και, πλησίον της, ο Αβραάμ, ο Ισαάκ με τη Ρεββέκα, ο Ιακώβ και η Λεία, και αργότερα, σύμφωνα με την επιθυμία του, ο ίδιος ο Ιωσήφ, ο οποίος εξέφρασε την επιθυμία να ταφεί στο σπήλαιο που είχε αγοράσει ο Αβραάμ ως ιδιοκτησία του<sup>10</sup>.

### 3. Το σπήλαιο Μαχπελά

Το παραπάνω περιστατικό αναφέρεται στο βιβλίο της Γενέσεως, όπου γίνεται λόγος για την αγορά ενός σπηλαιού από τον Αβραάμ. Ο Πατριάρχης Αβραάμ αγοράζει το συγκεκριμένο σπήλαιο από τους Χαναναίους προκειμένου να ενταφιάσει τη νεκρή σύζυγό του. Οι Χετταίοι επιθυμούν να του δωρίσουν τη γη αυτή, αλλά ο Αβραάμ αρνείται πεισματικά, επιμένοντας να την αγοράσει, όπως και τελικά συμβαίνει<sup>11</sup>.

Με την αγορά του Σπηλαιού της Μαχπελά διαφαίνεται η διαφορά μεταξύ του Αβραάμ και των Χαναναίων. Ο Αβραάμ επιλέγει να αγοράσει το σπήλαιο-τάφο, απορρίπτοντας κατηγορηματικά την προσφορά να το δεχτεί ως δώρο. Με αυτή την πράξη, ο Χετταίος Εφρών χάνει οριστικά αυτό το τμήμα από το κτήμα του. Έτσι, καθίσταται σαφές ότι ο Αβραάμ όχι μόνο δεν επιθυμεί να έχει σχέσεις με τους Χαναναίους, αλλά και ότι εγείρει αξιώσεις επί της χώρας τους, αποκλείοντας τους μέχρι τότε κατοίκους της<sup>12</sup>. Η αποδοχή της δωρεάς θα σήμαινε την έναρξη διαπραγματεύσεων μεταξύ του Αβραάμ και των Χαναναίων. Ωστόσο, η πληρωμή και η αγορά του αγρού συνιστούν αυτόματα την εξαγορά της γης και την απόκτηση δικαιωμάτων ιδιοκτησίας. Η αξίωση του Αβραάμ για τη χώρα εκφράζεται στις επόμενες ενότητες των διηγήσεων περί των Πατριαρχών του Ισραήλ. Στο ίδιο σπήλαιο,

<sup>9</sup> Ν. Παπαδόπουλου, Ο Θάνατος και οι Μεταθανάτιοι Παραστάσεις κατά τα Ιστορικά Βιβλία της Παλ. Διαθήκης μέχρι της Βαβυλωνίου Αιχμαλωσίας, Αθήναι 1965, σ.71.

<sup>10</sup> Ν. Παπαδόπουλου, Οι εν τη Παλαιά Διαθήκη Μνημονευόμενοι Τάφοι: από της εποχής των Πατριαρχών μέχρι της Βασιλείας, εν Αθήναις 1978, σ. 29-36.

<sup>11</sup> Γεν. 23,1-18.

<sup>12</sup> Ν. Lemche, Η Προϊστορία του Ισραήλ, Από τις αρχές έως το τέλος του 13ου αι. π.Χ., Εκδ. Π. Σ. Πουρνάρα, Μετάφραση: Ιωάννη Χ. Μούρτζιου, Θεσσαλονίκη 1998, σ. 41.

ο Αβραάμ ενταφιάζει πρώτα τη σύζυγό του, τη Σάρρα (Γεν. 23,19), και αργότερα ενταφιάζεται και ο ίδιος (Γεν. 25,9-10)<sup>13</sup>.

Όταν ο Αβραάμ αγόρασε το σπήλαιο της Μαχπελά και τον αγρό στη Χεβρών από τους Χετταίους, προκειμένου να ενταφιάσει τη Σάρρα, ξεκίνησε η εκπλήρωση της επαγγελίας σχετικά με την υποσχεθείσα γη (Γεν. 23,17-20). Ωστόσο, ο Αβραάμ έγινε κύριος μόνο ενός μικρού τμήματος αυτής της γης, η οποία επρόκειτο, μετά από εκατοντάδες χρόνια, να περιέλθει στη δικαιοδοσία των απογόνων του. Οι περισσότεροι από τους Πατριάρχες του Ισραήλ ενταφιάστηκαν σε αυτό το σπήλαιο, το οποίο κατέληξε να γίνει σύμβολο ανάπαυσης για ολόκληρο το ισραηλιτικό έθνος<sup>14</sup>. Αναφορικά με την κτήση της γης, οι Ισραηλίτες γνώριζαν ότι οι διατάξεις του Δευτερονομίου όριζαν πως ο μόνος και απόλυτος κύριος ολόκληρης της γης είναι ο ίδιος ο Θεός<sup>15</sup>.

Το σπήλαιο Μαχπελά (εβρ. *מַחְפֵּלָה*), όπως αναφέρεται στο Μασωριτικό κείμενο, σημαίνει «σπήλαιο το διπλό» και μεταφράζεται από τους Ο΄ ως «τὸ σπήλαιον τὸ διπλοῦν» (Γεν. 23,17-19). Η ονομασία αυτή προέρχεται πιθανότατα από τη διαμόρφωση του ίδιου του σπηλαίου, ένα από τα πολλά που υπήρχαν στην Παλαιστίνη, τα οποία μπορούσαν να χρησιμεύσουν για ενταφιασμό των νεκρών, εφόσον προσαρμόζονταν και κατασκευάζονταν κατάλληλα<sup>16</sup>. Ο τάφος γενικά είναι ο χώρος ταφής των νεκρών, ο οποίος πρέπει πρώτα να αγοραστεί για να χρησιμοποιηθεί<sup>17</sup>.

Στον ίδιο ακριβώς τάφο ετάφη και ο Αβραάμ, ο οποίος «προσετέθη πρὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ»<sup>18</sup>. Με αυτή τη φράση, το βιβλίο της Γενέσεως αναφέρεται στον οικογενειακό τάφο που είχε αγοράσει ο Αβραάμ<sup>19</sup>. Αργότερα και ο Ιακώβ θα ταφεί στο ίδιο σπήλαιο που ετάφη ο Αβραάμ και η Σάρρα απέναντι από τη Μαμβρή<sup>20</sup> και θρηνήθηκε από τον Ιωσήφ και όλη την Αίγυπτο<sup>21</sup>. Το νεκρό σώμα του Ιακώβ συνοδεύτηκε με μεγάλη πομπή από την Αίγυπτο στη γη Χαναάν, καθώς ο Θεός είχε υποσχεθεί ότι θα τον έφερνε πίσω στη γη της επαγγελίας και πως θα τον έθαβε ο Ιωσήφ (Γεν. 46,4). Η

<sup>13</sup> J. Golinday, *Baker Commentary on the Old Testament Pentateuch: Genesis*, Baker Academic, Michigan 2020, σ. 369.

<sup>14</sup> H. Wolf, *An Introduction to the Old Testament: Pentateuch*, Moody Publishers, Chicago 1991, σ. 130.

<sup>15</sup> Α. Παλάντζα, *Το Βιβλίο της Ρούθ και η Θεολογία του*, Εκδ. Έννοια, Αθήνα 2015, σ. 143.

<sup>16</sup> I. Φούντα (Αρχιμανδρίτου), *Ερμηνεία Παλαιάς Διαθήκης: Γένεσις*, Τόμος 1, Εκδ. Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα 2004, σ. 463.

<sup>17</sup> H. D. Preuss, *Θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης Τόμοι Α΄ - Β΄*, Μετάφραση - Επιμέλεια: I. Χρ. Μούρτζιος, Εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2016, σ. 531.

<sup>18</sup> Γεν. 25,8.

<sup>19</sup> D. Kinder, *Tyndale Old Testament Commentaries: Genesis, Volume 1*, Inter Varsity Press, England 2008, σ. 161.

<sup>20</sup> Γεν. 49,30.

<sup>21</sup> Γεν. 50,3-4.

νεκρική πομπή παρουσιάζεται ως ένα ταξίδι, ενώ ο οικογενειακός τάφος του Αβραάμ, όπου θάπτεται και ο Ιακώβ, αποτελεί μια λαμπρή αξίωση για τη γη της επαγγελίας<sup>22</sup>.

### Επίλογος

Για τους λαούς της Αρχαίας Εγγύς Ανατολής και κυρίως για τον αρχαίο βιβλικό Ισραήλ, η ταφή του νεκρού είχε ιδιαίτερη σημασία, καθώς η πεποίθηση ότι η ζωή επεκτείνεται και πέραν του θανάτου και του τάφου ήταν ευρέως διαδεδομένη. Έτσι εξηγείται η ιδιαίτερη επιμέλεια για την ταφή των νεκρών, καθώς και το γεγονός ότι σε τάφους βρέθηκαν πολύτιμα αντικείμενα, τα οποία συνόδευαν τον νεκρό στην επόμενη ζωή.

Τα ταφικά έθιμα απαντούν σε όλους τους λαούς της Αρχαίας Εγγύς Ανατολής, και οι αντιλήψεις για αυτά τα έθιμα είναι σχεδόν όμοιες παντού. Η πεποίθηση ότι ο θάνατος είναι ένα πέρασμα προς την αιωνιότητα είναι κοινή για όλους τους λαούς. Αυτή η πεποίθηση, καθώς και η αναγκαιότητα του ενταφιασμού, εδράζεται στην πεποίθηση ότι ο νεκρός πρέπει να έχει απόλυτη ηρεμία στην αιώνια ζωή, κάτι που αποτελεί βασική προϋπόθεση και επιταγή. Γι' αυτό το λόγο, ο τάφος δεν πρέπει να παραβιάζεται και να παραμένει ακέραιος ως σημείο «*απαγορευμένο*», με την έννοια ότι ο τάφος είναι το αιώνιο κατοικητήριο του νεκρού και ο χώρος από τον οποίο ο άνθρωπος περνάει στην αιωνιότητα.

Η κατοχή τάφου, και μάλιστα οικογενειακού, δεν συνδέεται μόνο με τον τόπο της ανάπαυσης του νεκρού αλλά και με κυριαρχικά δικαιώματα επί της γης. Χαρακτηριστική περίπτωση είναι η αγορά του Σπηλαίου Μαχπελά από τον Αβραάμ, το οποίο κατείχαν οι Χετταίοι, για να θάψει τη σύζυγό του, Σάρρα, και αργότερα για να ταφεί και ο ίδιος καθώς και οι γιοι του. Έτσι, η Παλαιά Διαθήκη και συγκεκριμένα οι διηγήσεις του βιβλίου της Γενέσεως για τους Πατριάρχες του Ισραήλ παρέχουν σαφή εικόνα για τέτοιες συνήθειες που απαντούν στην περιοχή της Παλαιστίνης.

Η κατοχή αυτού του συγκεκριμένου τμήματος γης στη Χαναάν από τον Αβραάμ αποτελεί απόδειξη ότι αρχίζει η εκπλήρωση της επαγγελίας του Θεού σχετικά με την υποσχεθείσα γη σε αυτόν και στους φυσικούς απογόνους του. Παρατηρείται, λοιπόν, ότι ο τάφος που αγόρασε ο Αβραάμ για τη Σάρρα και για τον ίδιο, στη συνέχεια θα αποτελέσει τον χώρο όπου θα βρουν ανάπαυση ο γιος του, Ισαάκ, με τη Ρεββέκα, αλλά και ο Ιακώβ. Έτσι, ο τάφος γίνεται «*δοχείο*» για ολόκληρη την οικογένεια του Αβραάμ, και κάθε ένας που ενταφιάζεται εκεί αποδεικνύει ότι συγκαταλέγεται στους προγόνους του και ότι ο θάνατος δεν αποτελεί αιτία διάσπασης της οικογένειας. Αντίθετα, η οικογένεια παραμένει ενωμένη ακόμα και μετά τον θάνατο.

<sup>22</sup> A. Ross, Cornerstone Biblical Commentary: Genesis, Volume 1, Tyndale House Publishers, Illinois 2007, 252.

## Βιβλιογραφία:

1. *Biblia Hebraica*, Stuttgartensia, Fünfte verbesserte Auflage, Studienausgabe, Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1967.
2. *Browning W.*, «burial», *A Dictionary of the Bible*, Oxford University Press, Oxford New York 1996, σ. 53.
3. *Chouraqui A.*, *Η Καθημερινή Ζωή των Ανθρώπων της Βίβλου*, Μετάφραση: Σταύρου Βλοντάκη, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1992.
4. *George A.*, «ενταφιασμός», *Λεξικό Βιβλικής Θεολογίας*, Μετάφραση; Καίτη Χιωτέλη, Εκδ. Βιβλικό Κέντρο ΑρτοςΖωής, στ. 368-369.
5. *Golinday J.*, *Baker Commentary on the Old Testament Pentateuch: Genesis*, Baker Academic, Michigan 2020.
6. *Kinder D.*, *Tyndale Old Testament Commentaries: Genesis, Volume 1*, Inter Varsity Press, England 2008.
7. *Lemche N.*, *Η Προϊστορία του Ισραήλ*, Από τις αρχές εως το τέλος του 13ου αι. π.Χ., Εκδ. Π. Σ. Πουρνάρα, Μετάφραση: Ιωάννη Χ. Μούρτζιου, Θεσσαλονίκη 1998.
8. *Liddell H. & Scott R.*, «τάφος», *Μέγα Λεξικό της Ελληνικής Γλώσσας*, μεταφρασθέν εκ της αγγλικής εις την ελληνικήν υπό Ξενοφώντος Π. Μόσχου (καθηγητού), Τόμος V, Εκδοτικός Οίκος Ι. Σιδέρης Αθήναι α.ε., σ. 296.
9. *Παλάντζα Β. Α.*, *Το Βιβλίο της Ρούθ και η Θεολογία του*, Εκδ. Έννοια, Αθήνα 2015.
10. *Παπαδόπουλου Μ. Ν.*, *Ο Θάνατος και αι Μεταθανάτια Παραστάσεις κατά τα Ιστορικά Βιβλία της Παλ. Διαθήκης μέχρι της Βαβυλωνίου Αιχμαλωσίας*, Αθήναι 1965.
11. *Παπαδόπουλου Μ. Ν.*, *Οι εν τη Παλαιά Διαθήκη Μνημονεύμενοι Τάφοι: από της εποχής των Πατριαρχών μέχρι της Βασιλείας*, εν Αθήναις 1978.
12. *Potts D.*, *Mesopotamian Civilization: The Material Foundations*, The Athlone Press, London 1997, σ. 221.
13. *Preuss D. H.*, *Θεολογία ττης Παλαιάς Διαθήκης Τόμοι Α' - Β'*, Μετάφραση - Επιμέλεια: Ι. Χρ. Μούρτζιος, εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 2016.
14. *Rahlfs A. – Hanhart R.*, *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, editio altera*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006.
15. *Ross A.*, *Cornerstone Biblical Commentary: Genesis, Volume 1*, Tyndale House Publishers, Illinois 2007.
16. *Spronk K.*, «Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Near East», *AOAT*, B. 219, Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, Neukirchener Verlag Neukirchen - Vluyn 1986, σ. 139.
17. *Φούντα Ι. (Αρχιμανδρίτου)*, *Ερμηνεία Παλαιάς Διαθήκης: Γένεσις*, Τόμος 1, Εκδ. Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήναι 2004.
18. *Wolf H.*, *An Introduction to the Old Testament: Pentateuch*, Moody Publishers, Chicago 1991.



Протоіерей Олександр Семенович (1896–1957 рр.)

# Просопографічний портрет протоієрея Олександра Семеновича (1896–1957 рр.)

протоієрей Владислав Фульмес

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2024-12-160>

*Анотація.* У даній статті на основі джерел зроблено спробу реконструювати фрагменти біографії протоієрея Олександра Семеновича – видатного священника Української автокефальної православної церкви в діаспорі. Своє священниче служіння він розпочав на Волині, однак у 1944 році емігрував до Німеччини, де активно долучився до діяльності УАПЦ, яка організувалася тут після закінчення війни у всіх громадах-таборах українців-емігрантів. Аналіз архівних документів, які вводяться в науковий обіг вперше, дають можливість якомога детальніше скласти просопографічний портрет протоієрея Олександра Семеновича та відзначити його роль в житті української спільноти діаспори.

*Ключові слова:* Українська автокефальна православна церква, протоієрей, Олександр Семенович, еміграція, діаспора.

*Постановка наукової проблеми.* Історичне минуле української діаспори та Української автокефальної православної церкви в Західній Європі, зокрема в повоєнній Німеччині, незважаючи на окремі праці науковців, є малодослідженим. Без відповідної уваги зі сторони вчених залишалася й постать протоієрея Олександра Ігнатовича Семеновича (1896–1957) – видатного пастиря УАПЦ в діаспорі, який розпочинав своє священниче служіння на історичній Волині. Після еміграції в 1944 році він брав активну участь у становленні церковно-релігійного життя української спільноти в Німеччині.

*Аналіз досліджень цієї проблеми.* Основу історіографії, що стосується постаті протоієрея Олександра Семеновича, складають два некрологи, опубліковані Анатолієм Дублянським<sup>1</sup>. Фрагментальні відомості про протоіє-

---

<sup>1</sup> Прот. А. Д. [Протоієрей Анатолій Дублянський]. Пам'яті прот. Олександра Семеновича. Рідна Церква. 1958. Ч. 33. С.14–15; Прот. А. Д. [Протоієрей Анатолій Дублянський].

рею Олександра Семеновича можна також віднайти у працях автора<sup>2</sup>. Однак створення комплексного дослідження, присвяченого служінню і діяльності протоієрея Олександра Семеновича, вимагало залучення відповідних історичних джерел. Автором вперше використано та введено у науковий обіг документи особистого походження з особової справи Олександра Семеновича<sup>3</sup>, які дають можливість комплексно дослідити біографію та його діяльність, особливо у період до еміграції. Окрім цього, дослідження доповнено документами та матеріалами з Українського історико-освітнього центру Нью-Джерсі, США (Ukrainian Historical and Educational Center of NJ Archives, USA)<sup>4</sup> і Волинського краєзнавчого музею<sup>5</sup>. Особливо цінним комплексним джерелом є церковно-релігійний часопис «Рідна Церква» (1952–1988), засновником та редактором якого був митрополит Анатолій (Дублянський). Його аналіз дав можливість конкретизувати знакові моменти біографії протоієрея Олександра Семеновича, відслідкувати деталі певних подій як з особистого життя, так і життя української діаспори, відтворити церковно-релігійну ситуацію, що склалася в українському середовищі діаспори, та визначити роль і місце протоієрея Олександра в ній<sup>6</sup>.

**Мета статті** – аналіз і спроба комплексного дослідження життєпису і пастирського служіння протоієрея Олександра Семеновича та його роль у житті Української автокефальної православної церкви в діаспорі та української спільноти в Німеччині.

Посмертні згадки. *Прот. Олександр Семенович*. Українське православне слово. 1958. Ч. 2. С. 21.

<sup>2</sup> Фульмес В. Покрайні записи на книгах приватної бібліотеки митрополита Анатолія (Дублянського). Вісник Одеського національного університету. Серія: Бібліотекознавство, бібліографознавство, книгознавство. 2018. Т. 23. Вип. 2 (20). С. 195–209; *Fulmes Vladyslav* (2021). *At God's Service: Anatoly Dublyanski – A Metropolitan of Western Europe and Paris of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church in the Diaspora (1912–1997)*. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 41: Iss. 7, Article 6. Pp. 85–101; *Fulmes Vladyslav* (2022). *Ukrainian Autocephalous Orthodox Church: Foundation and Beginnings in Post-War Germany*. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 42: Iss. 1, Article 5. Pp. 49–63.

<sup>3</sup> Особова справа Олександра Семеновича. Відомчий архів Волинської єпархії Православної Церкви України. 31 арк.

<sup>4</sup> Кореспонденція Бл. Митрополита Никанора. 1951–1955. Fr. Anatoli Dublyansky papers. Box 1. Folder 1. Ukrainian History and Educational Center Archives. Somerset, New Jersey (USA); Українська православна церква в Німеччині. Fr. Anatoli Dublyansky papers. Box 2. Folder 20. Ukrainian History and Educational Center Archives. Somerset, New Jersey (USA).

<sup>5</sup> Метрика шлюбу. Волинський краєзнавчий музей. Інв.№КДФ–17098.

<sup>6</sup> А. Д. [Анатолій Дублянський], *свящ.* Зустріч в Швєбіш Гмюнд. Рідна Церква. 1955. Ч. 16. С. 12; Св.-Покровська парафія в Новому Ульмі. Рідна Церква. 1957. Ч. 29. С.15; Собор УАПЦ в Європі. Рідна Церква. 1956. Ч. 26. С.7–11.

**Виклад основного матеріалу.** Олександр Ігнатович Семенович народився 8 грудня 1896 року в с. Березівці Гайсинського повіту (сьогодні – Вінницька обл.) у сім'ї священника Ігнатія Семеновича. Духовну освіту здобув у Подільській духовній семінарії, закінчивши чотири класи. Перша світова війна завадила продовжити навчання та розпочати служіння, про що згадує Олександр Ігнатович:

*«...Світова війна і революція не дали мені можливості закінчити науку в духовній школі, а тим самим здійснити ті мрії, до яких я був підготовлений з малих літ, а власне, закінчити духовну семінарію і стати на сторожі Церкви Христової і віри православної...»<sup>7</sup>.*

У 1914 році Олександр Семенович був покликаний до служби в армії, після революції вступив до українського війська, у рядах якого як старшина боровся за незалежність України. У 1920 році був інтернований поляками в Пикуличах, неподалік Перемишля (Польща). Після звільнення з полону прибув на Волинь<sup>8</sup>.

Своє церковне служіння Олександр Семенович розпочав псаломщиком на кількох парафіях Рівненщини. Так, у 1923 році він звернувся до єпископа Антонія (Марценка), який у той час керував Волинською єпархією, з проханням про призначення його на посаду псаломщика на одну із парафій. Це прохання було успішно розглянуте і Олександр Семенович отримав своє перше призначення на посаду псаломщика в с. Студянку Дубенського повіту, де потрудився протягом п'яти місяців<sup>9</sup>. Згодом настоятель Свято-Покровської церкви с. Омеляни Рівненського повіту протоієрей Гервасій Віжевський<sup>10</sup>, довідавшись, що Олександр Семенович має здатність виконувати обов'язки регента, просив єпархіальне управління про переміщення його на парафію в с. Омеляни. Розглянувши це прохання, консисторія в 1924 році призначила Олександра Семеновича на посаду псаломщика до Свято-Покровського храму с. Омеляни, де він виконував своє служіння протягом півтора року<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Прохання псаломщика диякона Семеновича Олександра. Особова справа Олександра Семеновича. Відомчий архів Волинської єпархії Православної Церкви України. Арк. 8.

<sup>8</sup> Прот. А. Д. [Прот. Анатолій Дублянський]. Пам'яті прот. Олександра Семеновича. Рідна Церква. 1958. Ч. 33. С. 14-15; Прот. А. Д. [Протоієрей Анатолій Дублянський]. Посмертні згадки. Прот. Олександр Семенович. Українське православне слово. 1958. Ч. 2. С. 21.

<sup>9</sup> Прохання псаломщика диякона Семеновича Олександра. Особова справа Олександра Семеновича. Відомчий архів Волинської єпархії Православної Церкви України. Арк. 8.

<sup>10</sup> Протоієрей Гервасій Віжевський (1892–1958) – народився в с. Яблунне на Костопільщині у сім'ї псаломщика. У 1914 році закінчив Волинську духовну семінарію. У 1917 році був призначений настоятелем храму в с. Омеляни Рівненського повіту, де служив до 1931 року.

<sup>11</sup> Прохання. Особова справа Олександра Семеновича. Відомчий архів Волинської єпархії Православної Церкви України. Арк. 18–19.

За цей час на посаді псаломщика Олександр Семенович проявив себе «гарними здібностями і знаннями в області церковного уставу й хорового партесного співу...»<sup>12</sup>. Уже згаданий протоієрей Гервасій Віжевський, характеризуючи свого псаломщика Олександра Семеновича, відзначає, що він добросовісно виконує свої обов'язки, має гарну поведінку, дуже добре знає церковний устав, володіє чудовим голосом, розуміє хорві церковні піснеспіви, «судячи по акуратному та ревному виконанні своїх церковних обов'язків має поклик для цього роду діяльності»<sup>13</sup>.

У 1924 році Олександр Семенович одружився з Тарнавською Марією Павлівною – дочкою настоятеля Свято-Успенської церкви с. Глинськ Рівненського повіту протоієрея Павла Тарнавського<sup>14</sup> та його дружини Феодосії Андріївни. Таїнство вінчання звершив священник с. Козлиничі Ковельського повіту – протоієрей Петро Тарнавський<sup>15</sup>.

У 1925 році псаломщик Олександр Семенович звернувся з проханням до митрополита Діонісія (Валединського) про висвяту в диякони, на що отримав благословення. У своїх спогадах він зазначає, що 31 грудня 1925 року Преосвященний Симон (Івановський) рукоположив його в диякони, про що на документі «Присяжний лист» є резолюція єпископа Симона: «Олександр Семенович у Великій Церкві Кременецького Богоявленського монастиря 27 грудня рукоположений мною в диякона. Є. Симон»<sup>16</sup>.

Згодом резолюцією Високопреосвященного Діонісія, митрополита Варшавського і Волинського від 25 січня 1926 року за № 286, псаломщик с. Омеляни Олександр Семенович був переведений на посаду псаломщика до Свято-Успенської церкви в с. Глинськ Рівненського повіту<sup>17</sup>, де трудився разом зі своїм тестем протоієреєм Павлом Тарнавським та його сином

<sup>12</sup> Посвідчення. Особова справа Олександра Семеновича. Відомчий архів Волинської єпархії Православної Церкви України. Арк. 21; Арк. 23.

<sup>13</sup> Посвідчення. Особова справа Олександра Семеновича. Відомчий архів Волинської єпархії Православної Церкви України. Арк. 21; Арк. 23.

<sup>14</sup> Протоієрей Павло Тарнавський (1865–1935) – представник древнього священничого роду. Його батько – протоієрей Платон Тарнавський, трудився душпастирем на Рівненщині, зокрема в с. Новожуків. Духовну освіту Павло Платонович здобув в Клеванському училищі, згодом з 1881 по 1887 роки навчався у Волинській духовній семінарії. У 1888–1891 роках служив у м. Степань, Степанського району Рівненської обл., з 1891 по 1935 рік – настоятель Свято-Успенської церкви села Глинськ. Прослужив у сані священника 48 років.

<sup>15</sup> Метрика шлюбу. Особова справа Олександра Семеновича. Відомчий архів Волинської єпархії Православної Церкви України. Арк. 25.

<sup>16</sup> Присяжний лист. Особова справа Олександра Семеновича. Відомчий архів Волинської єпархії Православної Церкви України. Арк. 26.

<sup>17</sup> Справа псаломщика №810. Довідка. Особова справа Олександра Семеновича. Відомчий архів Волинської єпархії Православної Церкви України. Арк. 29.

Іваном Тарнавським<sup>18</sup>. За сумлінне виконання своїх обов'язків у 1932 році під час візитації Свято-Успенської парафії в с. Глинськ Преосвященним Симоном диякон Олександр Семенович був нагороджений благословенною грамотою, а в 1934 році – похвальним листом<sup>19</sup>.

10 квітня 1940 року диякон Олександр Семенович пише прохання на ім'я благочинного міської округи Рівненського району протоієрея Михайла Яковліва<sup>20</sup>, у якому, оповідаючи про своє життя та служіння, звертається до нього з проханням:

*«...покірно прошу Вашого Високопреподобія поклопотати перед Його Високопреосвященством Високопреосвященнішим Архієпископом Олексієм – Волинським і Кременецьким про рукоположення мене в сан ієрея, аби я міг і надалі з більшим захопленням працювати на користь Святої Церкви з призначенням на одну з парафій згідно з волею Його Високопреосвященства...»<sup>21</sup>.*

12 квітня 1940 року архієпископ Волинський і Кременецький Олексій (Громадський) своєю резолюцією зазначив, що хіротонія запланована на неділю 14 квітня 1940 року<sup>22</sup>. Підтвердження цієї дати знаходимо в особовій справі Олександра Семеновича у записі архієпископа Олексія:

*«14 квітня 1940 року, у неділю п'яту Св. Великого Посту, диякон Олександр Семенович зістав рукоположення від мене за службою в головній церкві Кременецького Богоявленського монастиря, на пресвітера. + Олексій, Архієпископ Волинський»<sup>23</sup> [Додаток 1].*

<sup>18</sup> Протоієрей Іван Тарнавський (1902–1944) – син священника Павла Тарнавського. У 1926 році закінчив Волинську духовну семінарію. 4 листопада 1926 року висвячений на священника і призначений до Свято-Успенської церкви с. Глинськ.

<sup>19</sup> Прохання псаломщика диякона Семеновича Олександра. Особова справа Олександра Семеновича. Відомчий архів Волинської єпархії Православної Церкви України. Арк. 8.

<sup>20</sup> Протоієрей Михайло Яковлів (1887–1942) – у 1922 році призначений псаломщиком с. Страклів Дубенського повіту. 6 січня 1923 року висвячений на священника. У 1923–1931 роках займав посаду члена духовної консисторії, у 1923, 1925–1926 роках – голови Волинського єпархіального свічного комітету, у 1923 році – член Кременецького повітового місіонерського комітету, у 1927–1929 роках – делегат митрополита Діонсія у правлінні інтернату Волинської духовної семінарії. 2У квітні 1932 року був серед делегатів організаційних зборів відділу Товариства імені митрополита Петра Могили.

<sup>21</sup> Прохання псаломщика диякона Семеновича Олександра. Особова справа Олександра Семеновича. Відомчий архів Волинської єпархії Православної Церкви України. Арк. 8–9.

<sup>22</sup> Прохання псаломщика диякона Семеновича Олександра. Особова справа Олександра Семеновича. Відомчий архів Волинської єпархії Православної Церкви України. Арк. 8.

<sup>23</sup> Присяжний лист. Особова справа Олександра Семеновича. Відомчий архів Волинської єпархії Православної Церкви України. Арк. 6.

Своє священниче служіння Олександр Семенович розпочав у Свято-Воскресенському храмі с. Павловичі на Горохівщині. Згодом парафіяни с. Малі Дорогостаї запросили священника Олександра бути настоятелем їхньої парафії. 19 грудня 1941 року він пише відповідне прохання на ім'я архієпископа Волинського і Житомирського Олексія про переміщення його на цю парафію і вже 23 грудня 1941 року архієпископ Олексій накладає резолюцію про призначення його настоятелем парафії в с. Малі Дорогостаї<sup>24</sup>. Аналіз документів особової справи дає можливість віднайти чимало хороших відгуків про служіння священника Олександра Семенович, які характеризують його як доброго пастиря<sup>25</sup>.

Як відомо, на історичному шляху існування Української Православної Церкви 1942 рік був записаний особливими подіями в її житті, які мали епохальне значення, адже це був рік відновлення Української автокефальної православної церкви і здобуття для неї єпископату, що був висвячений згідно з діючими канонами Вселенської Православної Церкви. Однак відродження Української автокефальної православної церкви тривало недовго. Внаслідок воєнних дій Україна в 1944 році знову була окупована радянськими військами: діяльність УАПЦ була заборонена, були закриті храми, духовенство переслідувалося. Зважаючи на таку ситуацію, єпископат УАПЦ на чолі з митрополитом Полікарпом (Сікорським), частина духовенства та тисячі вірян змушені були залишити рідні землі й податися в еміграцію<sup>26</sup>. Серед числа духовенства, що відбуло в еміграцію, був також священник Олександр Семенович, який залишив свої рідні землі і в 1944 році через Польщу прибув до Німеччини.

Відомо, що на цей час припадає нелегкий етап становлення УАПЦ в емігрантських умовах, але, не дивлячись на це, у таборах для переміщених осіб у Німеччині православні українці розпочали активну діяльність щодо відновлення церковного та культурного життя: будувалися прості та невеличкі табірні церкви в різного роду приміщеннях (кімнати, зали, колишні казарми), храми облаштовувалися іконостасами, церковними атрибутами

<sup>24</sup> Прохання настоятеля Св. Воскресенської церкви священника Семеновича Олександра. Особова справа Олександра Семеновича. Відомчий архів Волинської єпархії Православної Церкви України. Арк. 3.

<sup>25</sup> Прохання парафіян с. Малі Дорогостаї. Особова справа Олександра Семеновича. Відомчий архів Волинської єпархії Православної Церкви України. Арк. 4; Прохання. Особова справа Олександра Семеновича. Відомчий архів Волинської єпархії Православної Церкви України. Арк. 5.

<sup>26</sup> *Fulmes Vladyslav* (2022). *Ukrainian Autocephalous Orthodox Church: Foundation and Beginnings in Post-War Germany. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 42: Iss. 1, Article 5.* Pp. 49–50.

та іншими необхідними речами для звершення Богослужінь, засновувалися церковні хори, відкривалися недільні школи<sup>27</sup>.

Прибувши в Німеччину, священник Олександр Семенович також активно долучився до діяльності УАПЦ, яка організувалася тут після закінчення війни у всіх громадах-таборах українців-емігрантів.

Згодом при медичному огляді у протоієрея Олександра Семеновича було виявлено проблеми зі здоров'ям, тому в 1946 році він перебував на лікуванні в санаторії Льор, а у 1947–1950 роках – у санаторії Амберг. Тут, незважаючи на свою хворобу, він жертовно опікувався тими, хто перебував у санаторії: звершував Богослужіння і навіть часто їздив до іншого санаторію в Гавтінгу<sup>28</sup>. Церковне управління УАПЦ 8 вересня 1948 року видало документ, у якому йшлося, що згідно з проханням українських вірян санаторію в Амберзі, резолюцією Преосвященнішого єпископа Володимира (Мальця) протоієрей Олександр Семенович «затверджений на становищі душпастиря православних українців м. Амберга та його околиць, на якому о. Семенович перебував від 6 жовтня 1947 р.»<sup>29</sup>.

Після звільнення з санаторію в 1950 році протоієрей Олександр Семенович був далі настоятелем парафії УАПЦ в Амбергу, а згодом – у Фельдафінгу. З ліквідацією табору у Фельдафінгу в 1953 році був призначений настоятелем новоствореної парафії святих апостолів Петра і Павла на Людвігсфелдї в Мюнхені, з одночасним обслуговуванням православних українців у санаторії у Гавтінгу. У 1955 році протоієрей Олександр Семенович був призначений настоятелем Преображенської парафії в Ганновері<sup>30</sup>.

На кожній із призначених парафій протоієрей Олександр Семенович провадив активну душпастирську працю, звершуючи богослужіння та плекаючи серед своїх парафіян українську національну свідомість і православну віру. Так, зокрема, спогади, залишені в листах до Анатолія Дублянського,

<sup>27</sup> Fulmes Vladyslav (2022). Ukrainian Autocephalous Orthodox Church: Foundation and Beginnings in Post-War Germany. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 42: Iss. 1, Article 5. P.53.

<sup>28</sup> Прот. А. Д. [Протоієрей Анатолій Дублянський]. Пам'яті прот. Олександра Семеновича. Рідна Церква. 1958. Ч. 33. С.14–15; Прот. А. Д. [Протоієрей Анатолій Дублянський]. Посмертні згадки. Прот. Олександр Семенович. Українське православне слово. 1958. Ч. 2. С. 21.

<sup>29</sup> Кореспонденція Бл. Митрополита Никанора. 1951–1955. Fr. Anatoli Dubliansky papers. Box 1. Folder 1. Ukrainian History and Educational Center Archives. Somerset, New Jersey (USA).

<sup>30</sup> Прот. А. Д. [Протоієрей Анатолій Дублянський]. Пам'яті прот. Олександра Семеновича. Рідна Церква. 1958. Ч. 33. С.14–15; Прот. А. Д. [Протоієрей Анатолій Дублянський]. Посмертні згадки. Прот. Олександр Семенович. Українське православне слово. 1958. Ч. 2. С. 21.

розповідають про його пастирську опіку над православними українцями під час святкування Пасхи:

*«У четвер відправив у Ганновері Службу Божу й ввечері Страсті. У п'ятницю там же виніс Плащаницю й зараз же поїхав за 110 км до Дінгольцу, де відбувся винос Плащаниці о год 23-ій, після чого ще відправив Ранню, що закінчив у 1-ій год. ночі. У суботу рано повернувся до Ганновера і зараз же пересів на поїзд до Геттінгена, де виніс Плащаницю, відправив Божественну Літургію і освятив паски. З Геттінгена поїхав до Ганновера, по дорозі вступивши до Гільдесгайма, де також виніс Плащаницю й освятив паски. У Ганновері, де найбільша парафія, відбулися Полуношниця, великодня Заутреня й Літургія, після якої освятив паски. Служба Божа пройшла тут дуже урочисто, гарно співав хор. У церкві було багато людей. Закінчилася Служба Божа о 4-ій год. ранку й по 1-ій год. я поїхав до Брауншвайга, де відправив обітницю й освятив паски, а пополудні відправив Вечірню. На другий день відправив Службу Божу в Гільдесгаймі, а на третій в Дінгольці»<sup>31</sup>.*

Важливу роль протоієрей Олександр Семенович відіграв у житті Анатолія Дублянського, митрополита Паризького і Західноєвропейського<sup>32</sup>. Їхнє знайомство та тісні дружні відносини започаткувалися в таборі в санаторії Амберг. Перебуваючи тут на лікуванні, Анатолій Дублянський допомагав організовувати богослужіння українським священникам з Регенсбурга, проте згодом тут він познайомився з протоієреєм Олександром Семеновичем і став при ньому дяком. Саме протоієрей Олександр Семенович надихав Анатолія Дублянського на прийняття священства та духовно готував до цього. Від нього Анатолій Дублянський отримав у подарунок Біблію з дарчим записом: *«Дорогому у Христі братові, моему найбільшому співпрацівникові на ниві Христовій пану Анатолію Дублянському на молитовний спомин. Протоієрей Олександр Семенович. Санаторій м. Амберг. 8 XII. 1949 р. Б.»<sup>33</sup> [Додаток 8].* Пізніше отець Олександр також подарував *«Божественну літургію Наперед освячених дарів»*: *«Всечесному і дорогому о. Анатолію Дублянському на молитовний спомин. Протоієрей Олександр Семенович. 9.4.1954 р. Б. Munchen,*

<sup>31</sup> Св.-Покровська парафія в Новому Ульмі. Рідна Церква. 1957. Ч. 29. С. 15.

<sup>32</sup> *Fulmes Vladyslav* (2021). At God's Service: Anatoly Dublyanski – A Metropolitan of Western Europe and Paris of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church in the Diaspora (1912–1997). Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 41: Iss. 7, Article 6. Pp. 85–101.

<sup>33</sup> Фульмес В. Покрайні записи на книгах приватної бібліотеки митрополита Анатолія (Дублянського). Вісник Одеського національного університету. Серія: Бібліотекознавство, бібліографознавство, книгознавство. 2018. Т. 23. Вип. 2 (20). С. 195–209.

*Ludwigsfeld, Німеччина*»<sup>34</sup>. 7 грудня 1951 року в Покровській церкві в Мюнхені при переселенському таборі Функ-Касерне в православному храмі протоієрей Олександр Семенович звершив таїнство вінчання над Анатолієм Дублянським та його дружиною Євгенією Більо<sup>35</sup>. Напередодні прийняття хіротонії в сан священника протоієрей Олександр Семенович подарував один комплект свого облачення для Анатолія Дублянського<sup>36</sup>.

Як відомо, 22 жовтня 1953 року у своїй резиденції Ольней-су-Буа біля Парижа на 79 році життя несподівано упокоївся митрополит Полікарп (Сікорський). Після смерті митрополита Полікарпа, згідно з параграфом 5 статуту УАПЦ, його наступником став митрополит Никанор (Абрамович). 28 жовтня 1953 року за постановою Надзвичайного Собору УАПЦ в Парижі він отримав титул «Митрополит УАПЦ на еміграції». Митрополит Анатолій (Дублянський) зазначає, що після його призначення центр управління УАПЦ знову був перенесений до Німеччини<sup>37</sup>. Зважаючи на це, протоієрей Олександр Семенович долучився також до церковно-адміністративної діяльності. Так, наприклад, ще 28 травня 1951 року митрополит Никанор «викликає в Карлсруе Благодійного протоієрея Олександра Семеновича на нараду в службових справах з дияконом Володимиром Онуфрійчуком та псаломщиком Анатолієм Дублянським»<sup>38</sup>, згодом протоієрей Олександр Семенович входив до членів Церковного управління УАПЦ в Німеччині, одне із засідань якого відбулося 9-10 грудня 1953 року. 7-12 лютого 1955 року разом із духовенством на чолі з митрополитом Никанором він брав участь у зустрічі в Швєбіш Гмюнді<sup>39</sup> [Додаток 7]. Важливою подією в діяльності УАПЦ у Німеччині стало проведення Першого собору УАПЦ в еміграції 16–18 грудня 1956 року. На його засіданнях було розглянуто та прийнято проєкт Статуту УАПЦ, а також багато інших важливих питань. Серед учасників Собору був також протоієрей Олександр Семенович, якого у ході роботи Собору було обрано до Вищої ради митрополії на посаду заступника<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> Фуммес В. Покрайні записи на книгах приватної бібліотеки митрополита Анатолія (Дублянського). Вісник Одеського національного університету. Серія: Бібліотекознавство, бібліографознавство, книгознавство. 2018. Т. 23. Вип. 2 (20). С. 195–209.

<sup>35</sup> Метрика шлюбу. Волинський краєзнавчий музей. Інв.№КДФ–17098.

<sup>36</sup> Кореспонденція Бл. Митрополита Никанора. 1951–1955. Fr. Anatoli Dubliansky papers. Box 1. Folder 1. Ukrainian History and Educational Center Archives. Somerset, N.Jersey (USA).

<sup>37</sup> Українська православна церква в Німеччині. Fr. Anatoli Dubliansky papers. Box 2. Folder 20. Ukrainian History and Educational Center Archives. Somerset, New Jersey (USA).

<sup>38</sup> Кореспонденція Бл. Митрополита Никанора. 1951–1955. Fr. Anatoli Dubliansky papers. Box 1. Folder 1. Ukrainian History and Educational Center Archives. Somerset, N.Jersey (USA).

<sup>39</sup> А. Д. [Анатолій Дублянський], *святи*. Зустріч в Швєбіш Гмюнд. Рідна Церква. 1955. Ч. 16. С. 12.

<sup>40</sup> Собор УАПЦ в Європі. Рідна Церква. 1956. Ч. 26. С.10.

15 грудня 1957 року внаслідок важкої хвороби протоієрей Олександр Семенович відійшов у вічність. За кілька днів до смерті він приступив до Таїнства Сповіді та Таїнства Євхаристії під час Божественної Літургії, яку звершили в його лікарняній кімнаті декан прот. Д. Васильчук та протоієрей Анатолій Дублянський. Ці священники також звершили Таїнство Соборування. Чин похорону відбувся 21 грудня 1957 року. На похороні було шість священників з протодияконом, які прибули з Мюнхена та околиць. Від імені митрополита Никанора та духовенства слова співчуття висловив прот. Паладій Дубицький, від друзів та знайомих – прот. Анатолій Дублянський, який одночасно оповів його життєвий шлях; від імені ГанOVERської парафії – проф. П. Зайцев, а від парафії в Людвігсфельді – проф. Г. Ващенко. Похований протоієрей Олександр Семенович біля Мюнхена на цвинтарі передмістя Фельдмохінг<sup>41</sup>.

**Висновки.** Таким чином, постать протоієрея Олександра Семеновича посідає чільне місце в історії Української автокефальної православної церкви й збереженні національної ідеї в еміграції.

### Список джерел і літератури:

1. А. Д. [Анатолій Дублянський], *святи*. Зустріч в Швєбіш Гмюнд. Рідна Церква. 1955. Ч. 16. С. 12.
2. Кореспонденція бл. Митрополита Никанора. 1951–1955. Fr. Anatoli Dubliansky papers. Box 1. Folder 1. Ukrainian History and Educational Center Archives. Somerset, New Jersey (USA).
3. Метрика шлюбу. Волинський краєзнавчий музей. Інв.№КДФ–17098.
4. Особова справа Олександра Семеновича. Відомчий архів Волинської єпархії Православної Церкви України. 45 арк.
5. Прот. А. Д. [Протоієрей Анатолій Дублянський]. Пам'яті прот. Олександра Семеновича. Рідна Церква. 1958. Ч. 33. С.14–15.
6. Прот. А. Д. [Протоієрей Анатолій Дублянський]. Посмертні згадки. Прот. Олександр Семенович. Українське православне слово. 1958. Ч. 2. С. 21.
7. Св.-Покровська парафія в Новому Ульмі. Рідна Церква. 1957. Ч. 29. С.15.
8. Собор УАПЦ в Європі. Рідна Церква. 1956. Ч. 26. С.7–11.
9. Українська православна церква в Німеччині. Fr. Anatoli Dubliansky papers. Box 2. Folder 20. Ukrainian History and Educational Center Archives. Somerset, New Jersey (USA).
10. Фульмес В. Покраїні записи на книгах приватної бібліотеки митрополита Анатолія (Дублянського). Вісник Одеського національного університету.

<sup>41</sup> Прот. А. Д. [Протоієрей Анатолій Дублянський]. Пам'яті прот. Олександра Семеновича. Рідна Церква. 1958. Ч. 33. С.14–15; Прот. А. Д. [Прот. Анатолій Дублянський]. Посмертні згадки. Прот. Олександр Семенович. Українське православне слово. 1958. Ч. 2. С. 21.

Серія: Бібліотекознавство, бібліографознавство, книгознавство. 2018. Т. 23. Вип. 2 (20). С. 195–209.

11. *Fulmes Vladyslav* (2021). At God's Service: Anatoly Dublyanski – A Metropolitan of Western Europe and Paris of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church in the Diaspora (1912–1997). Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 41: Iss. 7, Article 6. Pp. 85–101.
12. *Fulmes Vladyslav* (2022). Ukrainian Autocephalous Orthodox Church: Foundation and Beginnings in Post-War Germany. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 42: Iss. 1, Article 5. Pp. 49–63.

### References:

1. A. D. [*Anatoly Dublyanski*], priest. (1955). Meeting in Schwabisch Gmund. Native Church. No. 16. [in Ukrainian].
2. Correspondence of Bl. Metropolitan Nicanor. 1951–1955. Fr. Anatoli Dubliansky papers. Box 1. Folder 1. Ukrainian History and Educational Center Archives. Somerset, New Jersey (USA) [in Ukrainian].
3. Metrics of marriage. Volyn Museum of Local Lore. Inv.№KDF–17098 [in Ukrainian].
4. Personal file of Oleksandr Semenovych. Departmental archive of the Volyn Diocese of the Orthodox Church of Ukraine [in Ukrainian].
5. *Archpriest A. D. [Archpriest Anatoly Dublyanski]* (1958). In memory of Archpriest Oleksandr Semenovych. Native Church. No. 33 [in Ukrainian].
6. *Archpriest A. D. [Archpriest Anatoly Dublyanski]* (1958). Posthumous mentions. Archpriest Oleksandr Semenovych. Ukrainian Orthodox word. No. 2 [in Ukrainian].
7. Holy Intercession Parish in New Ulm (1957). Native Church. No. 29 [in Ukrainian].
8. Cathedral council UOAC in Europe (1956). Native Church. No. 26 [in Ukrainian].
9. Ukrainian Orthodox Church in Germany. Fr. Anatoli Dubliansky papers. Box 2. Folder 20. Ukrainian History and Educational Center Archives. Somerset, New Jersey (USA) [in Ukrainian].
10. *Fulmes V.* (2018). Margin Inscriptions on the Books of the Private Library of Metropolitan Anatoly (Dublyansky). Bulletin of Odessa National University. Series: Library science, bibliography, bibliography. Vol. 23. No. 2 (20) [in Ukrainian].
11. *Fulmes V.* (2021). At God's Service: Anatoly Dublyanski – A Metropolitan of Western Europe and Paris of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church in the Diaspora (1912–1997). Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 41: Iss. 7, Article 6 [in English].
12. *Fulmes V.* (2022). Ukrainian Autocephalous Orthodox Church: Foundation and Beginnings in Post-War Germany. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 42: Iss. 1, Article 5 [in English].

14 квітня 1940 р., в неділю святу Св. Великого П'ятидесятниці, Іван  
Олександр Семенович зібрав духовенство ввечері, за сходу в церкві  
святих Кримиант Павла і Петра в Мюнхені, в Грестімері.  
† Миколай Артемович Великий.



Додаток 2. Протоієрей Олександр Семенович під час Богослужіння на парафії святих апостолів Петра і Павла на Людвігсфельді в Мюнхені.  
Джерело: приватний архів прот. Олександра Смоктуновича.

*Додаток 1. Резолюція Архієпископа Олексія чорнилом чорного кольору :  
«14 квітня 1940 року, в неділю п'яту Св. Великого Посту, дякон / Олександр  
Семенович зістав рукоположення від мене за службою в головній / церкві  
Кременецького Богоявленського монастиря, во Пресвітера. / + Олексій,  
Архієпископ Волинський».*



*Додаток 3. Протоієрей Олександр Семенович під час Богослужіння на парафії  
святих апостолів Петра і Павла на Людвігсфельді в Мюнхені.  
Джерело: приватний архів прот. Олександра Смоктуновича.*



*Додаток 4. Протоієрей Олександр Семенович з парафіянами храму святих апостолів Петра і Павла на Людвігсфельді в Мюнхені. Джерело: приватний архів прот. Олександра Смоктуновича.*

Erzpriester  
Alexander Semenowycz  
.....  
München 54, Ludwigsfeld  
Rubinstr. 14, E. R.



*Додаток 5. Духовенство і вірні ймовірно після Богослужіння з нагоди храмового свята парафії святих апостолів Петра і Павла на Людвігсфельді в Мюнхені. Джерело: приватний архів прот. Олександра Смоктуновича.*

*Додаток 6. Печатка: «Erzpriester Alexander Semenowycz. Munchen 54, Ludwigsfeld Rubinstr. 14, E.R.» [колір: фіолетовий]. Джерело: приватний архів автора.*

**Додаток 7.** Учасники зустрічі в Шабєйш Імюнд. 1955 р. Сидять (зліва на право): прот. Ф. Димар, прот. Ф. Дуговенко, настоятель І. Бранденбург, митрополит Никанор (Абрамович), настоятель К. Кох, прот. П. Дубицький, М. Нанц. Стоять (середній ряд): прот. В. Вишиван, прот. М. Півняйчук, свящ. І. Кульчицький, свящ. А. Дублянський, свящ. І. Шпаківич, протодияк. А. Король, **прот. О. Семенович**. Верхній ряд: свящ. А. Свиріденко, свящ. Г. Добровольський, дияк. А. Гурський, прот. А. Бурко, А. Лонюк, свящ. А. Васильчук, свящ. Ю. Сікорський. Ажурело: Волинський краєзнавчий музей. КАФ–17065. КВ–74247.



+

Дорогому у Христі браїєві,  
моєму найближчому Снієра-  
човникові на Келві Христобій пак  
Анатолію Дублянському  
на молитовний Столеш

Протоєрей Олександр  
Стековиз —

Анатолій м Амберг

8. XII. 1949 н.с.



*Додаток 8. Дарчий запис чорнилом синього кольору на вільному аркуші форзаца передньої оправи: «Дорогому у Христі братові, / моєму найбільшому співпра- / цівникові на ниві Христовій пану / Анатолію Дублянському / на молитовний спомин / Протоієрей Олександр / Семенович / Санаторій м. Амберг / 8. XII. 1949 р. Б.». Книга: Біблія. Святе письмо Старого і Нового Завіту. Нью-Йорк-Лондон, 1947. 249 с. (переклад П. Куліша, І. Левицького, І. Пулюя). Печатка: «Ukrainian. Aut. Orthod. Church at Amberg.Ukr. Autokefal. Orthod. Kirche in Amberg» [колір: фіолетовий]. Джерело: приватний архів автора.*



*Блаженніший Іоан, митрополит Львівський і Галицький,  
місцеблюститель Київського Патріаршого Престолу. 1990 р.*

**Митрополит Луцький і Волинський  
Іоан (Боднарчук):  
Першоієрарх УАПЦ, борець за Україну,  
основоположник Православної Церкви  
України (до 30-річчя з дня смерті)**

*протоієрей Миколай Цап*

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2024-12-161>

***Анотація.** У листопаді 2024 року минає 30 років, як трагічно в автокатастрофі загинув керуючий Луцько-Волинською єпархією Української Православної Церкви Київського Патріархату митрополит Іоан (Боднарчук), Архипастир, який поклав початок Третьому відродженню національної Православної Церкви в Україні. У статті висвітлюються головні життєві віхи владика Іоана: походження, його переслідування і заслання, здобуття духовної освіти, розглядається період священничого служіння на Тернопільщині й Львівщині, зокрема в Трускавці, показано його віддане служіння і відстоювання інтересів Православної Церкви, згадується про єпископське служіння на Житомирищині. Велика увага приділяється періоду початку 1990-их, коли єпископ Іоан очолив національно-церковний рух з відновлення Української Автокефальної Православної Церкви: становлення власної ієрархії, підготовка і проведення Всеукраїнського Православного Помісного Собору 5-6 червня 1990 року, на якому вперше в історії України було обрано власного Патріарха. Значну увагу в дослідженні приділено його архіпастирському служінні у Луцько-Волинській єпархії, оскільки саме у той час тривало сильне міжконфесійне протистояння на Волині, тривав судовий процес навколо Свято-Троїцького кафедрального собору в Луцьку. У даній статті на основі переважно збережених єпархіальних джерел, особливої справи настояря, а також тодішніх періодичних видань, подано відомості про постать православного ієрарха митрополита Іоана (Боднарчука), який багато потрудився для України і став основоположником її Церкви.*

***Ключові слова:** митрополит Іоан (Боднарчук), УАПЦ, УПЦ КП, Волинська єпархія, священник, парафія.*

**Постановка наукової проблеми.** Важливою подією на шляху до становлення новітньої Української Церкви стало проголошення Автокефалії у 1989 році Першоієрархом Іоаном (Боднарчуком). До визнання цієї Автокефалії у світовому православ'ї український народ та її Церква йшли три десятки років. Результатом цього історичного шляху стало отримання Томосу про Автокефалію для Української Помісної Церкви від Вселенського Патріарха 6 січня 2019 року, що підсумувало тисячолітній шлях українського православ'я до незалежності.

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** У трьох попередніх дослідженнях автора було досліджено основні віхи життя митрополита Іоана (Боднарчука), його архіпастирське служіння як першоієрарха УАПЦ третього відродження і причетність до проголошення Патріархату в Україні. При написанні цієї статті автором вперше введено в науковий обіг документи священничої особової справи митрополита Іоана. Аналіз цих джерел дав можливість детально дослідити ряд важливих аспектів його церковного служіння.

**Метою статті** є висвітлення його архіпастирської діяльності і великої ролі в історії новітнього відродження Української Церкви.

**Виклад основного матеріалу.** Видатний архіпастир Української Церкви митрополит Іоан (в миру – Василь Миколайович Боднарчук) народився 12 квітня 1929 року в селі Іване-Пусте Борщівського району Тернопільської області в українській побожній, національно свідомій сім'ї. Середню освіту здобув у 1951 році в селі Ключів Великий Коломийського району Івано-Франківської області, де працював дяком.

З автобіографії, написаної ним 5 квітня 1968 року, довідуємося, що

*«... в 1951 році був вивезений в Тюменську область. У тому ж році за втечу звідтіля його засудили Указом від 28 грудня 1948 року на двадцять літ каторжних примусових робіт... Маючи всього двадцять років його арештовують і вивозять на мідні копальні Казахстану. Там важко працюючи і зазнаючи переслідувань пройшла його молодість і найкращі роки. В 1955 році був звільнений з повною реабілітацією...»<sup>1</sup>.*

У 1956 році, через рік після звільнення з ув'язнення, Василь Боднарчук вступає до Ленінградської духовної семінарії. Навчаючись на другому курсі, його як здібного студента 25 січня 1958 року єпископ Івановський і Кінішемський Роман (Танг, +1963) рукоположив у сан диякона в Миколаївському кафедральному соборі міста Ленінграда. Владика Роман, естонець за походженням, підтримував переслідуване духовенство і при-

<sup>1</sup> Архів Львівсько-Сокальської єпархії ПЦУ. Особова справа №84 протоієрея Боднарчука Василя Миколайовича. Арк. 20.

ймав до своєї єпархії священників, вигнаних з колишніх місць служіння, – прот. Ростислава Лозинського з Тарту, прот. Андрія Сергієнка з Ленінграда, свящ. Василя Боднарчука з Галичини та інших.

По завершенні семінарії диякон Василь Боднарчук продовжує навчання у Ленінградській духовній академії. Під час канікул у 1958 році служив у селищі Сіверська Ленінградської області, 1959 році – в місті Ташкенті, 1960 році – у місті Хаапсула в Естонії, 1961 році – у кафедральному соборі Ленінграда<sup>2</sup>. Маючи талант до співу, під час свого навчання п'ять років був диригентом академічного хору і організовував духовні концерти.

21 травня 1961 р. на першому курсі академії, митрополитом Ленінградським і Ладозьким Піменом (Ізвєковим, +1990) рукоположений у сан священника. Після успішного завершення навчання у ленінградських духовних школах священник Василь Боднарчук згідно з розпорядженням Учбового комітету при Священному Синоді від 17 грудня 1964 р. за № 421 направляється для пастирського служіння у Львівську єпархію<sup>3</sup>. 29 грудня того ж року отець пише прохання на ім'я єпископа Львівського і Тернопільського Даміана (Марчука, +1987) і наступного дня, 30 грудня 1964 р. отримує указ № 1025 про призначення на свою першу парафію настоятелем церкви Введення в храм Пресвятої Богородиці села Стриївка Збараського району Тернопільської обл.<sup>4</sup>, з правом задовольняти релігійні потреби віруючих сіл: Грицівці, Травневе, Кретівці і Валохівка у цьому ж районі.

Початок 1960-их років був непростим для Церкви. Це період, коли було закрито і знято з реєстрації чи зруйновано багато православних храмів. З єпархіального управління надходили вказівки усунути з церков залишки уніатства: штучні квіти, фігурки Ісуса Христа і Матері Божої, згадки католицької ієрархії у богослужбових книгах, зображення ікон із серцем, зауваження щодо розмірів і форми Престолів та інше.

Серед документів особової справи отця Василя зберігся лист на ім'я Патріарха Алексія I, написаний ним у Стриївці 4 квітня 1966 р. Отець писав:

*«... В селі я застав Свято-Введенську дерев'яну церкву, побудовану ще у 1743 році... У 1751 році один місцевий побожний парафіянин в знак видужання від важкої хвороби, за молитвами Пресвятої Богородиці, подарував до храму вирізьблену з дерева і художньо розмальовану*

<sup>2</sup> Архів Львівсько-Сокальської єпархії ПЦУ. Особова справа №84 протоієрея Боднарчука Василя Миколайовича. Арк. 5.

<sup>3</sup> Архів Львівсько-Сокальської єпархії ПЦУ. Особова справа №84 протоієрея Боднарчука Василя Миколайовича. Арк. 1.

<sup>4</sup> Архів Львівсько-Сокальської єпархії ПЦУ. Особова справа №84 протоієрея Боднарчука Василя Миколайовича. Арк. 2.

фігуру Божої Матері висотою 70 см. Разом з іконою «Всіх скорботних Радість».

Ікону розмістили у храмі з лівої сторони в спеціально виготовленій рамі, а фігуру встановили у підніжжі рами на великому виступі. Все це разом створювало архітектурну цілісність і єдиний красивий ансамбль.

Фігура Божої Матері знаходилась на одному і тому ж місці більше 200 років. Віруючі після кожного раннього і вечірнього богослужіння ставали на коліна і розчулено співали гімн Небесній Цариці: «Царице моя преблагая, Надіждо моя, Богородице...» Кожного разу молільники в сльозах виливали свої гарячі молитви перед цим маленьким Престолом Божої Матері.

Однак, в один прекрасний літній день 1965 року приїхали на обстеження нашого храму Тернопільський обласний і Збаразький районний благочинні.

Після огляду церкви вони наказали зняти фігуру і заховати так, щоб її не було видно. Я, звичайно, так і зробив, але на парафії почався неспокій, парафіяни наполягали повернути фігуру на попереднє місце, деякі з них перестали відвідувати храм. Тому звертаюсь до Вас з великим проханням дозволити і благословити мені повернути на попереднє місце фігуру Божої Матері...»<sup>5</sup>.

Ознайомившись із проханням, особисто Патріарх Алексій I наклав резолюцію: «7.IV.66. Преосвященному Львівському і Тернопільському Миколаю. Вважаю прохання свящ. Василя Боднарчука цілком законним і прошу Преосвященного благословити повернути зображення Божої Матері на колишнє місце»<sup>6</sup>, про що секретар епархіальної канцелярії у Львові прот. Іоан Король повідомив настоятеля парафії села Стриївка.

В середині грудня 1966 року отця Василя викликав до себе у Київ Екзарх України архієпископ Філарет. Через місяць, 23 січня 1967 року з епархії вимагали в обласного і районного благочинних докладних характеристик на отця з моменту його призначення в Стриївку. 25 січня тернопільський обласний благочинний прот. Чикало Й. серед іншого писав:

«Священник Боднарчук Васильй ... є розведений священник, обов'язки настоятеля виконує совісно і примірно. Добрий організатор, відновив

<sup>5</sup> Архів Львівсько-Сокальської епархії ПЦУ. Особова справа №84 протоієрея Боднарчука Василя Миколайовича. Арк. 6–7.

<sup>6</sup> Архів Львівсько-Сокальської епархії ПЦУ. Особова справа №84 протоієрея Боднарчука Василя Миколайовича. Арк. 8.

*гарно церкву зовні і всередині, побудував прекрасний мешкальний дім для священника...»<sup>7</sup>.*

А ось як характеризує молодого панотця збаразький благочинний прот. Іван Купина:

*«Свято-Веденська парафія села Стриївка давно потребувала такого ревного душпастиря, яким виявився отець Василій. Нав'язавши тісний зв'язок з церковною радою, увійшовши в прихильний контакт з місцевою владою отець Василій почав відновлювати стареньку дерев'яну церкву. Кладе нову дерев'яну підлогу в церкві, піднімає до належної висоти святий вітвар, одягає дорогими пеленами Престіл, шиє нові, дорогі фелони, володіючи гарним голосом й знаннями церковного співу о. Василій організовує церковний хор... Парафіяни радіють, що мають доброго душпастиря... 26.01.1967 р.»<sup>8</sup>.*

У лютому ці характеристики архієпископ Львівський і Тернопільський Миколай переслав архієпископу Київському і Галицькому Філаретові, Патріаршому Екзархові України.

У 1967 році отець Василь Боднарчук лікував нирки в Тернопільській обласній лікарні. На парафії в Стриївці отець прослужив чотири роки і був переведений 18 березня 1968 року на становище настоятеля Свято-Миколаївської церкви в місто Трускавець Дрогобицького району Львівської області. Замість нього у Стриївку 28 березня 1968 року указ № 336, було призначено його рідного брата отця Івана Боднарчука.

Дрогобицький благочинний прот. Олександр Хоркавий 14 вересня 1970 року своїм рапортом на ім'я архієпископа Миколая повідомляв, що 10 вересня 1970 року помер настоятель церкви села Уличне Дрогобицького району прот. Осередчук і парафія лишилась без священника. Обслуговування парафії доручено тимчасово священнику Боднарчуку із Трускавця. Також з 23 січня по 14 лютого 1974 року отець Василь обслуговував парафію Стебник із приписним селом Колпець Дрогобицького району. 6 березня 1974 року йому було доручено задовільняти духовні потреби віруючих села Модричі того ж району, з правом служіння в церкві цього села<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Архів Львівсько-Сокальської єпархії ПЦУ. Особова справа №84 протоієрея Боднарчука Василя Миколайовича. Арк. 12.

<sup>8</sup> Архів Львівсько-Сокальської єпархії ПЦУ. Особова справа №84 протоієрея Боднарчука Василя Миколайовича. Арк. 13.

<sup>9</sup> Архів Львівсько-Сокальської єпархії ПЦУ. Особова справа №84 протоієрея Боднарчука Василя Миколайовича. Арк. 30.

Отець Василь Боднарчук, будучи на парафії у Трускавці, користувався великим авторитетом і пошаною як серед духовенства, так і парафіян<sup>10</sup>. За період свого служіння був удостоєний таких священничих нагород: 1962 р. – набедренник, 1963 р. – скуфія, 1964 р. – камілавка, 1967 р. – наперсний золотий хрест, 1971 р. – протоієрейство, 1976 р. – палиця. З Трускавця був покликаний на єпископське служіння. У 1977 році хіротонізований на єпископа Житомирського і Овруцького, на цій кафедрі прослужив до середини вересня 1989 року.

19 серпня 1989 року, в день Преображення Господнього, у Петро-Павлівському храмі міста Львова офіційно було проголошено Третє відродження УАПЦ.

Напередодні ввечері, 18 серпня, після всенічної, о. Володимир Ярема зібрав у східній захристії церковну двадцятку, священників і сказав:

*«...прошу отців, завтра ми проголосимо нашу Церкву незалежною від московського патріархату. Я нікого не заставляю, – продовжував отець настоятель. – Відповідати я буду»<sup>11</sup>.*

На другий день зранку, 19 серпня 1989 року вихід з-під юрисдикції московської церкви на першій Літургії урочисто проголосив настоятель парафії прот. Володимир Ярема, на другій – отець Іван Пашуля, а третю, через раптову відмову отця Ярослава Чухнія, який згодом перейшов до греко-католиків, звершував голова Ініціативного комітету з відродження УАПЦ отець Богдан Михайлечко, який на той час був у Львові.

Після Богослужби знадвору перед входом до храму було поставлено два столи з підписними листками. Цілий день ішли люди до Петро-Павлівської церкви і ставили свої підписи за незалежну Українську Автокефальну Православну Церкву<sup>12</sup>. Протягом двох днів, 19 і 20 серпня, церковний комітет в підтримку УАПЦ зібрав десять тисяч підписів. Це свідчило, що почату справу тепер зупинити буде важко<sup>13</sup>.

В понеділок, 21 серпня, про свій розрив з РПЦ отці Володимир та Іван відкрито сповістили телеграмами патріарха Пімена, Екзарха України митро-

<sup>10</sup> Цап Миколай, прот. Маловідомі події із життя та архіпастирського служіння митрополита Іоана (Боднарчука). Волинський Благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської Православної Богословської Академії УПЦ Київського Патріархату. Луцьк, 2018. №6. С.194.

<sup>11</sup> Бандрівський М. З історії церкви св. апостолів Петра і Павла у Львові. Л., 2009. С. 36–37.

<sup>12</sup> Бандрівський М. З історії церкви святих апостолів Петра і Павла у Львові. Л., 2009. С. 37.

<sup>13</sup> Пашуля І., прот. Час Божого оновлення і благословення. На шляху третього відродження УАПЦ. Успенська вежа. Львів: Вид-во Всеукраїнського ставропігійного братства св. ап. Андрія Первозванного. Серпень 2004. №8 (146). С.5.

полита Філарета, митрополита Львівського і Тернопільського Никодима. У телеграмі на ім'я владики Никодима було зазначено:

*«Ставимо до відома Ваше Високопреосвященство про те, що ми протоієреї Володимир Ярема та Іван Пашуля з 19 серпня 1989 р. разом з церковним комітетом і парафіянами відмовилися від послуху РПЦ, тимчасово переходячи в юрисдикцію Вселенського Патріарха Димитрія І. Уповноважений в справах релігій сповіщений окремою заявою»<sup>14</sup>.*

Парафія ввійшла до складу УАПЦ в США на чолі з митрополитом Мстиславом (Скрипником)<sup>15</sup>.

Першим після Петро-Павлівської церкви проголосив автокефалію 10 вересня 1989 року молодий священник Ігор Еліяшевський у двох своїх парафіях – Лавочному і Тарнавці. Після того як 24 вересня 1989 року проголосив автокефалію отець Мирослав Максимович на Старому Знесінні, почала рости неприязнь греко-католиків. Іван Гречко й інші казали, що досить би було одній автокефальній церкві у Львові, бо за Польщі була одна православна на Францішканській вулиці<sup>16</sup>.

Цього ж недільного дня автокефальний рух підтримав настоятель Іллінської церкви в Кривчицях отець Йосиф Чабан<sup>17</sup>. Далі були обидва священники з П'ятницької церкви у Львові: настоятель отець Ростислав Процюк і сотрудник отець Михайло Савчак. Парафіяни львівської Свято-Успенської церкви примусили свого настоятеля отця Віталія Політила перейти в автокефалію, на що без проблем пристали сотрудники отці Михайло Фецюх та Ігор Бурмило.

Багато релігійних громад зі своїми настоятелями підтримали автокефальну Церкву у жовтні. Зокрема, 22 жовтня долучились: о. Роман Петришин, парафія Львів – Голоско; отець Микола Кавчак із парафіянами сіл Городиславичі, Миколаїв і Підсоснів; отець Іван Домашовець із Солонки; о. Василь Юрків з парафією Пікуловичі Пустомитівського деканату; отець Мар'ян Балаш з Ушні й Побіч; о. Євген Василенко з парафією Куровичі<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Архів Львівсько-Сокальської єпархії ПЦУ. Справа проголошення свящ. Володимиром Яремою УАПЦ 1989 р. Арк. 5.

<sup>15</sup> Федів Ю. Димитрій (Ярема), Патріарх Київський і всієї України, предстоятель УАПЦ. Життєвий шлях (1915-2000 рр.) та діяльність. Л.: «Братське видавництво», 2019. С. 21.

<sup>16</sup> Спогади. Патріарх Димитрій (Ярема). Пастир, патріот, дослідник. Львів: Святогорець, 2011. С. 136.

<sup>17</sup> Архів Львівсько-Сокальської єпархії ПЦУ. Справа проголошення свящ. Володимиром Яремою УАПЦ 1989 р. Арк. 45.

<sup>18</sup> Архів Львівсько-Сокальської єпархії ПЦУ. Справа проголошення свящ. Володимиром Яремою УАПЦ 1989 р. Арк. 47–52.

У цьому ж місяці приєднався отець Микола Малетич (майбутній львівський митрополит Макарій) з парафією Шегині Мостиського деканату. З кожною неділею число духовенства і парафій збільшувалось як на Львівщині, так і на сусідніх Тернопільщині та Івано-Франківщині.

Прихильники автокефалії сподівалися на допомогу українських церков у діаспорі, але вони, крім присилання релігійної літератури і словесної підтримки, не відгукнулися. Була думка про єпископа Скопельського Всеволода (Майданського, +2007) з УПЦ в Америці, який передав до Львова Антимінс і миро. Отець Володимир Ярема відповів: «*нам тепер незручно перекидатися від митрополита Мстислава, бо він перший нас прийняв під свою духовну опіку, і це є наша національна церква*»<sup>19</sup>. Отець Віталій Політило, використовуючи свої знайомства, як колишній секретар і благочинний єпархії, їздив до владик Феодосія (Дикуну) та до Володимира (Сабодана), але вони відмовили.

Саме тоді в Дрогобичі перебував на лікуванні у власному будинку єпископ Житомирський і Овруцький Іоан (Боднарчук). За сприяння отця Михаїла Фецюха 9 жовтня 1989 року невеличка делегація у складі прот. Володимира Яреми, прот. Мирослава Максимовича, отця Івана Пашулі, Богдана Рожака – голови львівського братства і Святослава Яреми поїхали до владика Іоана з проханням очолити УАПЦ. Після короткої розмови він дав згоду, але просив від усіх священників відродженої УАПЦ офіційне письмове прохання про запрошення його на єпископське служіння<sup>20</sup>.

11 жовтня 1989 року у Львові у приватному помешканні священника Петро-Павлівської церкви о. Івана Пашулі на вул. Пороховій, 14 відбувся «*Собор групи православних священників – борців за відродження Української Автокефальної Православної Церкви*», на якому були присутні 16 священників і один мирянин. На порядку денному стояли два питання: відродження УАПЦ на території України та опрацювання звернення до єпископа Житомирського і Овруцького Іоана про те, щоб він очолив Церкву<sup>21</sup>.

Серед підписантів протоколу Собору бачимо духовенство: прот. Володимир Ярема, о. Іван Пашуля, прот. Мирослав Максимович, о. Миколай Кавчак, о. Іван Владика, о. Іван Домашовець, о. Євген Василенко, о. Василь Юрків, прот. Мар'ян Балаш, прот. Дмитро Дорош, прот. Кирило Малетич, прот. Михайло Фецюх, о. Стефан Гринів, о. Михайло Іваничко і мирянин

<sup>19</sup> Спогади. Патріярх Димитрій (Ярема). Пастир, патріот, дослідник. Львів: Святогорець, 2011. С. 137.

<sup>20</sup> Пашуля І., прот. Час Божого оновлення і благословення. На шляху третього відродження УАПЦ. Успенська вежа. Львів: Вид-во Всеукраїнського ставропігійного братства св. ап. Андрія Первозванного. Серпень 2004. №8 (146). С. 5.

<sup>21</sup> Максимович М., о. Історія Української Автокефальної Православної Церкви. Спогади, хроніка, документи. На правах рукопису, 2001. С. 27.

Юрій Бойко. Через декілька днів, 16 жовтня 1989 року владика Іоан, приймаючи запрошення духовенства, дає згоду стати Першоієрархом УАПЦ. 1 листопада 1989 року він виходить з підпорядкування російської церкви і заявляє про визнання над собою канонічної влади митрополита УПЦ у США та УАПЦ в діаспорі Мстислава (Скрипника).

22 жовтня 1989 року єпископ Іоан (Боднарчук) відслужив у храмі Св. апп. Петра і Павла м. Львова свою першу Літургію як єпископи УАПЦ. За Богослужінням був рукоположений у диякона випускник Українського поліграфічного інституту Юрій Бойко з Боярки на Київщині, обраний до складу першої демократичної міської ради Львова (сьогодні настоятель парафії Святих Бориса і Гліба ПЦУ у Києві, директор Національного музею народної архітектури та побуту України в Пирогово). Священники Львівщини на чолі з владикою Іоаном провели перший єпархіальний собор.

Завдяки авторитету єпископа Іоана (Боднарчука) автокефальна церква почала швидко збільшуватися не лише на Львівщині, але також на Тернопільщині, Франківщині та Волині. Виникла гостра потреба у єпископах, яких не було кому хіротонізувати. Для вирішення цієї проблеми владика Іоан з отцем Мироном Сас-Жураківським – організатором автокефального руху на Івано-Франківщині – їздили в Молдову та Грузію. Там обіцяли, але пізніше відмовляли. Проте згодом хіротонії все ж відбулися. 31 березня 1990 року в церкві Святих безсрібників Косми і Дем'яна у себе на парафії в селі Михайлівичі Дрогобицького району був рукоположений у сан єпископа Тернопільського і Буцацького рідний брат владики Іоана – архімандрит Василій (Боднарчук). Хіротонію звершили єпископ Яснополянський Російської Свобідної Православної Церкви Вікентій (Чекалюк), колишній архієпископ Волинський і Рівненський РПЦ Варлаам (Іллющенко, +1990) та архієпископ Львівський і Галицький Іоан. 7 квітня 1990 року в церкві Благовіщення Пресвятої Богородиці села Підгайчики Коломийського району відбулася хіротонія архімандрита Андрія (Абрамчука) у сан єпископа Івано-Франківського і Коломийського. Хіротонію здійснили архієпископ Іоан, єпископи Вікентій та Василій. Наступні архієрейські хіротонії звершувалися своїми єпископами.

Після рукоположення перших єпископів розпочалася підготовка до проведення у червні Всеукраїнського Собору УАПЦ.

5 червня 1990 року, у вівторок, після П'ятидесятниці, на подвір'ї Святої Софії було відправлено Божественну Літургію, яку очолив архієпископ Іоан при співслужінні єпископів та численного духовенства. Після Літургії сформувалася хресна хода, яка рушила вулицями міста від Свято-Софіївської площі до місця проведення Собору. Київ побачив справжню велелюдну духовну демонстрацію всього діючого духовенства УАПЦ у вишитих ризах,

що разом із мирянами співали духовні пісні. Це була маніфестація духовного воскресіння української нації, адже колону, за участю архієреїв і близько 250 священників, прикрашали хрести, церковні і братські хоругви та синьожовті національні прапори<sup>22</sup>. Похід зупинявся біля пам'ятників Богданові Хмельницькому, а також Тарасові Шевченку, щоб віддати молитовну шану і покласти квіти генієві України та з протестом за кривди українського народу – біля будинку КДБ<sup>23</sup>.

Собор проходив у Будинку кінематографістів. Архієпископ Іоан, головуєчий на Соборі, відкрив його і виголосив доповідь, у якій окреслив історичний шлях УАПЦ та сучасний стан її відродження<sup>24</sup>. Найціннішим рішенням Собору були прийняті для УАПЦ патріарший устрій та вибір Патріархом Мстислава (Скрипника). Одразу ж було вислано новообраному Патріарху повідомлення про обрання його першим в історії України Патріархом Київським і всієї України. Владику Іоана Собор підніс до гідності митрополита й уповноважив керувати всіма справами церковного життя Української Патріархії, надаючи йому титул Намісника Святого Київського Патріаршого Престолу<sup>25</sup>. Одним із рішень Собору було відкриття духовних семінарій в кількох містах України. Першим містом, де почала діяти семінарія з українською мовою викладання, стало місто Львів. Урочисте відкриття і освячення митрополитом Іоаном арендованих приміщень будинку відпочинку «Лісова пісня» у Брюховичах відбулося 18 квітня 1991 року<sup>26</sup>.

Митрополит Іоан (Боднарчук) у свій час здобув ґрунтовну богословську освіту, володів прекрасним голосом, мав дар виголошувати глибокозмістовні, патріотичні проповіді. Своїми повчаннями і закликами заохочував духовенство і вірних до розбудови Української Автокефальної Православної Церкви. Вітаючи у 1991 році з Воскресінням Христовим українців, він сказав такі слова: «Ми великий народ і велика наша УАПЦерква! Православні

<sup>22</sup> Пащуля І, *прот.* Час Божого оновлення і благословення. На шляху третього відродження УАПЦ. Успенська вежа. Львів: Вид-во Всеукраїнського ставропігійного братства св. ап. Андрія Первозванного. Серпень 2004. №8 (146). С. 6.

<sup>23</sup> Максимович М., *о.* Історія Української Автокефальної Православної Церкви. Спогади, хроніка, документи. На правах рукопису, 2001. С. 47–48.

<sup>24</sup> Цап Миколай, *прот.* Першоієрарх УАПЦ митрополит Іоан (Боднарчук) і проголошення Патріархату в Україні. Українське православ'я у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій (пам'яті митрополитів Василя (Липківського) та Іоана (Боднарчука): Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції (27-28 листопада 2014 р., м. Тернопіль). Тернопіль–Київ, 2014. С. 213.

<sup>25</sup> Максимович М., *о.* Історія Української Автокефальної Православної Церкви. Спогади, хроніка, документи. На правах рукопису, 2001. С. 48.

<sup>26</sup> Юречко Юрій, *прот.* Львівська духовна семінарія св. апостола і євангеліста Іоана Богослова. Львів: Святогорець, 2023. С. 9–10.

українці є у всьому світі і всі нас підтримують. Недалекий той час, коли нас визнають всі Вселенські православні Патріархи. Тож гуртуймося, єднаймося біля своєї Матері-Церкви, бо за це молиться великий сонм її святих мучеників. Візьмімось всі за руки і заспіваймо навколо своєї рідної Церкви під час Великодніх свят радісну воскресну пісню:

*«Життя нам Бог нове дає, це мир, любов і згоду.  
І ми друг друга обнімим – для Бога і народу!»<sup>27</sup>.*

Протягом 1991–1992 років митрополит Іоан (Боднарчук), через деякі внутрішньо-церковні конфлікти, на деякий час відійшов від церковних справ, виїжджав до США з метою лікування. В 1993 році був прийнятий у склад УПЦ Київського Патріархату і призначений 25 червня 1993 року на Дрогобицько-Самбірську єпархію. У жовтні 1993 року був кандидатом на Патріарший престіл у Київському Патріархаті.

Відродження УАПЦ на Волині на початку 1990-их років було непростим. Майже все духовенство старшого віку не підтримало ідею автокефалії для своєї Церкви. Тривало міжконфесійне протистояння, судові процеси за Свято-Троїцький кафедральний собор, а також внутрішній спір між УПЦ Київського Патріархату і прихильниками УАПЦ на чолі з єпископом Феоктистом (Пересадою) навколо Хрестовоздвиженської церкви міста Луцька, яка була захоплена ще 13 березня 1993 року прибулим з Дніпропетровська архієпископом Спиридоном (Бабським, +2011)<sup>28</sup>. До того ж, не вистачало адміністративного досвіду управління Луцько-Волинською єпархією УПЦ Київського Патріархату молодому, рік тому рукоположеному, єпископові Серафиму (Верзуну, +2012).

Представники громадськості, які вболівали за розвиток Української Церкви на Волині, ще з літа 1993 року робили спроби призначення митрополита Іоана (Боднарчука) очільником єпархії. Свідченням є те, що Луцько-Волинська єпархія в особі керуючого єпископа Серафима запрошувала владу Іоана на відкриття Волинського університету 27 серпня 1993 року. З цією ж метою вони також особисто їздили у місто Дрогобич і просили владу стати керманічем Волинської єпархії<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Пасхальне послання Іоана, митрополита Львівського і Галицького, Намісника Святого Київського Патріаршого Престолу, Першоієрарха Української Автокефальної Православної Церкви на Україні. Львів-Київ, Пасха Христова, 1991. Арк. 2.

<sup>28</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Вихідна кореспонденція Луцько-Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату за 1993 р. Арк. 65.

<sup>29</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Вихідна кореспонденція Луцько-Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату за 1993 р. Арк. 198.

Рішенням Священного синоду УПЦ Київського Патріархату владика Іоана 11 листопада 1993 р. призначено митрополитом Луцьким і Волинським<sup>30</sup>. Згідно зі статистичними даними секретаря єпархії прот. Івана Кравчука Луцько-Волинська єпархія УПЦ Київського Патріархату станом на 1 жовтня 1993 р. нараховувала: 105 парафій, 67 священників, 6 дияконів, діяла Волинська духовна семінарія і 15 недільних шкіл, не було жодного монастиря<sup>31</sup>.

На 1993–1995 роки припадає найбільший розквіт діяльності малого підприємства «Трон», співзасновником якого була Луцько-Волинська єпархія УПЦ Київського Патріархату. Знаходилось воно поряд із Волинською духовною семінарією в приміщенні колишнього бернардинського монастиря поруч з кафедральним собором. Підприємство, незмінним директором якого був Андрій Бондаренко, засновано 28 вересня 1992 року указом № 966 виконкомом Луцької міської ради. Його головним завданням було «надання допомоги релігійним громадам і приватним особам у зведенні культових споруд, їх реставрації, відновленню, зовнішньому і внутрішньому оформленню...»<sup>32</sup>.

Ставши з 1 січня ректором Волинської духовної семінарії, митрополит Іоан приділяв багато уваги її розвитку і становленню, у вересні – жовтні 1994 р. викладав гомілетику. Звертався до влади про передачу для потреб семінарії її колишніх приміщень, які займала Луцька художня школа<sup>33</sup>. Тодішній завідувачий відділом культури Луцької міської ради Юрій Войнаровський обіцяв, що приміщення буде звільнене після закінчення будівництва нової школи, котре планується завершити до 1 вересня 1994 р.. З благословення і підтримки владика при ВДС успішно діяла недільна школа релігійно-мистецького спрямування, де навчали таких дисциплін як Закон Божий, культурологія і співи. В школі займалося понад 100 учнів. Було організовано хор хлопчиків<sup>34</sup>.

У своєму різдвяному посланні в січні 1994 року митрополит Іоан, звертаючись до волинян, писав:

<sup>30</sup> Цап Миколай, прот. Митрополит Іоан (Боднарчук) і третє відродження УАПЦ та проголошення Київського Патріархату. Волинський Благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської Православної Богословської Академії УПЦ Київського Патріархату. Луцьк, 2013. №1. С. 227.

<sup>31</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Вихідна кореспонденція Луцько-Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату за 1993 р. Арк. 247.

<sup>32</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Вихідна кореспонденція Луцько-Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату за 1993 р. Арк. 29.

<sup>33</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Вихідна кореспонденція Луцько-Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату за 1994 р. Арк. 142.

<sup>34</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Вихідна кореспонденція Луцько-Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату за 1993 р. Арк. 325.

*«Україна і її незалежна Церква нехай робить все для того, щоби всі течії Святого Православ'я об'єдналися в одну Українську Автокефальну Православну Церкву – Київського Патріархату. Бо тільки це правда Церква Українського Народу! І тільки вона, як достойна наступниця апостольської благодати Золотоверхого Києва і святої Софії, як Церква єдина, свята і Апостольська, як Церква нашого майбутнього, яку очолює наш Всеукраїнський Святійший Патріарх Володимир, має святе і авторитетне право об'єднати навколо себе всі Українські Православні конфесії»<sup>35</sup>.*

Так само вітаючи християн Волині з Великодніми святами промовляв:

*«... Нам необхідно докласти всіх зусиль, щоби наша Віра стала єдиною в нашій Державі – Україні, щоби нас знову не поневомили, і щоби нами не керували чужі нам Духовні Центри. Наш Духовний Центр – це золотоверхий Київ – колиска Українського Православ'я. Ми толерантно повинні відноситись до всіх віровизнань на нашій землі, але згуртовуватися і об'єднуватися ми повинні тільки біля своєї Української Автокефальної православної Церкви – Київського Патріархату, яка має свою 1000-літню історію, котра серед тяжких тортур, репресій і переслідувань зберегла свій духовний скарб і сьогодні передала його нам»<sup>36</sup>.*

Митрополиту Іоанові до березня 1994 року вдалося повністю стабілізувати непросту ситуацію навколо Хрестовоздвиженського храму і повернути його разом з духовенством до складу своєї єпархії.

Для зміцнення церковної дисципліни і порядку на парафіях 25 березня 1994 року митрополит Іоан видав указ № 35 для духовенства і парафіян Луцько-Волинської єпархії, в якому зазначалося, що

*«... з 2 квітня 1994 року кожний настоятель Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату стає законним Головою своєї Церкви і церковним старостою. Староста даної парафії стає його замісником. Печатка і штамп церковної громади знаходиться у священника. Ключі від Церкви знаходяться у священника і заступника старости. Документи підписуються згідно церковного Статуту»<sup>37</sup>.*

<sup>35</sup> Різдваєне послання Високопреосвященнішого Іоана, митрополита Луцького і Волинського. Луцьк, 1994. Арк. 2.

<sup>36</sup> Пасхальне послання Високопреосвященнішого Іоана, митрополита Луцького і Волинського. Луцьк, 1994. Арк. 1.

<sup>37</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Укази Луцько-Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату за 1994 р. Арк. 121.

27 жовтня 1994 року митрополитом Іоаном було затверджено новий склад єпархіальної ради: митрополит Іоан, прот. Сергій Мельничук-Мартинюк – настоятель собору, прот. Тарас Кравець – секретар єпархії, Степан Диль – заступник настоятеля собору, Катерина Шаварова – викладач ВДС, Антоніна Голентюк, Євген Симонович і благочинні<sup>38</sup>.

Прожив митрополит Іоан (Боднарчук) 64 роки, трагічно загинувши в автокатастрофі біля Горохова 9 листопада 1994 року. Похований, згідно з його заповітом біля мами в рідному селі Івано-Пусте на Тернопільщині.

**Висновки.** Всього рік пробув митрополит Іоан керуючим Луцько-Волинської єпархії, однак йому вдалося дещо стабілізувати міжконфесійне протистояння на Волині, збільшити кількість релігійних громад, зміцнити церковну дисципліну на парафіях серед духовенства, суттєво покращити матеріально-наукову базу Волинської духовної семінарії. Отже, митрополит Іоан Боднарчук відіграв вирішальну роль у відродженні та становленні Української Церкви у новітній час.

### Список джерел і літератури:

1. Архів Волинської єпархії ПЦУ. Вихідна кореспонденція Луцько-Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату за 1993 р. 327 арк.
2. Архів Волинської єпархії ПЦУ. Вихідна кореспонденція Луцько-Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату за 1994 р. 321 арк.
3. Архів Волинської єпархії ПЦУ. Укази Луцько-Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату за 1994 р. 156 арк.
4. Архів Львівсько-Сокальської єпархії ПЦУ. Особова справа №84 протоієрея Боднарчука Василя Миколайовича. 44 арк.
5. Архів Львівсько-Сокальської єпархії ПЦУ. Справа проголошення свящ. Володимиром Яремою УАПЦ 1989 р. 66 арк.
6. *Бандрівський М.* З історії церкви святих апостолів Петра і Павла у Львові. Львів, 2009. 40 с.
7. *Максимович М., о.* Історія Української Автокефальної Православної Церкви. Спогади, хроніка, документи. На правах рукопису, 2001. 278 с.
8. Пасхальне послання Високопреосвященнішого Іоана, митрополита Луцького і Волинського. Луцьк, 1994. 2 арк.
9. Пасхальне послання Іоана, митрополита Львівського і Галицького, Намісника Святого Київського Патріаршого Престолу, Першоієрарха Української Автокефальної Православної Церкви на Україні. Львів-Київ, Пасха Христова, 1991. 2 арк.

<sup>38</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Укази Луцько-Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату за 1994 р. Арк. 14.

10. Пащуля І, *прот.* Час Божого оновлення і благословення. На шляху третього відродження УАПЦ. Успенська вежа. Львів: Вид-во Всеукраїнського ставропігійного братства св. ап. Андрія Первозванного. Серпень 2004. №8 (146). С. 5–6.
11. Різдваєне послання Високопреосвященнішого Іоана, митрополита Луцького і Волинського. Луцьк, 1994. 2 арк.
12. Спогади. Патріарх Димитрій (Ярема). Пастир, патріот, дослідник. Львів: Святогорець, 2011. 352 с.
13. Федів Ю. Димитрій (Ярема), Патріарх Київський і всієї України, предстоятель УАПЦ. Життєвий шлях (1915 – 2000 рр.) та діяльність. Львів: «Братське видавництво», 2019. 112 с.
14. Цап Миколай, *прот.* Митрополит Іоан (Боднарчук) і третє відродження УАПЦ та проголошення Київського Патріархату. Волинський Благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської Православної Богословської Академії УПЦ Київського Патріархату. Луцьк, 2013. №1. С. 221–232.
15. Цап Миколай, *прот.* Маловідомі події із життя та архіпастирського служіння митрополита Іоана (Боднарчука). Волинський Благовісник: богословсько-історичний науковий журнал Волинської Православної Богословської Академії УПЦ Київського Патріархату. Луцьк, 2018. №6. С. 191–217.
16. Цап Миколай, *прот.* Першоієрарх УАПЦ митрополит Іоан (Боднарчук) і проголошення Патріархату в Україні. Українське православ'я у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій (пам'яті митрополитів Василя (Липківського) та Іоана (Боднарчука): Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції (27-28 листопада 2014 р., м. Тернопіль). Тернопіль–Київ, 2014. С. 211–217.
17. Юречко Юрій, *прот.* Львівська духовна семінарія св. апостола і євангеліста Іоана Богослова. Львів: Святогорець, 2023. 60 с.

## References:

1. Arkhiv Volynskoi yeparkhii PTsU. Vykhidna korespondentsiia Lutsko-Volynskoi yeparkhii UPTs Kyivskoho Patriarkhatu za 1993 r. [Archive of the Volyn Eparchy of the OCU. Original correspondence of the Lutsk-Volyn Eparchy of the UOC of the Kyiv Patriarchate for 1993] [in Ukrainian].
2. Arkhiv Volynskoi yeparkhii PTsU. Vykhidna korespondentsiia Lutsko-Volynskoi yeparkhii UPTs Kyivskoho Patriarkhatu za 1994 r. [Archive of the Volyn Eparchy of the OCU. Original correspondence of the Lutsk-Volyn Eparchy of the UOC of the Kyiv Patriarchate for 1994] [in Ukrainian].
3. Arkhiv Volynskoi yeparkhii PTsU. Ukazy Lutsko-Volynskoi yeparkhii UPTs Kyivskoho Patriarkhatu za 1994 r. [Archive of the Volyn Eparchy of the OCU. Decrees of the Lutsk-Volyn Eparchy of the UOC of the Kyiv Patriarchate for 1994] [in Ukrainian].

4. Arkhiv Lvivsko-Sokalskoi yeparkhii PTsU. Osobova sprava №84 protoiієria Bodnarchuka Vasyliia Mykolaiovycha [Archives of the Lviv-Sokal Eparchy of the OCU. Personal file No. 84 of Archpriest Vasily Bodnarchuk] [in Ukrainian].
5. Arkhiv Lvivsko-Sokalskoi yeparkhii PTsU. Sprava proholoshennia sviashch. Volodymyrom Yaremoiu UAPTs 1989 r. [Archives of the Lviv-Sokal Eparchy of the OCU. The case of the proclamation of priest Volodymyr Yarema of the UAOC in 1989] [in Ukrainian].
6. *Bandrivskyi M.* (2009). Z istorii tserkvy sviatykh apostoliv Petra i Pavla u Lvovi [From the history of the Church of the Holy Apostles Peter and Paul in Lviv]. Lviv [in Ukrainian].
7. *Maksymovych M., o.* (2001). Istoriia Ukrainkoi Avtokefalnoi Pravoslavnoi Tserkvy. Spohady, khronika, dokumenty. [History of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church. Memories, chronicle, documents]. Na pravakh rukopysu [in Ukrainian].
8. Paskhalne poslannia Vysokopreosviashchennishoho Ioana, mytropolyta Lutskoho i Volynskoho [Easter message of His Eminence John, Metropolitan of Lutsk and Volyn]. (1994). Lutsk [in Ukrainian].
9. Paskhalne poslannia Ioana, mytropolyta Lvivskoho i Halytskoho, Namisnyka Sviatoho Kyivskoho Patriarshoho Prestolu, Pershoiієrarka Ukrainkoi Avtokefalnoi Pravoslavnoi Tserkvy na Ukraini [Easter Message of John, Metropolitan of Lviv and Galicia, Vicar of the Holy Kyiv Patriarchal Throne, First Hierarch of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church in Ukraine] (1991). Lviv-Kyiv, Paskha Khrystova [in Ukrainian].
10. *Pashulia I, prot.* (2004). Chas Bozhoho onovlennia i blahoslovennia. Na shliakhu tretoho vidrozhennia UAPTs. [A time of God's renewal and blessing. On the path of the third revival of the UAOC]. Uspenska vezha. Lviv: Vyd-vo Vseukrainskoho stavropihiinoho bratstva sv. ap. Andriia Pervozvannoho. №8 (146) [in Ukrainian].
11. Rizdviane poslannia Vysokopreosviashchennishoho Ioana, mytropolyta Lutskoho i Volynskoho [Christmas message of His Eminence John, Metropolitan of Lutsk and Volyn]. (1994). Lutsk [in Ukrainian].
12. Spohady. Patriiarkh Dymytrii (Iarema). Pastyr, patriot, doslidnyk [Memoirs. Patriarch Dimitriy (Yarema). Shepherd, patriot, researcher]. (2001). Lviv: Sviatohorets [in Ukrainian].
13. *Fediv Yu.* (2019). Dymytrii (Iarema), Patriarkh Kyivskyi i vsiієi Ukrainy, predstoiatel UAPTs. Zhyttievyy shliakh (1915 – 2000 rr.) ta diialnist [Dimitriy (Yarema), Patriarch of Kyiv and All Ukraine, Primate of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church. Life path (1915 – 2000) and activities]. Lviv: «Bratske vydavnytstvo» [in Ukrainian].
14. *Tsap Mykolai, prot.* (2013). Mytropolyt Ioan (Bodnarchuk) i tretie vidrozhennia UAPTs ta proholoshennia Kyivskoho Patriarkhatu [Metropolitan John (Bodnarchuk) and the third revival of the UAOC and the proclamation of the Kyiv Patriarchate]. Volynskyi Blahovisnyk: bohoslovsko-istorychnyy naukovyy zhurnal Volynskoi Pravoslavnoi Bohoslovskoi Akademii UPTs Kyivskoho Patriarkhatu. Lutsk. №1 [in Ukrainian].

15. *Tsap Mykolai, prot.* (2018). Malovidomi podii iz zhyttia ta arhipastyrskoho sluzhinnia mytropolyta Ioana (Bodnarchuka) [Little-known events from the life and archpastoral ministry of Metropolitan John (Bodnarchuk)]. Volynskyi Blahovisnyk: bohoslovsko-istorychnyi naukovyi zhurnal Volynskoi Pravoslavnoi Bohoslovskoi Akademii UPTs Kyivskoho Patriarkhatu. Lutsk. №6 [in Ukrainian].
16. *Tsap Mykolai, prot.* (2014). Pershoiierarkh UAPTs mytropolyt Ioan (Bodnarchuk) i proholoshennia Patriarkhatu v Ukraini [The First Hierarch of the UAOC, Metropolitan John (Bodnarchuk), and the proclamation of the Patriarchate in Ukraine]. Ukrainske pravoslavia u konteksti vitchyznianoï istorii ta suspilnykh transformatsii (pamiati mytropolytiv Vasylia (Lypkivskoho) ta Ioana (Bodnarchuka): Materialy Vseukrainskoi naukovo-praktychnoi konferentsii (27-28 lystopada 2014 r., m. Ternopil). Ternopil–Kyiv [in Ukrainian].
17. *Iurechko Yurii, prot.* (2023). Lvivska dukhovna seminariia sv. apostola i yevanhelista Ioana Bohoslova [Lviv Theological Seminary of St. Apostle and Evangelist John the Theologian]. Lviv: Sviatohorets [in Ukrainian].



*Додаток 1. Священник Василій  
Боднарчук, настоятель церкви  
Введення у храм Пресвятої  
Богородиці с. Стрийівка, 1967 р.*



Його Высокопреосвященству  
Митрополиту Дрогобицькому і Самбірському  
Іоану

Єпархіальна Рада Луцько-Волинської єпархії  
Волинське Крайове Братство Святого Апостола Андрія Первозванного  
Церковна Рада Свято-Троїцького Собору м.Луцька  
Крайова організація Всенародного Руху України  
Братство воїнів УПА Волині  
Союз Українок Волині  
Демократична Партія України  
Українська Республіканська Партія  
Прогрес

По Благословінню Його Преосвященства Серафима  
Єпископа Луцького і Волинського  
та по бажанню духовенства і віруючих  
УПЦ Київського Патріархату  
просимо Вас  
дати свою згоду  
на висунення Вашої кандидатури  
на  
Патріарха.

Член Єпархіальної Ради  
Голова Братства Святого Апостола Андрія Первозванного  
Єпархіальна Рада Свято-Троїцького собору  
Голова Крайової організації Всенародного Руху України  
Голова Братства воїнів УПА Волині  
Голова УАП  
Голова УРП  
Голова Союзу Українок Волині  
Голова Прогресу

*Висновок*  
*Висновок*  
*Висновок*  
*Висновок*  
*Висновок*  
*Висновок*  
*Висновок*  
*Висновок*  
*Висновок*  
*Висновок*

Симоненко  
Домб  
Мельничук  
Семашко  
Григорий  
Колесніченко  
Григорий  
Стручок

Додаток 2. Прохання на згоду висунення кандидатури на Патріарха Київського і всієї Руси-України. Жовтень 1993 р.



## Священному Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату

Нарда Волині Боголюбиві і Патріотичній, хочи мати як свою Державу, так і свою незалежну Українську Православну церкву. Але лідери нашої церкви (єпископи і частково священники) своїми діями часто компрометували нашу церкву, а тому не маючим розуміння у віруючих, доводили їх до розчарування.

Як наслідок, віруючі шукають притулку в інших конфесіях, а зробивши свою чорну справу, ієрархи по-українськи переходили у ворожі наші церкви табори. Так Владика Миколай Грох, о.Василь Шибуля, о.Олександр Волянник перейшли до УПЦ Московського підпорядкування; о.Іван Ткачук, о.Ярослав Петрук та інші перейшли в греко-католики, попередньо винищивши від нас хороших вірних нашої справи священиків — як о.Кузьма Іванішин, о.Василь Галач і інших.

Братство у весь час вело боротьбу за чистоту нашої церкви, за єдність її рхади, але звернення часто переконати було вже тяжко. Розбиток нашої церкви на Волині садовою гальмувався певними силами — і сьогодні, хоч маємо деякі успіхи у відродженні нашої церкви, але можливості значно більші.

Відчувши нашу слабкість, нестабільність, часті провокації, наші вороги останнім часом дуже активізувались. Створивши розкольникську т.з. УАПЦ на Волині, яка тісно блокується у своїй діяльності з УПЦ Московського підпорядкування і спільним фронтом ведуть наступ на Київський Патріархат. Крім ідеологічної боротьби, яка перешла всі межі, вони перейшли до прямого терору (приклад с.Жидачини — лобиття віруючих і священників). Певні сили ведуть шалену боротьбу проти нашого Владика Серафима, ображаючи та погрожуючи йому. Представники тих сил не раз були в Патріархаті у Києві і Ви їх знаєте.

В таких умовах відродження і розвитку Української Православної Церкви Київського Патріархату на Волині гальмується, душі віруючих калчаться, а духовний вакуум послідовно заповнюють як християнські так і нехристиянські різні секти та лжерелігійні конфесії. Українська Православна Церква Київського Патріархату не набуває своєї історичної домінуючої ролі на Україні.

З ціллю повного забезпечення духовних потреб нашого народу, організаційної стабільності нашого народу, організаційної стабільності нашого регіону, а як наслідок бурхливого розвитку Української Православної Церкви Київського Патріархату на Волині, Поліссі і в Галичині та поєднання з розколом і затвердження єдиної Української Православної Церкви Київського Патріархату

просимо Священний Синод:

1. Призначити керуючим Луцько-Волинською єпархією Митрополита Іоана, не знімаючи з нього обов'язків митрополита Дрогобицького і Самбірського.
2. Єпископа Серафима залишити в підпорядкуванні Митрополита Іоана, як місцевого архієрея.

Щому рішенню альтернативи немає. Це єдиная думка всіх прогресивних сил, як Волині так і Галичини, зокрема Львівської області.

Позитивне рішення Синодом цього питання гарантує успіх Нашій Церкві не тільки на Волині, а і по всій Україні.

7 вересня 1993 року.



Голова Братства  
Відповідальний секретар

*Євген Симонович*  
*Антоніа Голентюк*

Євген СИМОНОВИЧ  
Антоніа ГОЛЕНТЮК.



## *РІЗДВ'ЯНЕ ПОСЛАННЯ*

*Високопреосвященнішого  
ІОАНА*

*Митрополита Луцького і Волинського  
Вседостойнішому і Всечеснішому Духовенству,  
Дорогому, глибоковірному і волелюбному  
Волинському українському Народови  
І всім вірним Дітям  
Української Автокефальної Православної Церкви  
Київського Патріархату*



## ХРИСТОС НАРОДИВСЯ! – СЛАВИМ ЙОГО!

*"Народження Твоє, Христе Боже наш,  
увесь світ освітло світлом розуму. . ."*

*(прощає сина)*

Багато літ минуло з того часу, як на околиці Вифлеєму, в країні Юдейській, не в царській палаці, а позаж в'язняток, в убогому вертепі, на сіні, народився Цар віків, Спаситель Світу, Сам Господь наш Ісус Христос (Мт. 2, 1). «Люди, що сиділи в темряві побачили, це велике світло, а тим, що сиділи в країні і тіні смертній, засіяло це світло» (Мт. 4, 16) – Світло Євангельської Правди, благодатні проміння Котрого освітили і обласкали увесь Всесвіт.

Правда, Народженого Богомладенця, є найдинамічнішою Духовною силою в світі, яку ніхто ніколи не зможе знищити, бо вона настільки свята, небесна, що, усвідомивши її, людина стає Божою, земно-небесною, високопіднебесною, духовно-вільною, щасливою і непереможною. Не витримав цієї Євангельської Правди гордий, зріховний Рим, а з ним всі інші послідовчі сильні і жорстокі імперії ала. Щоби знищити цю святу Вифліємську Правду, нерозумне людство будувало високі мури, залізні брами, смертельно-колючі дротяні загороди, глибокі рови, масові в'язниці і табори смерті, але Правду Христову, як небесне сонце, нічим не змогли заслонити, бо вона увесь світ обняла, віграла серця людей і освітила їх «світлом розуму...»

Народжений Господь наш Ісус Христос дав людству Свою Віру, Любов, Науку у Слові і Прикладі, вказавши Дорогу до Спасіння. Він дав кожній людині можливість покаятися, спасатися і вільно увійти до Царства Небесного. Він також створив Церкву Свою, якої сили пекельні не можуть перемогти і ніколи не переможуть.

Такою Духовно-піднесеною, вільною і непереможною стає зораз наша Держава Україна, основуючись на Христовій Правді. Всі ми переживаємо, як надалі поступить наш Український Уряд і наші видатні та впливові особи. Чи й надалі відділять Церкву від Держави, а Школу від Церкви, як це робили богов., тупники і атеїсти? Ми віримо і надіємося, що Закон Христовий наш Уряд візьме за основу нашої Держави-України і всі разом в ці великі і всенародні дні підуть до церкви, щоби зі своїм Народом, поклонитися Божому Дитяткові, як у Вифлеємі, так і на Йордані і там самим засвідчать по всій Україні Христову Правду, непохитну віру і взаємну пошану і всі разом, на повні груди радісно заколядують:

*Нова радість стала, яка не бувала, Наша Мати-Україна Самостійною стала!*

У Святий Вечір за святою Вечерею ми згадуємо і молимося за всіх тих, хто був нам близький і дорогий. По старому Українському звичаю за стіл засідає вся родина і, радіючи, разом з діточками, всі весело і радісно колядують:

*Нині Різдво в нас Божого Дитяти, Браття Українці йдуть Його вітати, Тутки Лежки співають, Подоляки іграють, Волиняк щось міркує, Бойко легко танцює, Палтавець плясє, Гуцул трембітає, Тут-же, тут-же, тут-же, тут-же тут.*

Світлана Свята Вечєра часто наводить нас і на сумні спомгади. Не одна Мати ще до сьогодні чекає свого сина, свою доньку, котрі калась в темну ніч покинули свою рідну хату і пішли поквитти за кращу долю і за волю України і по цєй день не повернулись до рідної домівки. Не один старенький батько з тремтячими руками, біжить кожному відкривати двері, сподівачись, що його одинокий син повернувся, його єдина опора, потіха і надія, але він не повертається. . . Він злинує, щоби нам сьогодні було краще жити. Калась ось як колядували: «Сидить старий батько у кінці стола, неме мого сина, сина сокола, всюди сніги і морози, а ти, синку, милий Боже, лежиш на снігу...»



З цими діточками нашіли, за цими щирими і вірними синами і доньками нашого Народу плаче сьогодні і сумує вся Україна, але новонароджене Дитятко Боже, в свій час, зазнавши переслідування від алобного Ірода, висунує нині наші сльози, подає нам руку помочі, подає нам радість у створенні нам нашої Держави-України і нашої Української Автокефальної Православної Церкви — Київського Патріархату. Будьмо вдячні Народженому у Вифлєемських Яслах за ту велику Його Милість, яку Вік подає нам, нашій Церкві і Україні.

Дорогі Брати, Волиняни! Свята Українська Автокефальна Православна Церква — Київського Патріархату знаходиться зараз в досить незадовільному стані. Розкол, котрий створили у Львові три особи, завдав нашій Церкві, і Україні в цілому, значної шкоди. Зрада ап. Юди, колись, довела Спасителя до Хресної смерті, а св. Апостолів — до кайданів, в'язниць і до мучеництва. Зрада Народові доводить його до саможництвення. Найбільше в цьому перетерпів наш Український Народ, чим і здобув собі Божу ласку на Незалежну Соборну Церкву і Державу.

Всіми своїми силами і розумінням допомагаймо зараз у становленні нашої Церкви і нашої Держави-України. Любим їх, дорожимо ними і боронимо їх! Нехай не буде місця на нашій святій і історичній Волинській Землі для розкольників і зрадників церковної і народної єдності. Україна і її незалежна Церква нехай робить все для того, щоби всі течії св. Православ'я об'єдналися в одну Українську Автокефальну Православну Церкву — Київського Патріархату. Бо тільки це правдива Церква Українського Народу! І тільки вона, як достойна наступниця апостольської благодати Золотоверхого Києва і святої Софії, як Церква єдина, свята і Апостольська, як Церква нашого майбутнього, яку очолює наш Всеукраїнський Святійший Патріарх Володимир, має святе і авторитетне право об'єднати навколо себе всі Українські Православні конфесії.

Дорогі Мої! Використаймо всі з цього історичного, неповторного, благословенного часу і подаймо собі руки примирення, обнімемося, об'єднаймося і разом, на повні труди, заколяймо:

«Глянь оком щирим, о Божий Сину, на нашу Церкву, на Україну,  
Зійшли їм з неба дар превеликий, щоб Тя славили на вічні віки».

З цими всерадісними святами Різдва Христового, Нового 1994 Року Божого і святого Богоявлення, я Вас, дорогі Волиняни, від всього люблячого серця, щиро поздоровляю! Вітаю і поздоровляю нашого Всеукраїнського Святійшого Патріарха Володимира, Богом бережений Пресвітлий наш Уряд, Президента, Христалюбиве наше Військо, увесь наш Український Народ в Україні і по всьому Світові розсіяний і всіх тих, що працюють для слави, честі і добробуту нашої Церкви і України!

Нехай Боже Дитятко з Вифлєемських Ясел пішло Вам:  
Різдвяну радість, Новорічне щастя і Йорданську долю, та поблагословить Вас здоров'ям і щасливим дозволіттям!

Христос нароЦдився! — Славім Його!  
Україна народилася! — Нехай Бог береже її.

З ласки Божої, покірливий

† ІОАН

Митрополит Луцький і Волинський  
м. Луцьк, Різдво Христове, 1994 Року Божого.



# ПАСХАЛЬНЕ ПОСЛАННЯ

*Високопреосвященнішого*

*Іоана*

*Митрополита Луцького і Волинського  
Найдосвіщенному і всодосвідченішому Духовенству,  
Дорожному благодієтелю  
Волинському Православному Народові  
і всім вірним дітям  
Української Православної Церкви -  
Київського Патріархату.*



*Луцьк - 1994*

## ХРИСТОС ВОСКРЕС!

«Воскресивши Христа із мертвих  
воскресить і Ваші смертні тіла»  
(Рим. 8.11)

Сьогодні ми знаву святкуємо найрадісніше і найсвітліше свято Христового Воскресення. Велика невимовна радість в тому, що зі світлим Христовим Воскресенням воскресли від довгого сну - неволі наша рідна Українська Православна Церква, наша Матір-Україна і наша чарівна українська мова, яка зараз лунає по всіх учбових закладах, по всіх наших храмах і сповідає всім, що Христос Воскрес із мертвих, що Він смертю смерть подолав, "а тим, що в пробах життя дарував" (пропар святя).

Христос приніс на землю нову науку, нову культуру, яка була названа за Його Іменем Християнською. Це Віра Християнська. До Христа панував в світі панотейзм (багатобожжя), панували насильство, рабство, панщина і повна зневага до людини. Христос приніс про Бога і про людину велику і нову науку: "Люби Господа Бога Свого всім своїм серцем, всією своєю душею і всією думкою своєю, а ближнього свого, як самого себе" (Мт. 22, 36-40).

Пресвітле Христове Воскресення є найбільший доказ божественности Його науки. Воно являється джерелом і основою нашої Віри. Христове Воскресення і віра в це Воскресення - це найбільша, найсильніша і неодолима твердиня християнства. І тільки той щирий християнин, котрий глибоко вірує в те, що Христос Воскрес і що Він воскресить із мертвих колись і наші смертні тіла.

Воскресення Христове об'єднує всі народи і кожний народ тоді стає сильним і могутнім, коли на перше місце ставить справу своєї віри і своє життя проводить згідно з нею. Якби наш Український Народ жив згідно зі святою Вірою, то в нього було би одне бажання, одне стремління, одне серце і одна душа. Наш Народ ніколи не просив би у Всемогучого Бога єдності: "Боже нам єдність подай". Він просив би: могутности, сили, лицарства і слави. Тому нам необхідно докласти всіх зусиль, щоби наша Віра стала єдиною в нашій Державі-Україні, щоби нас знову не поневаляли, і щоби нами не керували чужі нам Духовні Центри. Наш Духовний Центр - це золотoverхий Київ - колыска Українського Православ'я.

Ми толерантно повинні відноситись до всіх Віровизнань на нашій землі, але згуртовуватися і об'єднуватися ми повинні тільки біля своєї Української Автокефальної Православної Церкви - Київського Патріархату, яка має свою 1000-літню Історію, котра серед тяжких тортур, репресій і переслідувань зберегла свій духовний скарб і сьогодні передала його нам. Ми повинні сорамитись Львівського розколу і всім якнайскоріше відійти від нього. Ми, православні повинні об'єднатися, щоби стати одним здоровим тілом Христовим, одним серцем, щоби ця Віра, Віра в Христове Воскресення зростала і кріпилася в нашому Народі, а тоді Велика радість буде нашою Вседержавною і Всенародною радістю. Пам'ятаймо, що тільки Єдність укріпить нашу Українську Церкву і створить нам могутню Українську Державу.

На нашу Українську землю наїхало зараз багато різних лжесповідників, ловців людських душ. Церква не може дати собі ради з тими наїздниками. Потрібне втручання Державного Уряду, котрий вже таку місію виконував на одному відрізку нашої Історії. Пригадаймо собі, коли в свій час на нашу землю наїхала навала домініканців і францисканців, наводнивши Київську Русь, вони розгорнули шалену місію діяльність, щоби окатоличити і перетягнути українське населення на латинський обряд, але звалили поразки. Вони негайно були видворені за межі Української Держави. Створення православно-східного обряду вважалось і вважається замалом на українську національну культуру, як складового чинника Києво-християнської духовності, вважалось зрадництвом Церкви і Держави. Історія повторюється. Так буде зі всіма хто прийшов на нашу землю не молитися, а авантюрити і ловити людські душі, або закликає їх до зради своєї Віри і своєї Держави.

Нам Українцям не повинні бути страшними ні залякування, ні тортюри, ні смерть. Ми повинні сміло і впевнено приймати до своєї цілі. Смерть сьогодні, не що інше, як лише перехід з теперішності до вічності. Святі Отці називають свято Христового Воскресення святам: Віри, Надії і Любови. Ми вірили і надіялись, що Україна Воскресне і вона Воскресла в блиску і славі своїй. На її руїнах, звалищах зацвіли зараз прекрасні квіти: Віра, Надія і Любов, бо тільки Любов Воскреслого Спасителя до Українського Народу вивела його з тяжкої неволі, рабства.

Задля Христового Воскресення проявил між собою, дорогі Браття, Українці, велику жертвону Любов, щоби тим нашим гуманним проявом здивувалися всі небесні Сили і всі Народи Світу. Бо тільки Любов між нами і єдність духа об'єднує нас навколо своєї Церкви і створить нам могутню Українську Державу, і тільки тоді світле Христове Воскресення буде нам в радість і молитовну насолоду.

*Христос Воскрес!*

*Щиро вітаю Вас, Дорогі Мої, з найрадіснішим Святам Воскресення Христового і бажаю Вам земного Богом благословенного щастя і великої Духовної радості.*

*Поздоровляю також нашого святішого Патріарха Володимира, Богом бережений і Пресвітлий наш Уряд, Президента, Христололюбиве Військо наше і весь Український Народ, живучий в Україні і по всьому світові радісний і всіх тих, що працюють і віддають себе для Слави, Чести і могутності нашої Церкви і Держави-України! Нехай Воскреслий Господь оберігає їх. Амінь.*

**Христос Воскрес! Направду Воскрес!  
Україна Воскресла! Нехай Господь береже Її**

*З Ласки Божої покірний слуга † Іоан,  
Митрополит Луцький і Волинський.*

*м. Луцьк, Пасха Христова, 1994 р.*



КИЇВСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ  
УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА  
ЛУЦЬКО-ВОЛИНСЬКА ЄПАРХІЯ

м. Луцьк,  
Градний узвіз, 1  
телефон : 2-41-82

Р/р 700002 МФО 303376  
Економбанк  
в м. Луцьку

№ 168 .. 18 .. серпня 199<sup>3</sup> р.

ВАШЕ ВОЗЛЮБИМЕ ВИСОКОПРЕСВЯЩЕНСТВО,  
ДОРОГІЙ ВЛАДИКО ІОАННІ!

Луцько-Волинська єпархія в лиці Керуючого Єпископа Серафіма запрошує Вас на відкриття Волинського Університету, яке відбудеться 27 серпня, тому просимо привітати 24 серпня 1993 року.

Завдамогідь вдячні Вам.



Вашого Високопреосвященства  
обрат во Христі

*Серафим*

ЄПИСКОП ЛУЦЬКИЙ І ВОЛИНСЬКИЙ



# Луцький церковний з'їзд 1927 року та його внесок в українізацію богослужінь та демократизацію єпархіальної адміністрації

протоієрей Микола Цап'юк

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2024-12-162>

**Анотація.** Стаття присвячена вузловій події церковного життя православної Волині міжвоєнного періоду – Луцькому церковному з'їзду 1927 р. Зроблено спробу проаналізувати передумови скликання зібрання, хід роботи та масштабність прийнятих рішень, які безпосередньо вплинули на подальший інституційний розвиток Православної церкви в Польщі. Багатим на ініціативи в єпархіальному урядуванні Волині був міжвоєнний період ХХ ст., коли православні краю опинялися не лише в нових геополітичних умовах, у складі різних держав, а також і церковних центрів. Окрім цього, процес духовної та національної ідентифікації українців змінював картину церковного життя. Усі ці чинники впливали на форми та ефективність роботи єпархіальних органів влади. Дослідження українізації та демократизації органів єпархіального управління в міжвоєнний період ХХ ст. на прикладі православної Волинської єпархії ще не мало свого автора. Дотепер церковні історики обмежувались іншими темами, а питання історичного розвитку церковних органів управління розглядалися побіжно. Дана тема не лише дає історичну ретроспективу, та відповіді на питання сучасного стану, але й надає позитивний досвід змін, вказує на перспективність реформ з урахуванням традиції. Стаття на прикладі Луцького церковного з'їзду досліджує історичний розвиток церковної адміністрації; еволюцію органів єпархіального управління; визначає ефективність змін у функціях і роботі єпархіального управління; окреслює українські традиції церковного адміністрування єпархіального рівня, повернення до давньоукраїнських духовних практик, відправ рідною мовою та активізації релігійно-просвітницької місії кліру.

**Ключові слова:** Волинська єпархія, українське православ'я, церковний з'їзд, демократизація церковного життя.

**Постановка наукової проблеми.** Луцький церковний з'їзд відбувався в міжвоєнний період ХХ ст., коли православні волинського краю опинялися в

нових геополітичних умовах, у складі різних держав, а також і церковних центрів. Окрім цього, процес духовної та національної ідентифікації українців змінював картину церковного життя. Усі ці чинники впливали на форми та ефективність роботи єпархіальних органів влади.

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** Дослідження українізації та демократизації органів єпархіального управління в міжвоєнний період ХХ ст. на прикладі православної Волинської єпархії ще не мало свого автора. Дотепер церковні історики обмежувались іншими темами, а питання національного розвитку церковних органів управління розглядалися лише побіжно. Даний період знайшов висвітлення в працях низки українських церковних істориків. Серед них потрібно назвати І. Власовського, Ю. Мулика-Луцка, О. Купранця, В. Борщевича та інших.

**Мета статті.** Метою статті є аналіз ролі та значення Луцького церковного з'їзду в контексті історичних подій та організаційному оформленні православ'я на Волині після складних геополітичних змін, які зумовили появу нової церковної юрисдикції, українізацію богослужінь та демократизацію єпархіальної адміністрації.

**Виклад основного матеріалу.** Вузловим етапом українізації, реалізації соборноправності та інституалізації Української церкви як спільноти вірних Волині став Луцький церковний з'їзд, проведений 5-6 червня 1927 р. На цей момент українська православна інтелігенція краю акумулювала значний ідейний та організаційний потенціал. Сприятливими виявилися і зовнішні обставини. Зміна влади в Польщі відкрила можливості демонстрації українського соборного голосу в справах Церкви. Диктатор Ю. Пілсудський у координатах політики прометеїзму вважав за можливе сприяти українській православній інтелігенції Волині в емансипації в церковному просторі.

Своєрідним обличчям Луцького церковного з'їзду став доктор Арсен Річинський, відомий ініціативами українізації та демократизації християнської спільноти Волині на початку 1920-х рр. Виходець із волинської духовної родини, він здобув освіту в Клеванській духовній школі та Волинській духовній семінарії в Житомирі. Вищі студії осягнув, навчаючись на медичному факультеті Варшавського університету. Відтоді в різних місцях працював лікарем. Походження, виховання й освіта, громадянська позиція спонукали А. Річинського як християнина до активної діяльності з українізації та втілення соборноправності в житті Церкви. Матеріальна самодостатність дозволяла йому витратити частину прибутків на церковно-громадську діяльність. З 1924 р. А. Річинський редагує і видає місячник українського церковного відродження «На варті». Окрім цього, він фінансово підтримував видавничі проекти, спрямовані на українізацію богослужінь, популяризацію ідеї соборноправності, модернізації церковного управління.

Своєрідною кульмінацією зусиль Арсена Річинського та однодумців з українізації Церкви став Луцький церковний з'їзд. Ідею з'їзду спочатку було обговорено на форумі українських культурно-освітніх організацій у Рівному у вересні 1926 р.<sup>1</sup> Учасники з'їзду підтримали ініціативу зі зміцнення організаційних можливостей українізації. Враховуючи канонічну традицію, українські діячі звернулися до глави Церкви із відповідним меморіалом, у якому звучали вимоги українізації Волинської єпархії<sup>2</sup>. У ньому від митрополита Діонісія (Валединського) вимагали кроків з надання організаційної самодостатності Волинській єпархії в складі Православної автокефальної церкви в Польщі, створення можливості відповідної кадрової, духовно-просвітницької, видавничої діяльності з метою українізації та демократизації церковного життя та внесення змін до нормативних документів усієї Церкви, які б відкрили шлях соборноправності.

Попередні ініціативи стосовно українізації ігнорувалися митрополитом Діонісієм, тому А. Річинський з однодумцями не сподівалися на позитивну реакцію глави Церкви на меморіал. Звернення було швидше формальним кроком у багатоходовій комбінації.

Безпосереднім приводом проведення з'їзду став плебісцит, реалізований просвітянськими організаціями Волині щодо мови відправ у Церкві. Результати плебісциту хоча і не могли претендувати на вичерпне представлення інтересів волинян, однак демонстрували значну підтримку вірними українізації та соборноправності.

Як прихильники канонічного розвитку церковного життя організатори з'їзду на чолі із Арсеном Річинським звернулися до митрополита Діонісія (Валединського) за благословенням. Попередній досвід співпраці української інтелігенції із керівництвом Православної автокефальної церкви в Польщі давав мало надій на позитивне рішення. У цей час митрополит Діонісій в церковному управлінні спирався на іще доволі впливову російську групу духовенства та мирян. Діонісій (Валединський) вважав, що підтримка ним урядового курсу розбудови автокефальної Православної церкви в Польщі гарантує йому монопольний контроль у внутрішньо-церковних справах. Так і було до травневого перевороту в Польщі в 1926 р. Нова польська влада змінила акценти церковної політики. Поступово посилювався тиск на Діонісія (Валединського) та російську групу. Наступним кроком після проголошення автокефалії Православної церкви стало поступове послаблення позицій росіян, зміна характеру самої сакральної інституції. У

<sup>1</sup> *Оніщук В.* Українізація Православної церкви на Волині в 20-х роках ХХ століття / В. Оніщук. Етнічна історія народів Європи. 2001. Вип. 11. С. 53.

<sup>2</sup> Український Луцький З'їзд. На Варті. 1926. №19. листопад-грудень. С.15.

цій ситуації знову зросла вага Волинської православної єпархії, контроль над якою фактично гарантував керованість усією православною спільнотою.

У цій та інших внутрішньополітичних новаціях ситуативним союзником у Варшаві обрали українську інтелігенцію Волині. Отже, через неформальні канали було отримано згоду польської влади на проведення Луцького церковного з'їзду. Офіційні перемовини між ініціаторами та владою розпочато наприкінці 1926 р. Фактично три особи персоніфікували в очах Варшави українську православну інтелігенцію: Арсен Річинський, Платон Доманицький та Євген Петриківський. Як і А. Річинський, П. Доманицький походив із сім'ї священника з Черкащини. Закінчив університет Св. Володимира, у період Української Революції 1917-1921 рр. займався громадською, кооперативною та журналістською діяльністю. У міжвоєнний період проживав на Волині і певний час був одним із лідерів українського церковного руху. Третій член організаційної групи Євген Петриківський теж був громадським активістом. У першій половині 1920-х рр. очолював Луцьке Чеснохресне братство і підтримував українізацію.

Отже, духовно-культурний і громадсько-політичний бекграунд членів ініціативної групи зі скликання Луцького церковного з'їзду свідчив про еволюційність вимог українізації та соборноправності в церковному житті Волині.

Проведення з'їзду залежало від позиції двох чільних міністерств – Міністерства внутрішніх справ та Міністерства освіти і віросповідань. Окремо враховувалася позиція волинського воєводи, яким у той час був Владислав Мех<sup>3</sup>. В. Мех належав до тих діячів польського відродження початку ХХ ст., які здобули освіту і певний час жили в Україні в період Російської імперії. Таким чином, Варшава намагалася призначати керівниками воєводств з українським населенням компетентних осіб, що знали місцеві традиції і культуру.

У період підготовки та проведення з'їзду в уряді у Варшаві змінилося три міністри внутрішніх справ – Владислав Рачкевіч (15 червня 1925 – 5 травня 1926), Стефан Смульські (10 травня 1926 – 15 травня 1926) та Казімеж Млодзяновські (15 травня 1926 – 30 вересня 1926). Звісно, що такі кадрові ротації не сприяли оперативності в рішеннях і відповідях міністерства українській православній інтелігенції. Загалом для Міністерства внутрішніх справ Луцький церковний з'їзд вкладався в рамки заходів зі стабілізації політичної і суспільної ситуації в середині країни, оперативного запобігання кризовим ситуаціям, пов'язаним із національно-церковними питаннями на «східних кресах».

<sup>3</sup> *Mech Władysław [w:] „Kto był kim w II Rzeczypospolitej”, pod red. prof. Jacka. M. Majchrowskiego, Warszawa 1994, wyd. I, s. 172.*

Другим центром прийняття рішень стало Міністерство віросповідань та освіти. Одним із пріоритетів міністерства була нормалізація з польського бачення ситуації діяльності Православної церкви в Польщі. Оскільки проросійські настрої духовенства загрожували державним інтересам, Варшава серед низки заходів почала сприяти українському церковному руху, шукаючи в ньому ситуативного союзника. Тому Луцький церковний з'їзд варто оцінювати як першу спробу масштабної співпраці влади із українською православною інтелігенцією. Спільним противником для сторін було російське та проросійське духовенство Православної церкви та промосковські релігійні стереотипи вірних – переважно українців та білорусів.

Початок офіційних перемовин щодо проведення Луцького церковного з'їзду та його програми припав на кінець грудня 1926 р. Тоді А. Річинський, П. Доманицький та Є. Петриківський звернулися до Міністерства внутрішніх справ з проханням дозволити провести з'їзд. Необхідність соборно позначити позиції вірних і духовенства пояснюється деструктивною позицією вищої церковної влади<sup>4</sup>. Саме така причина була зрозуміла міністерству, адже вказувала на можливе соціально-політичне напруження у східних воєводствах.

Паралельно українська православна інтелігенція Волині налагоджувала зв'язки із новою політичною силою, яка постала в координатах політики «прометеїзму» – українцями-угодовцями, лідером яких у другій половині 1920-х рр. став представник уенерівських кіл Петро Певний.

Варто наголосити, що Петро Певний належав до когорти діячів, що творили Українську національну революцію 1917–1921 рр. Походив він з Полтавщини, здобув вищу освіту, творив Українську Народну Республіку, був близьким із Симоном Петлюрою. Брав участь у Зимовому поході 1920 р. В еміграції в 1926 р. у Варшаві став редактором газети «Українська нива», яка у наступні десять років була офіціозом українських угодовців міжвоєнної Речі Посполитої Польської.

Отже, ініціатори Луцького церковного з'їзду реально оцінювали можливість і прагнули закріпитися підтримкою союзницької влади української політичної сили. А. Річинський серед іншого інформував П. Певного про програму з'їзду, радився в організаційних та змістовних питаннях<sup>5</sup>. У дже-

<sup>4</sup> Podanie delegatury ukraińskiej ludności prawosławnej z Wołynia d-ra Arsenjusza Reczyńskiego, Platona Domanieckiego, Eugenjusza Petrykowskiego do pana Ministra spraw wewnętrznych 25 grudnia 1926 r. ДАВО. Ф. 46. Оп. 9. Спр. 699. Арк. 4.

<sup>5</sup> Лист Арсена Річинського Петру Певному, [11 січня] 1927 р. ДАВО. Ф. 199. Оп. 2. Спр. 1. Арк. 164.

релах також зафіксовано контакти А. Річинського із майбутнім волинським воєводою Генріком Юзевським.

У січні 1927 р. Міністерство віросповідань і освіти повідомило колегам із Міністерства внутрішніх справ про згоду на проведення з'їзду<sup>6</sup>. Таким чином на початку року українська православна інтелігенція здобула підтримку влади. Наступні кроки полягали в узгодженні окремих позицій.

Формально ініціатори з'їзду не могли ігнорувати позицію вищої церковної влади. А. Річинський та однодумці вважали, що українізація і демократизація Волинської єпархії повинна відбуватися в координатах церковних правил. Тобто з дотриманням канонів. У січні 1927 р. українці звертаються до митрополита Діонісія (Валединського). Спочатку А. Річинський хотів особисто зустрітися із главою Церкви<sup>7</sup>. Діонісій (Валединський) зволікав із рішенням, а коли проведення з'їзду стало реальністю заборонив православному духовенству брати у ньому участь. Таким чином Луцький церковний з'їзд втрачав свою легітимність і значення в очах церковної влади. За канонами, проведений без духовенства і єпископату обласний соборик не мав авторитетного й зобов'язуючого для церковної спільноти голосу. Синод ПАЦП 26 лютого 1927 р. наказав усьому духовенству Православної церкви в Польщі не осмілюватися бути присутніми на з'їзді та брати участь у його роботі під страхом каноничної відповідальності за непослух<sup>8</sup>. Такими канонічними санкціями проросійська верхівка Церкви позбавила ініціативу української православної інтелігенції легітимності в церковно-правовому полі. Залишалося все ж провести соборик вже з іншим статусом.

Паралельно Міністерство внутрішніх справ реалізовувало кроки, спрямовані на отримання максимального контролю за підготовкою і проведенням Луцького церковного з'їзду<sup>9</sup>. На його запит воєводське управління підготувало детальну інформацію про лідерів українського церковного руху, зокрема Арсена Річинського<sup>10</sup>.

На початку березня 1927 р. Волинське воєводське управління подало розширену доповідь щодо з'їзду. Воєвода підтримав його проведення, але вима-

<sup>6</sup> Pismo Ministerstwa wyznań religijnych i oświecenia publicznego Ministerstwu spraw wewnętrznych, № VI.c II/10629/26, 18 stycznia 1927 r. ДАВО. Ф. 46. Оп. 9. Спр. 699. Арк. 4.

<sup>7</sup> Лист Арсена Річинського Петру Певному, [31 січня] 1927 р. ДАВО. Ф. 199. Оп. 2. Спр. 1. Арк. 39.

<sup>8</sup> Постанова Синоду Польської автокефальної православної церкви з приводу Українського церковного з'їзду в Луцьку, 26 лютого 1927 р. ДАВО. Ф. 522. Оп. 1. Спр. 1. Арк. 76.

<sup>9</sup> Pismo Ministerstwa spraw wewnętrznych do pana wojewody w Łucku, № IV. AA. 967, 7 lutego 1927 r. ДАВО. Ф. 46. Оп. 9. Спр. 699. Арк. 1.

<sup>10</sup> Pismo wojewody w Łucku do ministerstwa spraw wewnętrznych, 3 marca 1927 r. ДАВО. Ф. 46. Оп. 9. Спр. 699. Арк. 5.

гав уточнення статусу зібрання. Влада прагнула уникнути ситуації, коли б церковне питання стало причиною масових заворушень чи неспокою. Зрештою, у цій складній внутрішньополітичній комбінації офіційна Варшава вважала пріоритетними саме державні інтереси, а українська сторона отримала роль тимчасового союзника.

У відповідь на рішення Синоду про заборону духовенству брати участь у роботі Луцького церковного з'їзду Міністерство віросповідань та освіти звернулося до волинського воеводи з листом, у якому висловило підтримку ініціативи православних українців<sup>11</sup>.

Контроль польської влади за підготовкою до проведення з'їзду покладено на повітових старост та їхню адміністрацію. У квітні 1927 р. у звітах польських урядовців повітового рівня звучало застереження про намір українців створити незалежну Українську православну церкву, і в цьому питанні знайшли порозуміння різні українські політичні сили, громадські та просвітницькі інституції. Українізація сакрального простору, його демократизація знаходила віддуння і в Галичині, де навіть було чути заклики відокремити УГКЦ від Римо-католицької й утворити незалежну УАПЦ. Прикладом називалася УАПЦ митрополита Василя Липківського<sup>12</sup>.

У звітах повітових старост головними організаційними силами Луцького церковного з'їзду називалися філії та сільські осередки «Просвіти». Потрібно визнати, що в цей період просвітянський рух на Волині був найбільш націєтворчим чинником. Саме просвітяни неодноразово і системно вимагали від настоятелів парафій україномовних відправ<sup>13</sup>.

У квітні публічно названо час проведення Луцького з'їзду<sup>14</sup>. Організаційний комітет в особі А. Річинського, І. Власовського та І. Бондарука не втрачав надії на зміну позиції Синоду й дозволу духовенству взяти участь у роботі з'їзду. За мовчазної згоди польської влади українська церковна інтелігенція надрукувала і поширила звернення «До народу»<sup>15</sup>. Десять тисяч примірників звернення мали гарантовано охопити цільову аудиторію. Головний посилав

<sup>11</sup> Pismo Ministerstwa wyznań religijnych i oświecenia publicznego do pana wojewody w Łucku, № VI.c II. 2109/27, 24 marca 1927 r. ДАВО. Ф. 46. Оп. 9. Спр. 699. Арк. 29.

<sup>12</sup> Pismo starosty powiatowego w Równem do pana komendanta powiatowego PP w Równem, L. Dz. 271/Pf., 11 kwietnia 1927 r. ДАВО. Ф. 46. Оп. 9. Спр. 699. Арк. 16.

<sup>13</sup> Pismo starostwa Dubieńskiego do Wołyńskiego urzędu wojewódzkiego w Łucku, L. 342/Pf., 14 kwietnia 1927 r. ДАВО. Ф. 46. Оп. 9. Спр. 699. Арк. 14.

<sup>14</sup> Церковне життя. Комунікат організаційного комітету ч. 4 12 квітня 1927 р. Народний вісник. 1927. Ч. 3. С. 8 (24).

<sup>15</sup> Pismo Wołyńskiego urzędu wojewódzkiego w Łucku do wszystkich panów starostów województwa Wołyńskiego, L. 1687/B.Tjn., 29 kwietnia 1927 r. ДАВО. Ф. 46. Оп. 9. Спр. 699. Арк. 28.

– організовано підтримати українізацію<sup>16</sup>. Іншим інструментом популяризації ідеї з'їзду мала стати «Українська нива» за редакцією Петра Певного<sup>17</sup>.

На етапі узгодження програмних документів організаційний комітет з'їзду неодноразово зв'язувався із Міністерством внутрішніх справ. Зазнавали змін як порядок денний, так і проекти резолюцій<sup>18</sup>. Його терміново мали переслати у Варшаву для позитивного рішення. Розв'язання цієї формальності знімало юридичні перепони в організації Луцького церковного з'їзду, а також зберігало контроль влади за перебігом подій. Архівні документи підтверджують стеження польської поліції за Арсеном Річинським. З поліцейського формуляру випливає, що він підтримував тісний зв'язок з українськими просвітницькими та політичними організаціями як на території міжвоєнної Польщі, так і за її межами<sup>19</sup>.

У той же час чергова ініціатива парламентарів М. Черкавського та С. Хруцького отримати від Діонісія (Валединського) згоду провалилася<sup>20</sup>. Більше того, Митрополитальна рада наприкінці травня засудила з'їзд, назвавши його не православним і не церковним.

Отже, інтенсивна підготовка української православної інтелігенції до з'їзду дала позитивний результат. Союзником виступила польська влада, яка серед іншого розраховувала зруйнувати російське домінування у православних структурах у межах Другої Речі Посполитої. Головною метою з'їзду називалася українізація і демократизація (соборноправність) Православної церкви, її осучаснення. Організаційне ядро українських сил вважало, що з'їзд своїми рішеннями зможе забезпечити створення канонічного єпископського мінімуму для організації в майбутньому ієрархії Української православної церкви.

Російський опір та провокації не змогли відкласти проведення з'їзду. На початку червня упродовж двох днів майже шістьсот осіб зібралися в Луцьку. Після відправи розпочато наради. Ваги форуму надавала участь українців-депутатів до польського парламенту. Два повноцінні дні роботи були напружені та плідні. Частина заслуги в цьому президії: І. Власовський (голова),

<sup>16</sup> Sprawozdanie sytuacyjne tygodniowe № 1 za czas od 24 kwietnia po 30 kwietnia 1927 r. Urząd wojewodzki Wołyński, Łuck, L. 1758/B.Tjn., 30 kwietnia 1927 r. ДАРО. Ф. 33. Оп. 4. Спр. 25. Арк. 8-18, Арк. 14.

<sup>17</sup> Лист Платона Артемоюка Петру Певному, 6 травня 1927 р. ДАВО. Ф. 199. Оп. 2. Спр. 4. Арк. 88.

<sup>18</sup> Pismo Ministerstwa spraw wewnętrznych do pana wojewody w Łucku, № AA. 700/3/27, 14 maja 1927 r. ДАВО. Ф. 46. Оп. 9. Спр. 699. Арк. 20.

<sup>19</sup> Постановление начальника второго отделения Владимир-Волынского ГО НКВД Розова, 26 августа 1940 г. ДАВО. Ф. 4666. Оп. 2. Спр. 1969. Арк. 7–8.

<sup>20</sup> Власовський І. Нарис історії Української православної церкви. У 4-х т., 5-ти кн. Нью Йорк; Баунд Брук: Українська православна церква в США, 1975. Т. 4., кн. 2. С. 46.

посол Б. Козубський (заступник), члени – А. Річинський, В. Соловій, М. Тележинський, Д. Ковпаненко, А. Рочняк, Тишецька.

Проросійська верхівка Православної церкви в Польщі не змогла перешкодити проведенню з'їзду, але зробила все, щоб позбавити його рішення легітимності в церковному просторі. Це розуміли ініціатори форуму. Унаслідок цього з'їзду іменовано зібранням православних мирян-українців. Це була чітка реакція на канони, коли повноправним голосом Церкви вважається спільне рішення єпископату, духовенства і мирян.

Центральним і програмним виступом під час роботи Луцького церковного з'їзду стала доповідь Арсена Річинського. На той момент він вважався головним теоретиком й експертом з українізації Церкви. А. Річинський констатував загрозливий стан церковного життя, коли проросійське духовенство відірване від потреб вірних, відмовляється служити українською, підтримувати духовно-просвітницькі й національно-творчі ініціативи вірних.

Доповнили виступ А. Річинського промови П. Артемюка та І. Власовського. Ці два церковно-громадські та політичні діячі мали значний досвід роботи в духовно-просвітницькій та національно-освідомлюючій царинах. Головний зміст висловленого ними зводився до необхідності видання Святого Писання та богослужбових й релігійно-моральних книг українською мовою, викладання рідною мовою Закону Божого в школах. Д. Ковпаненко звернув увагу делегатів з'їзду на формування нової генерації священнослужителів та причетників.

Найгостріше дискусія розгорнулася стосовно канонічного устрою Православної церкви в Польщі. Посли С. Підгірський та С. Козицький (перший представляв УНДО, а другий – Сельроб) запропонували запросити в Польщу єпископів та духовенство Церкви митрополита Василя Липківського. Питання про це не було поставлене на голосування, оскільки офіційна Варшава попередньо виключила таку можливість.

У підсумку делегати з'їзду вимагали від керівництва Православної церкви в Польщі українізації, соборноправності, демократизації митрополитальних та єпархіальних управлінських структур, усунення з українських територій російських священників-шовіністів, формування нового покоління українських душпастирів, а головне – рукоположення трьох єпископів-українців. Остання вимога розглядалася як перспектива творення Української православної церкви в координатах уже наявної автокефалії чи формування нової еклезіальної одиниці.

Українська православна інтелігенція розглядала Луцький з'їзд як відправну точку розбудови українського православ'я в межах Другої Речі Посполитої. Далі українізацію, соборноправність і демократизацію Церкви мав координувати Український церковний комітет.

На протипагу рішенням Луцького церковного з'їзду митрополит Діонісій (Валединський) мобілізував підконтрольні сили і провів у Почаєві в червні збори благочинних Волинської єпархії, які гучно названо Волинським єпархіальним зібранням. Оскільки делегати на нараду в Почаїв призначалися, не було повноправного представництва мирян, вона лише формально могла називатися єпархіальним собориком<sup>21</sup>. Логічно, що усі рішення Почаївської наради благочинних кардинально заперечували постанови Луцького церковного з'їзду. Однак вони давали митрополиту Діонісію аргументи в дискусії з владою. Свої міркування глава Церкви намагався представити волинському воеводі Г. Юзевському під час зустрічі в Луцьку 20 червня 1927 р.

Намітився також розкол у середовищі українських церковних сил. Радикальний Арсен Річинський вимагав рішучих дій. Поміркване крило очолював Іван Власовський. Петро Певний критикував А. Річинського за його недипломатичність у стосунках із церковною владою<sup>22</sup>. Як наслідок російський єпископат Православної церкви в Польщі оголосив анафему українському церковному діячеві<sup>23</sup>.

Інший співорганізатор Луцького церковного з'їзду Іван Власовський зайняв більш дипломатичну позицію, спираючись на підтримку польської адміністрації. Він ініціював перемовини із главою Церкви з метою пошуку компромісу<sup>24</sup>. Сам Іван Федорович згадував, що під час особистої зустрічі в Почаївській лаврі із блаженнішим Діонісієм (Валединським) вдалося зняти напругу у відносинах між українським церковним рухом і главою Церкви. Валединський навіть погодився не згортати українізацію, яку започатковано Почаївським зібранням духовенства і мирян 1921 р.

Наступним кроком стала зустріч лідерів української церковної інтелігенції з митрополитом Варшавським у столиці. Тринадцятого липня 1927 р. Діонісій (Валединський) прийняв представників українського церковного руху. Їх очолював посол Сергій Хруцький. Для посилення враження своєї проукраїнської позиції митрополит запросив на нараду також тих українських діячів, які раніше співпрацювали і з ним: Івана Огієнка, сенатора Михайла Черкавського, Семена Любарського, Володимира Островського. Ними митрополит урівноважив радикальну частину українських церков-

<sup>21</sup> Новинки. Народний вісник. 1927. Ч. 11. 23 червня. С. 8.

<sup>22</sup> Лист Петра Певного Арсену Річинському, 21 червня 1927 р. ДАВО. Ф. 199. Оп. 2. Спр. 1. Арк. 88.

<sup>23</sup> Определение Священного Синода Св. Автокефальной Православной церкви в Польше об отлучении от Церкви лекаря Арсения Речинского и о предании его анафеме. Воскресное чтение. 1929. № 17. 28 апреля. С. 263–265.

<sup>24</sup> Власовський І. Нарис історії Української православної церкви. У 4-х т., 5-ти кн. Нью Йорк; Баунд Брук: Українська православна церква в США, 1975. Т. 4., кн. 2. С. 51.

них діячів. Владика Діонісій погодився на існування Українського церковного комітету.

Після Луцького церковного з'їзду Арсен Річинський намагався зберегти динаміку змін і серед іншого розпочав видання часопису «Рідна Церква»<sup>25</sup>. У вересні 1927 р. на засіданні УЦК А. Річинський запропонував посилювати медійну складову діяльності за українізацію Церкви. Одночасно мали постати осередки українізації у формі парафіяльних та повітових церковних рад<sup>26</sup>. У відповідь російські кола посилювали організаційну роботу проти українізації<sup>27</sup>.

Митрополит Діонісій маневрував. Одним із кроків з метою заспокоєння української церковної інтелігенції став дозвіл у жовтні 1927 р. на рідномовні відправи у Миколаївському храмі у Володимирі<sup>28</sup>. Темпи українізації не відповідали очікуванням, і 6 листопада 1927 р. у Володимирі проведено церковно-народний з'їзд краю, який зібрав 300 делегатів<sup>29</sup>. На ньому конкретизовано вимоги українізації, демократизації загально-церковного та єпархіального управління, підвищення ролі мирян у церковних справах, кадрової політики в Церкві<sup>30</sup>.

Активні дії представників українського церковного пуху насторожили польську владу. У 1928 р. під формальним приводом Варшава заборонила діяльність Українського церковного комітету<sup>31</sup>.

**Висновки.** Отже, Луцький церковний з'їзд став важливим етапом процесу українізації, демократизації і модернізації Православної церкви на Волині. З'їзд консолідував різні політичні і громадські сили в питанні інституційної розбудови українського православ'я, представивши чіткий план дій. У цьому процесі союзником виступила польська влада, яка також прагнула усунути російський спадок з православного простору.

<sup>25</sup> *Observer*. Церковне життя. На тему українізації Церкви. Народній вісник. 1927. Ч. 19. 18 серпня. С. 6 (166).

<sup>26</sup> Українізація Православної церкви. Народній вісник. 1927. Ч. 27. 13 жовтня. С. 3 (227).

<sup>27</sup> Церковне життя. Москалі й українізація Церкви. Народній вісник. 1927. Ч. 27. 13 жовтня. С. 3 (227).

<sup>28</sup> Церковне життя. Посвячення української церкви в Володимирі. Народній вісник. 1927. Ч. 30. 10 листопада. С. 6 (262).

<sup>29</sup> Церковне життя. Повітовий Церковний З'їзд. Народній вісник. 1927. Ч. 33. 24 листопада. С. 4 (276).

<sup>30</sup> *Власовський І.* Нарис історії Української православної церкви. У 4-х т., 5-ти кн. Нью Йорк; Баунд Брук: Українська православна церква в США, 1975. Т. 4., кн. 2. С. 54.

<sup>31</sup> *Власовський І.* Нарис історії Української православної церкви. У 4-х т., 5-ти кн. Нью Йорк; Баунд Брук: Українська православна церква в США, 1975. Т. 4., кн. 2. С. 57.

### Список джерел і літератури:

1. *Власовський І.* Нарис історії Української православної церкви. У 4-х т., 5-ти кн. Нью Йорк; Баунд Брук: Українська православна церква в США, 1975. Т. 4., кн. 2. 416 с.
2. Лист Арсена Річинського Петру Певному, [31 січня] 1927 р. Державний архів Волинської області (ДАВО). Ф. 199. Оп. 2. Спр. 1. Арк. 39.
3. Лист Платона Артемюка Петру Певному, 6 травня 1927 р. ДАВО. Ф. 199. Оп. 2. Спр. 4. Арк. 88.
4. Лист Петра Певного Арсену Річинському, 21 червня 1927 р. ДАВО. Ф. 199. Оп. 2. Спр. 1. Арк. 88.
5. Новинки. Народній вісник. 1927. Ч. 11. 23 червня. С. 8–10.
6. *Оніщук В.* Українізація Православної церкви на Волині в 20-х роках ХХ століття / В. Оніщук. Етнічна історія народів Європи. 2001. Вип. 11. С. 52–56.
7. Определение Священного Синода Св. Автокефальной Православной церкви в Польше об отлучении от Церкви лекаря Арсения Речинского и о предании его анафеме. Воскресное чтение. 1929. № 17. 28 апреля. С. 263–265.
8. Постанова Синоду Польської автокефальної православної церкви з приводу Українського церковного з'їзду в Луцьку, 26 лютого 1927 р. ДАВО. Ф. 522. Оп. 1. Спр. 1. Арк. 76.
9. Постановление начальника второго отделения Владимир-Волинского ГО НКВД Розова, 26 августа 1940 г. ДАВО. Ф. 4666. Оп. 2. Спр. 1969. Арк. 7–8.
10. Український Луцький З'їзд. На Варті. 1926. №19. Листопад-грудень. С.15.
11. Українізація Православної церкви. Народній вісник. 1927. Ч. 27. 13 жовтня. С. 3 (227).
12. Церковне життя. Москалі й українізація Церкви. Народній вісник. 1927. Ч. 27. 13 жовтня. С. 3 (227).
13. Церковне життя. Посвячення української церкви в Володимирі. Народній вісник. 1927. Ч. 30. 10 листопада. С. 6 (262).
14. Церковне життя. Повітовий Церковний З'їзд. Народній вісник. 1927. Ч. 33. 24 листопада. С. 4 (276).
15. Церковне життя. Комунікат організаційного комітету ч. 4 12 квітня 1927 р. Народній вісник. 1927. Ч. 3. С. 8 (24).
16. Церковне життя. На тему українізації Церкви. Народній вісник. 1927. Ч. 19. 18 серпня. С. 6 (166).
17. Mech Władysław [w:] „Kto był kim w II Rzeczypospolitej”, pod red. prof. Jacka. M. Majchrowskiego, Warszawa 1994, wyd. I. S. 172.
18. Podanie delegatury ukraińskiej ludności prawosławnej z Wołynia d-ra Arsenjusza Reczyńskiego, Platona Domanieckiego, Eugenjusza Petrykowskiego do pana Ministra spraw wewnętrznych 25 grudnia 1926 r. ДАВО. Ф. 46. Оп. 9. Спр. 699. Арк. 4.
19. Pismo Ministerstwa wyznań religijnych i oświecenia publicznego Ministerstwu spraw wewnętrznych, № VI.c II/10629/26, 18 stycznia 1927 r. ДАВО. Ф. 46. Оп. 9. Спр. 699. Арк. 4.

20. Pismo Ministerstwa spraw wewnętrznych do pana wojewody w Łucku, № IV. AA. 967, 7 lutego 1927 r. ДАВО. Ф. 46. Оп. 9. Спр. 699. Арк. 1.
21. Pismo wojewody w Łucku do ministerstwa spraw wewnętrznych, 3 marca 1927 r. ДАВО. Ф. 46. Оп. 9. Спр. 699. Арк. 5.
22. Pismo Ministerstwa wyznań religijnych i oświecenia publicznego do pana wojewody w Łucku, № VI.c II. 2109/27, 24 marca 1927 r. ДАВО. Ф. 46. Оп. 9. Спр. 699. Арк. 29.
23. Pismo starostwa Dubieńskiego do Wołyńskiego urzędu wojewódzkiego w Łucku, L. 342/Pf., 14 kwietnia 1927 r. ДАВО. Ф. 46. Оп. 9. Спр. 699. Арк. 14.
24. Pismo Wołyńskiego urzędu wojewódzkiego w Łucku do wszystkich panów starostów województwa Wołyńskiego, L. 1687/B.Tjn., 29 kwietnia 1927 r. ДАВО. Ф. 46. Оп. 9. Спр. 699. Арк. 28.
25. Sprawozdanie sytuacyjne tygodniowe № 1 za czas od 24 kwietnia po 30 kwietnia 1927 r. Urząd wojewodzki Wołyński, Łuck, L. 1758/B.Tjn., 30 kwietnia 1927 r. Державний архів Рівненської області (ДАРО). Ф. 33. Оп. 4. Спр. 25. Арк. 8–18. Арк. 14.
26. Pismo Ministerstwa spraw wewnętrznych do pana wojewody w Łucku, № AA. 700/з/27, 14 maja 1927 r. ДАВО. Ф. 46. Оп. 9. Спр. 699. Арк. 20.

### References:

1. *Vlasovskiy I.* (1975). *Narys istorii Ukrainskoi pravoslavnoi tserkvy*. U 4-kh t., 5-ty kn. Niu York; Baund Bruk: Ukrainska pravoslavna tserkva v SSHA. T. 4., kn. 2. [in Ukrainian].
2. *Lyst Arsena Richynskoho Petru Pevnomu*, [31 sichnia] 1927 r. Derzhavnyi arkhiv Volynskoi oblasti (DAVO). F. 199. Op. 2. Spr. 1. Ark. 39 [in Ukrainian].
3. *Lyst Platona Artemiuka Petru Pevnomu*, 6 travnia 1927 r. DAVO. F. 199. Op. 2. Spr. 4. Ark. 88 [in Ukrainian].
4. *Lyst Petra Pevnoho Arsenu Richynskomu*, 21 chervnia 1927 r. DAVO. F. 199. Op. 2. Spr. 1. Ark. 88 [in Ukrainian].
5. *Novynky.* (1927). *Narodnii visnyk*. Ch. 11. 23 chervnia [in Ukrainian].
6. *Onishchuk V.* (2001). *Ukrainizatsiia Pravoslavnoi tserkvy na Volyni v 20-kh rokakh KhKh stolittia / V. Onishchuk. Etnichna istoriia narodiv Yevropy*. Vyp. 11. [in Ukrainian].
7. *Opredelenye Sviashchennoho Synoda Sv. Avtokefalnoi Pravoslavnoi tserkvy v Polshe ob otluchenyy ot Tserkvy lekaria Arsenyia Rechynskoho y o predanny eho anafeme (1929). Voskresnoe chtenye*. № 17. 28 apreliia [in russian].
8. *Postanova Synodu Polskoi avtokefalnoi pravoslavnoi tserkvy z pryvodu Ukrainskoho tserkovnoho zizdu v Lutsku*, 26 liutoho 1927 r. DAVO. F. 522. Op. 1. Spr. 1. Ark. 76. [in Ukrainian].
9. *Postanovlenye nachalnyka vtoroho otdelenyia Vladymyr-Vołynskoho HO NKVD Rozova*, 26 avhusta 1940 h. DAVO. F. 4666. Op. 2. Spr. 1969. Ark. 7–8. [in russian].
10. *Ukrainskyi Lutskyi Zizd.* (1926). *Na Varti*. №19. Lystopad-hruden [in Ukrainian].

11. Ukrainizatsiia Pravoslavnoi tserkvy. (1927). Narodnii visnyk. Ch. 27. 13 zhovtnia [in Ukrainian].
12. Tserkovne zhyttia. Moskali y ukrainizatsiia Tserkvy. (1927). Narodnii visnyk. Ch. 27. 13 zhovtnia [in Ukrainian].
13. Tserkovne zhyttia. Posviachennia ukrainskoi tserkvy v Volodymyri. (1927). Narodnii visnyk. 1927. Ch. 30. 10 lystopada [in Ukrainian].
14. Tserkovne zhyttia. Povitovy Tserkovnyi Zizd. (1927). Narodnii visnyk. Ch. 33. 24 lystopada. [in Ukrainian].
15. Tserkovne zhyttia. Komunikat orhanizatsiinoho komitetu ch. 4 12 kvitnia 1927 r. (1927). Narodnii visnyk. Ch. 3. [in Ukrainian].
16. Tserkovne zhyttia. Na temu ukrainizatsii Tserkvy. (1927). Narodnii visnyk. Ch. 19. 18 serpnia [in Ukrainian].
17. *Mech Władysław [w:] „Kto był kim w II Rzeczypospolitej”, pod red. prof. Jacka. M. Majchrowskiego, Warszawa 1994, wyd. I. S. 172 [in Polish].*
18. Podanie delegatury ukraińskiej ludności prawosławnej z Wołynia d-ra Arsenjusza Reczyńskiego, Platona Domanieckiego, Eugenjusza Petrykowskiego do pana Ministra spraw wewnętrznych 25 grudnia 1926 r. DAVO. F. 46. Op. 9. Spr. 699. Ark. 4 [in Polish].
19. Pismo Ministerstwa wyznań religijnych i oświecenia publicznego Ministerstwu spraw wewnętrznych, № VI.c II/10629/26, 18 stycznia 1927 r. DAVO. F. 46. Op. 9. Spr. 699. Ark. 4 [in Polish].
20. Pismo Ministerstwa spraw wewnętrznych do pana wojewody w Łucku, № IV. AA. 967, 7 lutego 1927 r. DAVO. F. 46. Op. 9. Spr. 699. Ark. 1 [in Polish].
21. Pismo wojewody w Łucku do ministerstwa spraw wewnętrznych, 3 marca 1927 r. DAVO. F. 46. Op. 9. Spr. 699. Ark. 5 [in Polish].
22. Pismo Ministerstwa wyznań religijnych i oświecenia publicznego do pana wojewody w Łucku, № VI.c II. 2109/27, 24 marca 1927 r. DAVO. F. 46. Op. 9. Spr. 699. Ark. 29 [in Polish].
23. Pismo starostwa Dubieńskiego do Wołyńskiego urzędu wojewódzkiego w Łucku, L. 342/Pf., 14 kwietnia 1927 r. DAVO. F. 46. Op. 9. Spr. 699. Ark. 14 [in Polish].
24. Pismo Wołyńskiego urzędu wojewódzkiego w Łucku do wszystkich panów starostów województwa Wołyńskiego, L. 1687/B.Tjn., 29 kwietnia 1927 r. DAVO. F. 46. Op. 9. Spr. 699. Ark. 28 [in Polish].
25. Sprawozdanie sytuacyjne tygodniowe № 1 za czas od 24 kwietnia po 30 kwietnia 1927 r. Urząd wojewódzki Wołyński, Łuck, L. 1758/B.Tjn., 30 kwietnia 1927 r. Derzhavnyi arkhiv Rivnenskoï oblasti (DARO). F. 33. Op. 4. Spr. 25. Ark. 8–18. Ark. 14 [in Polish].
26. Pismo Ministerstwa spraw wewnętrznych do pana wojewody w Łucku, № AA. 700/z/27, 14 maja 1927 r. DAVO. F. 46. Op. 9. Spr. 699. Ark. 20 [in Polish]

# Філософія як наставниця на шлях до Теології у трактаті С. Боеція «Розрада від Філософії»

Віктор Петрушенко

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2024-12-163>

*Анотація.* У даному дослідженні пропонується авторська версія вирішення відомої загадки трактату С. Боеція «Розрада від Філософії»: незрозуміло, чому напередодні страти автор трактату не демонструє християнського благочестя, звертається за розрадою не до Христа, а до Філософії. У статті подаються різні версії відповіді на дане запитання: від думки про алегоричний характер твору до відмови Боецію у приналежності до християн. На основі ретельного прослідковування тих етапів, через які Філософія проводить філософа, що страждає, а також тих лікувальних засобів, які вона при тому використовує, та результатів, що при тому досягаються, автор статті робить висновок про те, що весь цей процес органічно вписується у розуміння ролі філософії в приведенні до християнського благочестя та до витонченої теології: таке трактування ролі філософії підкріплено посиланням на твори авторитетних представників ранньої християнської патристики. Проте Боецій, як це демонструється у статті, не просто приєднується до такої позиції, а деталізує її, використовуючи ідеї пізньої античної філософії щодо терапевтичної для душі ролі філософії, проте в іншому світоглядному та ідейному контексті. На переконання автора статті, пропонуване прочитування даного трактату Боеція здатне збагатити наші уявлення як про взаємини теології та філософії в ранньому християнстві, так і про творчість самого Боеція. У статті застосовані методи текстологічного аналізу, компаративістики та герменевтики. Стаття базується на аналізі численних джерел, присвячених Боецію, як вітчизняних, так, переважно, і зарубіжних. На переконання автора, запропонована версія прочитування трактату Боеція «Розрада від Філософії» доволі органічно узгоджується з його іншими теологічними трактатами.

**Ключові слова:** філософія, теологія, пристрасті, мінливість долі, терапія душі, благо, атрибути Бога, життя з Богом.

**Постановка наукової проблеми.** Порівняно невеликий трактат С. Боеція «Розрада від Філософії» (деякі перекладачі наполягають на тому, що більш

правильний переклад повинен звучати або як «Розрада Філософією», або «Розрада Філософії») став твором, що пережив століття і залишається запитуваним по сьогоднішній день зовсім не за формальними ознаками: окрім того, що він не втратив зацікавлених читачів, він є також і незмінним предметом наукових дискусій. Зокрема, він викликає серію нерозв'язних парадоксів: пише його людина, яка опинилась в ув'язненні і чекає виконання смертного вироку (страсти); здавалося б, прикрості та стогнання мали б поглинути всі помисли автора, але це не так – він створює твір, що відрізняється гострою думкою, обґрунтованістю аргументації, зверненням до низки грецьких і римських філософів та мислителів. У публікації «Середньовічна Боеціана» А. Папагагі зазначив:

*«Боецій – один із незрозумілих мислителів пізньої античності. Він відомий платонічний філософ чи, скоріше, католицький теолог? Чому Боецій під загрозою неминучої загибелі шукав розради у філософії замість того, щоб звернутися до Христа по милість?»<sup>1</sup>.*

Не можна не відзначити і того, що стиль цього трактату заслуговує на свою особливу увагу: це поєднання поезії та прози, розгорнутих теоретичних міркувань з живими діалогічними зверненнями та репліками. Дослідники називають цей стиль «сатурою», а також «меніппеєю»: його особливості також є предметом спеціальних досліджень. На жаль, в українському філософському просторі наявна обмежена кількість робіт, присвячених С. Боецію<sup>2</sup>.

Одним із основних предметів суперечок та зіткнень думок стало питання, яка саме позиція – життєва, світоглядна, філософська – виражена в цьому трактаті (див. попередню цитату з роботи А. Папагагі)? Майже ні в кого не викликає сумніву той факт, що С. Боецій був християнином, і не просто християнином, а одним із основоположників опрацювання низки ідейно-теоретичних положень християнського світобачення. Слід відразу відкинути поширену у свій час в радянських джерелах думку про те, що Боецій був, скоріше, удаваним християнином (Г. Г. Майоров, В. І. Уколова): ця думка цілком очевидно корелювалась із тодішньою загальною настановою на протиставлення античної філософії (як філософії не теїстичної) християнству. Чи можливо поставити під сумнів християнство мислителя, певні

<sup>1</sup> *Papahagi, Adrian* (2010). *Boethiana mediaevalia*. Pp. 37–72. URL: [https://doi.org/10.7761/9789731997903\\_2](https://doi.org/10.7761/9789731997903_2).

<sup>2</sup> *Кулик М.* Теорія пізнання Северина Боеція: головні концепції та сенси в контексті середньовічної теології. Вісник ХНУ імені В.Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». Випуск 63. 2020. С. 109–118; *Попов В.Ю.* Тринітарна ідентологія трактату Северина Боеція «Liber de Trinitate». Філософські обрії. 2014. №31. С. 53–62; *Шамиша І.В.* Розуміння буття у філософії Боеція. Мультіверсум. 2008. №73. С. 203–212.

положення якого щодо розуміння Бога як Абсолюту, співвідношення осіб Пресвятої Трійці, трактування співвідношення буття та сущого, розуму та віри, божественного всевідання та наперед визначення долі людини міцно увійшли в арсенал християнської теоретичної думки як філософського, так і теологічного планів? – Питання, як мені здається, є риторичним. Його також справедливо називають і «першим схоластом», принаймні тим, хто закладав основи майбутнього схоластичного типу мислення. Його трактування Пресвятої Трійці виявилось настільки точними і проникливими, що стали вихідними для майбутніх корифеїв схоластики. Але «Розрада» у цьому плані підносить, що називається, неприємні сюрпризи: жодної згадки про Христа, немає апеляцій до Святого Писання, що породжує відповідні припущення:

*«З огляду на відсутність будь-якого прямого посилання на християнство в цій «Розраді» навряд чи можна припустити, що Боецій прийняв християнську релігію; однак, з глибокого тону благочестя, який пронизує твір, цілком очевидно, що на нього у великому ступені вплинули її наставницькі істини»<sup>3</sup>.*

І взагалі, як це треба розуміти те, що християнин чекає на виконання смертного вироку, але раптом у своїй біді звертається не до Всевишнього, не до Христа, не до Діви Марії, а до філософії, перетворюючи її на алегорію деякої небесної богині? Це змушує декого з дослідників роботи «Розрада від Філософії» ставити питання «А чи був Боецій християнином?», адже ж не дарма до нього «причепилося» прізвисько «останній римлянин» (яке, за даними дослідників, подарував йому Л. Валла, назвавши його «останнім із римських ерудитів»<sup>4</sup>).

Парадоксу, природно, намагаються знайти різні пояснення, і всі вони зовсім не безпідставні. Зокрема, зазначають, що Боецій мав давню особисту відданість філософії, особливо філософії греків і зробив чимало для її поширення в римському суспільстві (наприклад, переклав на латину твори Платона та Арістотеля, а також збирався написати твір, щоб узгодити їх між собою); при тому відзначається, що ніби сам Боецій вбачав особливий талант у своєму філософуванні<sup>5</sup>. Говорять також і про те, яке значення надавав Боецій, що умів короткими тезами сказати дуже багато, логіці, раці-

<sup>3</sup> Fox, Samuel (1999). Preface King Alfred's Anglo-Saxon Version of Boethius' Consolation of Philosophy translated by Samuel Fox. In parentheses Publication Old English Series Cambridge Ontario. Pp. 2–5.

<sup>4</sup> Brian O. Copenhaver (2012). Dialectical Disputations, Volume 1: Book I (The I Tatti Renaissance Library) Hardcover – August 13, by Lorenzo Valla (Author), Lodi Nauta (Translator). P. 7.

<sup>5</sup> Lewis C.S. (1964). The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature. Pp. 77–78.

ональному мисленню, ясності формулювань і виразів. Цілком виправдано говорять і про те, що Теодорих Великий, при дворі якого Боецій перебував у статусі прем'єр-міністра, прагнув максимально органічно перейняти звичаї римської культури, поєднуючи при цьому свою політику і звичаї з християнством (щоправда, в аріанській версії). Не забувають і про те, що Боецій був змушений маневрувати між відданістю імператорського двору римським традиціям та претензіями Візантії (з її поглибленим християнським містицизмом) на чільну роль у римському світі. Нарешті, дехто прямо оголошує Боеція язичником, який лише прикривається християнською маскою: наприклад, певні дослідники даного трактату рішуче стверджують, що він не містить у собі «нічого християнського»<sup>6</sup>. Є й такі дослідники, які вважають, що людина, засуджена до смерті, не буде серйозно займатися філософсько-теоретичними дослідженнями, а тому існує й версія можливого написання цього трактату якимсь учнем С. Боеція для демонстрації своєї поваги до Вчителя та свого проникнення до його заповітних думок.

Нарешті, доволі несподівану постає позиція Е. Райса: Райс ставить під сумнів можливість розглядати «Розраду» як історичне свідчення. Райс вважає, що таке трактування є фікцією і що в «Розраді» мова йде виключно про зображення у символічних формах того, як відбувається внутрішнє самодослідження Боецієм себе самого. Осіб, що фігурують в описі Боецієм свого життя, він трактує як символічні зображення Сили, Багатства та Задоволення<sup>7</sup>. В'язниця при тому є алегорією морального стану автора, а не зображенням фізичного стану людини.

Варто відзначити, що детальні та всебічні опрацювання текстових та жанрових властивостей трактату «Розрада від філософії» виявили в ньому непрямі цитування, посилання, переключки та прихований змістовний контекст. Зокрема, ряд авторів знаходять у «Розраді від Філософії» християнські мотиви та неявні цитування Біблії<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> *Maurach, Gregor* (1976). *Boethius interpretationen Von Gregor Maurach. Rmische Philosophie.* Verlag: Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. ISBN 10: 3534043537 ISBN 13: 9783534043538. S. 386.

<sup>7</sup> *Reis E.* (1981). *The fall of Boethius and the fiction of The Consolatione of Philosophy.* Pp. 37–47.

<sup>8</sup> *Maurach, Gregor* (1976). *Boethius interpretationen Von Gregor Maurach. Romische Philosophie.* Verlag: Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft. ISBN 10: 3534043537 ISBN 13: 9783534043538. S. 385–410; *Fugikawa, Jason* (2007 (2008)). *The Self-Recovery of Boethius: Human Perfection in «The Consolation of Philosophy».* *Carmina Philosophiae.* Vol. 17, Special Issue: Part II: Selected Proceedings of the Franciscan University of Steubenville Graduate Program in Philosophy «Second Annual Conference on Christian Philosophy Boethius» Steubenville, Ohio, April 13-14. Pp. 81–95; P. 84–85; *Gilson, Etienne* (1987). *Yistoria filozofii chrzścijańskiej w wiekach średnich.* Institut wydawniczy PAX, Warszawa. S. 91.

Відмітимо, що сучасна Боеціана надзвичайно об'ємна та різноманітна; що стосується власне трактату «Розрада від філософії», то йому також присвячені сотні досліджень різного плану. Основні мотиви твору, його ідейні мотиви та конотації добре представлені в низці праць, де також фігурує й добре підібрана бібліографія, якою ми послуговуємося та до якої відправляємо читачів<sup>9</sup>. У цих дослідженнях не лише фігурує широкий спектр робіт, присвячених С. Боецію, а й дається їхня детальна аналітика, виявлення позицій та їхньої оцінки. Зауважу також, що у цій статті ми будемо базувати свої дослідження на виданні: Боецій Северин. Розрада від філософії / Пер. з лат. А. Содомора; Передм. В. Кондзьолка. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. 146 с., але також будемо звіряти текст із латинським оригіналом<sup>10</sup>, а інколи будемо звертатися й до англійського перекладу трактату<sup>11</sup>.

Хочу зауважити, що, віддаючи належне тим результатам, які в цілому досягнуті в боеціані на сьогоднішній день, я не знайшов у них проявів належної уваги до двох важливих, на мій погляд (який буду намагатися підкріпити наступним викладом), моментів: (1) відстеження руху думок, окремих етапів ходу оповіді та змін психологічної налаштованості діалогістів у міру розгортання тексту; на моє глибоке переконання, такий рух не тільки є в трактаті, а й відіграє в ньому дуже важливу роль; (2) вписування «Розради від Філософії» в наявне на той час у християнській патристиці розуміння співвідношення філософії та релігії взагалі, і філософії та теології зокрема, розу-

<sup>9</sup> *Maurach, Gregor* (1976). *Boethiusinterpretationen Von Gregor Maurach. Romische Philosophie.* Verlag: Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. ISBN 10: 3534043537 ISBN 13: 9783534043538. S. 385–410; *Boethiana mediaevalia*, 2010. Adrian Papahagi. Pp. 37– 72; *Donato, Antonio* (2013). *Self-Examination and Consolation in Boethius' «Consolation of Philosophy»* *The Classical World.* Vol. 106, No. 3 (SPRING), pp. 397–430; *Fugikawa, Jason* (2007 (2008)). *The Self-Recovery of Boethius: Human Perfection in «The Consolation of Philosophy».* *Carmina Philosophiae.* Vol. 17, Special Issue: Part II: Selected Proceedings of the Franciscan University of Steubenville Graduate Program in Philosophy «Second Annual Conference on Christian Philosophy Boethius» Steubenville, Ohio, April 13-14. Pp. 81–95; P. 84–85; *Lewis C.S.* (1964). *The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature.* Pp. 77–78; *Marenbon John* (2003). *Boethius.* Oxford University Press, 2003. 252 p.; *Reis E.* (1981). *The fall of Boethius and the fiction of The Consolatione of Philosophy // CJ,* 1981. Pp. 37–47; *Shanzer Danuta* (1984). *The Death of Boethius and the «Consolation of Philosophy».* *Hermes,* 112. Bd., H. 3 (3rd Qtr.). Pp. 352–366.

<sup>10</sup> *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.* Editum consilio et impensis academiae literarum vindobonensis. Vol. LXVII. Anicii Manlii Severini Boethii scriptorum partem IV: *Philosophiae Consolationis libros quinque.* Resensvit. Guilelmus Weinberger. – Vindobonae. Hoelder-Pichler-Tempsky A.G.; Lipsiae. Academische Verlags-Gesellschaft M.B.N., MCMXXXIV.

<sup>11</sup> *The Consolation of Philosophy by Anicius Manlius Severinus Boethius as translated by Geoffrey Chaucer and rendered into modern English by Tom Powers.* URL: [Boethius-rendered-into-modern-English-by-Tom-Powers.pdf](#).

міння тієї ролі, яку була покликана зіграти філософія у приведенні людини до Бога та істинного християнського благочестя.

Перший із зазначених моментів тією чи іншою мірою потрапляє в поле зору дослідників; наприклад Дж. Фугікава вбачає динаміку розгортання тексту «Розради» в тому, що на підставі осмислення (з допомогою Філософії) того, що є людина в християнському сенсі, окреслити шлях сходження до її досконалості<sup>12</sup>. Автор не проходить повз те, що цей процес здійснюється поступово, що він виглядає як певна терапія, проте не зупиняє спеціальної уваги на сходинках цього процесу та їхнього змістового наповнення. Водночас автор підкреслює, що при тому відбувається сходження від практичної філософії до теоретичної:

*«Подальші розради або лікування прогресують загалом відповідно до порядку виправного сходження, властивого філософії, підносячись від практичної філософії до теоретичної»<sup>13</sup>;*

ця теза, як мені здається, дещо суперечить першому трактуванню.

На тому, як і в якій послідовності відбувається процес розради (вилікування) ув'язненого філософа, звертає спеціальну увагу А. Донато у книзі, присвяченій обговорюваній праці Боеція. Він фіксує той факт, що цей процес відбувається кількома етапами, що лінія його змістового наповнення не лишається незмінною, проте зосереджується переважно на тому, щоб вписати весь цей процес у традиції трактування філософії як терапії душі. Зокрема, він порівнює те, що описується в трактаті Боеція, з міркуваннями на цей рахунок стоїків, неоплатоників, Цицерона<sup>14</sup>. При тому наголос він ставить на способах приборкування пристрастей філософа (розділ *Philosophy's Therapy and its Methods*. Pp. 78–83) та вказує на те, що стиль міркувань у кн. III Боеція нагадує міркування в першій Енеаді Плотіна та у Протрєптикусі Ямблїх<sup>15</sup>. Цікаво відзначити, що автор помічає й відзначає те, що Філософія прагне вести душу філософа від турбот земного життя до життя з Богом<sup>16</sup>, проте не придивляється до конкретних кроків такого можливого сходження. Тому в підсумку, на переконання А. Донато, основним

<sup>12</sup> Fugikawa Jason (2007 (2008)). The Self-Recovery of Boethius: Human Perfection in «The Consolation of Philosophy». *Carmina Philosophiae*. Vol. 17, Special Issue: Part II: Selected Proceedings of the Franciscan University of Steubenville Graduate Program in Philosophy «Second Annual Conference on Christian Philosophy Boethius» Steubenville, Ohio, April 13-14. Pp. 81–95; P. 84–85.

<sup>13</sup> *Ibidem*. P. 81.

<sup>14</sup> Donato Antonio (2015). *Boethius' Consolation of Philosophy as a Product of Late Antiquity* by. Bloomsbury Academic; Reprint edition (March 26). Pp. 78–79.

<sup>15</sup> *Ibidem*. P. 86.

<sup>16</sup> *Ibidem*. P. 90–91.

протиріччям, що ятрить душу філософа, постає протиріччя між споглядальним життям та життям активним<sup>17</sup>.

На мою думку, наведені в працях Дж. Фугікави та А. Донато характеристика руху змісту «Розради від філософії» далеко не вичерпують суть питання. Другий відзначений мною момент, здається, поки що не отримав заслуженої оцінки. Отже, метою даної статті є: на підставі поглибленої аналітики етапів умовляння філософа, що страждає аргументовано довести, що трактат С. Боеція «Розрада від Філософії» присвячений демонстрації ролі філософії як наставниці на шляху людини до теології.

**Виклад основного матеріалу.** Не хочу сказати, що ці два моменти (змістове наповнення етапів вибікування філософа і вписування всього процесу в розуміння співвідношення філософії і теології) можуть істотно змінити наше ставлення до трактату С. Боеція, але, впевнений, що вони можуть збагатити і розширити його розуміння (як і розуміння світоглядної позиції С. Боеція). Причому обидва позначені моменти передбачають і підкріплюють один одного, тобто розгортання тексту орієнтується на трактування патристикою ролі філософії на шляху до християнського благочестя, а останнє обов'язково передбачає деякий рух у часі, деякі послідовні дії. Отже, як, на якій підставі та в якій послідовності розгортається виклад змісту в трактаті?

Філософія, що з'явилася до скорботного засудженого філософа у величому образі, що нагадає якусь богиню (цей образ дослідники порівнюють з образом Богині-Правди в знаменитій поемі Парменіда), установлює діагноз внутрішнього стану засудженого: «Він страждає летаргією, звичайною недугою тих, у кого розум піддався омані»<sup>18</sup>, і приходить до висновку, що «тепер пора для лікування, а не для нарікань», отож «трохи обітру йому затуманені всякими марнотами очі»<sup>19</sup>. І далі йдуть фіксовані описи послідовності тих кроків, які загалом характеризуються як терапія душі: «Якщо сподіваєшся на моє лікування, то мусиш відкрити рану»<sup>20</sup>. Далі слідує констатація стану засудженого філософа: «На тебе впала ціла навала сум'ятних почуттів, а серце тобі розривають страждання, гнів і печаль»<sup>21</sup> і висновок:

«... то з огляду на твій душевний стан ти ще не готовий до сильніших лікувальних засобів. Тому-то застосуємо спочатку легші ліки,

<sup>17</sup> *Ibidem*. Р. 93.

<sup>18</sup> Боецій Северин. Розрада від філософії. Пер. з лат. А. Содомора; Передм. В. Кондзьолка. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. С. 47.

<sup>19</sup> Там само. С. 47.

<sup>20</sup> Боецій Северин. Розрада від філософії. Пер. з лат. А. Содомора; Передм. В. Кондзьолка. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. С. 49.

<sup>21</sup> Там само. С. 55.

*аби те, що набрякло й затверділо від хвилювань, під лагіднішим дотиком, зм'якшившись, могло дати доступ гострішим лікам».*

Цей висновок Філософії про стан душі засудженого запускає в дію весь подальший процес душевної терапії, що проходить через весь трактат «Розрада від Філософії». Нагадування про лікування, зцілення, про застосування легких лікувальних засобів рефреном повторюються в подальшому тексті, поки після серії роз'яснень, додаткових питань і відповідей засудженого. Філософія робить висновок: *«Та оскільки на тебе вже подіяли заспокійливі оклади моїх міркувань, то, гадаю, настала пора для сильніших ліків»*<sup>22</sup>. Надалі ми спеціально зупинимося на тому, які терапевтичні лікувальні засоби Філософія вважає легкими, а які міцними. Процес терапії досягає перелому, коли філософ, під впливом умовлянь і настанов Філософії, констатує: *«Ти так мене зіграла чи то переконливістю думок, чи милозвучністю співу, що вже й не вважаю себе вразливим до ударів, що їх завдала мені Фортуна»*<sup>23</sup>; тепер він навіть готовий вимагати собі саме сильних лікувальних засобів, а Філософія висловлює йому своє похвальне схвалення: *«Я вельми рада, що чую те з твоїх уст, о вихованець, бо ти сягнув розумом у саму серцевину істини»*<sup>24</sup>. І, нарешті, Філософія говорить уже не про ліки, а про те, що вона дасть розуму засудженого філософа *«крила, й тоді, полишивши турботи, під моїм проводом, моєю стежею, моїм повозом повернешся, врятований, у свою вітчизну»* (образ колісниці – це знову смислова та образна переключка з поемою Парменіда)<sup>25</sup>. При цьому дуже характерним і дуже суттєвим є те, що зрештою, коли прояснюються сутнісні риси божественного знання, звучить теза Філософії: *«Я визнаю цю думку щонайпевнішою істиною, до якої, однак, ледве хто приєднається, окрім хіба тих, хто озирає розумом божественні речі»*<sup>26</sup>. Зауважимо, що цей переклад відповідає оригіналу: у латинському тексті С. Боеція стоїть слово *«speculator»* (дослідник, тлумач), а не *«contemplator»* (споглядач, яке фігурує в деяких інших перекладах)<sup>27</sup>, а від часів Платона розумове бачення таких речей позначалося словом «богослов'я» або «теологія». Означена теза звучить буквально на останній сторінці трактату, що зайвий раз засвідчує кінцеву мету всього того процесу, що тут іменується, як зцілення філософа.

<sup>22</sup> Там само. С. 66.

<sup>23</sup> Там само. С. 75.

<sup>24</sup> Там само. С. 95.

<sup>25</sup> Там само. С. 101.

<sup>26</sup> Там само. С. 136.

<sup>27</sup> Там само. С. 124.

Отже, деяка часова та змістовна послідовність кроків лікування, навколо якої, як навколо осі, будується зміст трактату, у наведених прикладах проглядається цілком прозоро та очевидно. Але, звичайно, набагато більше значення має змістовне наповнення цієї послідовності, тобто прояснення того, які саме лікувальні засоби застосовувалися до охопленого сум'яттям і забуттям філософа і чому одні з них характеризувалися як легкі, а інші – як сильні. Для початку варто звернути увагу на те, як С. Боецій виправдовує своє прагнення увійти у вищі політичні кола та здійснювати там певні дії, що викликали, зрештою, серію інтриг та його засудження. Ось як про це повідомляє сам автор «Розради»:

*«Сама ж устами Платона ти освятила вислів, що вельми щасливою була б держава, якою керували б віддані мудрості люди, або коли б правителі були схильні до мудрості. Устами цього ж мужа ти переконувала, що необхідність, чому саме мудрі повинні займатися державними справами, у тому, щоб нечестивці й негідники, взявши полишене їм державне кермо, не стали б мором і загибеллю для добрих людей»<sup>28</sup>.*

З подальшого сумного монологу-нарікання стає зрозумілим, що, на думку С. Боеція, саме дотримання ним настанови прославленого філософа і самої Філософії призвело його до життєвого краху. Однак Філософія поправляє його і, звернемо увагу, поправляє вельми специфічно:

*«Побачивши тебе сумним і заплаканим, я відразу ж упізнала в тобі вигнанця. Та якби не твої нарікання, то й не знала б, наскільки те вигнання далеке. Утім, хоч би на який віддалі ти був від вітчизни, тебе не вигнано – ти заблукав. А якщо таки волієш, щоб тебе визнали вигнанцем, то ти сам себе вигнав, ніколи і нікому не дано змоги вчинити таку розправу над тобою. Якщо братимеш до уваги, з якої походиши вітчизни, де править не загаль, як колись серед афінян, а засада: «Єдиний державець, єдиний владар», який втішається численністю громадян, а не вигнанням, то користь його повіддям, його правосуддю слугувати – це власне свобода»<sup>29</sup>.*

З цих слів Філософії напрошується висновок, який зробив свого часу Е Жільсон: «Навіть коли Боецій висловлюється, як філософ, він мислить як християнин»<sup>30</sup>. Філософія як би відвертає засудженого від прихильності філософії Платона та земним порядкам панування багатьох і нагадує про

<sup>28</sup> Там само. С. 50.

<sup>29</sup> Там само. С. 54.

<sup>30</sup> Там само. С. 91.

єдиного Бога і Промислителя, у якому і полягає справжня вітчизна філософа (уживаються слова «вітчизна», де філософ буде «порятований»<sup>31</sup>). Усе це дає нам підстави стверджувати, що лікування буде спрямоване саме на це – на повернення С. Боеція до тієї життєвої, філософської та світоглядної орієнтації, яка є єдино прийнятною для християнина, тобто на повернення до Бога. І весь цей шлях – шлях зцілення, з одного боку, отримує цілком струнку і необхідну послідовність кроків саме в цьому напрямі, а, з іншого боку, усе це стає ще зрозумілішим і виправданішим за умови, якщо ми звернемося до того, яку роль призначали філософії у справі прилучення до істинної віри та богопізнання представники християнської патристики, що передували С. Боецію. Зазначу, що розуміння філософії як цілительки душі ставить одно-значні цілі для такої роботи філософії: в античності це здобуття душевного спокою та звільнення від нещастя (М. Т. Цицерон), у патристиці – максимальне наближення до входження в єднання з Божеством.

Насамперед ми повинні звернутися до Климента Олександрійського, який не тільки вперше детально і в різних ракурсах розглянув питання про ставлення до філософії та теології, а й сформулював вельми відому тезу, яка звучить у теології і до сьогодні:

*«Так, як поширені напрями науки слугують філософії як своїй господині, так само і філософія збирає їх для надання мудрості. Завдання філософії є дослідженням мудрості, а мудрість є знання речей божественних та людських, а також їхніх причин. Тому мудрість є царицею філософії, а філософія щодо неї є попередньою культурою. Тому якщо філософія сповідує культ смаку та живота, та промовляє від живота, то вона обрала саме такий спосіб промовляти. Проте має проявитися більша цінність, поважніша та видатна, якщо культивується гідність та пізнання Бога»<sup>32</sup>.*

Дещо пізніше судження Климента вилилися в чітку формулу «Філософія є служницею теології»<sup>33</sup>. У «Строматах» Климент Олександрійський висловлює тверде переконання в тому, що як Закон був дано юдеям, так філософія була дарована еллінам для праведного життя в ту епоху, коли Ісус Христос, тобто сама Божественна Істина, ще не відкрилася світові:

*«Відповідно, до прииєстя Господа філософія була необхідна грекам для правдивого життя. І зараз вона сприяє приведенню до благочестя;*

<sup>31</sup> Там само. С. 97.

<sup>32</sup> Clemens Alexandrinus – Stromata. The stromata, or miscellanies. P. 497. URL: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf02.html>.

<sup>33</sup> Ibidem. P. 497.

*вона є способом попередньої підготовки для тих, хто приходить до віри через доведення»<sup>34</sup>.*

Зауважимо, що С. Боецій безперечно був такою людиною, якій були важливі доведення, у тому числі – у питаннях віри. Характерним у міркуваннях Климента було переконання в тому, що, за великим рахунком, для глибокого і щирого християнського благочестя філософія не потрібна. Климент стверджує:

*«Оскільки майже всі ми, без освіти в мистецтві і науках та в еллінській філософії, а деякі навіть без будь-якого навчання..., силою віри отримали слово щодо Бога, навчені самодіяльною мудрістю. Але те, що діє в поєднанні з чимось іншим, будучи само по собі нездатним діяти само по собі, ми називаємо співпрацюючим і спричиняючим і кажемо, що воно стає причиною лише через те, що є спільною причиною, та отримує назву причини лише через те, що вона збігається з чимось іншим, але що вона сама по собі не може спричинити правильний наслідок»<sup>35</sup>.*

І далі: *«Філософія не є також необхідною умовою, оскільки багато хто з нас, не обтяжуючи себе філософською освітою і навіть не опанувавши елементарної грамотності, проте зуміли охопити істину силою, даною нам божественним імпульсом...»<sup>36</sup>.*

Отже, істинному і глибоко віруючому християнину (гностику, за словами Климента, тобто людині, яка володіє вищим для життя і порятунку знанням) філософія не потрібна, оскільки вона сама божественною опікою приведена до віри, проте філософія може діяти у синергії з дією божественної благодаті.

Однак Климент Олександрійський має й інші роз'яснення того, яку роль може і має виконати філософія в житті християнина або того, хто йде шляхом віри. Йдеться про очищення, яке необхідно зробити людині для того, щоб без перешкод та спотворень побачити у своїй душі той божественний Образ, за подобою якого, згідно з Біблією, Бог і створив людину. Про необхідність душевного очищення з яскравими коннотаціями писав також Теофіл Антіохійський (IV – V ст.):

*«... Якщо ви скажете: Покажи мені свого Бога, я відповім: Покажи мені себе, і я покажу тобі свого Бога. Тож покажи, що очі твоєї душі здатні бачити, а вуха серця – чути; бо як ті, хто дивиться очима тіла,*

<sup>34</sup> *Ibidem*. P. 496.

<sup>35</sup> *Ibidem*. P. 528.

<sup>36</sup> *Ibidem*. P. 528.

сприймають земні предмети та те, що стосується цього життя, і водночас розрізняють речі, що відрізняються, чи то світло чи темрява, біле чи чорне, деформоване чи красиве, добре пропорційне та симетричне чи непропорційне і незграбне, або жажливе або понівечене; і так само за допомогою слуху ми розрізняємо або різкі, або глибокі, або солодкі звуки; тож те саме стосується очей душі та вух серця, що через них ми можемо бачити Бога. Бо Бога бачать ті, хто здатний бачити Його, коли вони відкривають очі своєї душі: бо всі мають очі, але в деяких вони нездорові й не бачать світла сонця. Але звідси не випливає, що сліпі не бачать тому, що світло сонця не світить: сліпі нехай звинувачують себе та свої очі. Так і ти, чоловіче, маєш очі твоєї душі, охоплені твоїми гріхами та злими вчинками. Як полірують дзеркало, так і людина повинна мати чисту душу. Коли на дзеркалі є іржа, неможливо, щоб у дзеркалі було видно обличчя людини; так і коли в людині гріх, то така людина не може бачити Бога. Покажи ж ти мені сам, чи ти не перелюбник, чи не блудник, чи не злодій, чи не розбійник? Чи ти не розбецуєш хлопців; чи ти не нахабний, чи наклепник, чи не пристрасний, чи не заздрісний, чи гордий, чи не зверхній; чи ти не бешкетник, чи не жадібний, чи не слухняний батькам; і чи не продаєш ти своїх дітей; бо тим, хто це робить, Бог не явлений, якщо вони спочатку не очистилися від усякої нечистоти»<sup>37</sup>.

Про необхідність очищення душі неодноразово пише і Климент Олександрійський у «Строматах»:

«... Ми повинні якомога більше піддавати душу різноманітним підготовчим вправам, щоб вона могла стати чутливішою до сприйняття знання. Хіба ви не знаєте, як віск пом'якшується і очищається мідь, щоб отримати чіткий нанесений на нього відбиток?»<sup>38</sup>.

Нарешті, слід навести дуже важливе в контексті нашої теми положення, що має пряме відношення до з'ясування сенсу звернення С. Боеція саме до філософії:

«Отже, є лише один, хто з самого початку був вільний від пожадливості – наш благодійник Господь, що для нас став людиною. І кожен, хто намагається уподібнитися образу через Нього явленому, намагайся через вправи звільнитися від пожадливості»<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Theophilus of Antioch to Autolycus, I, 2. URL: <https://www.newadvent.org/02041.htm>

<sup>38</sup> Clemens Alessandrinus – Stromata. The stromata, or miscellanies, VII, XII, p. 911. URL: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf02.html>

<sup>39</sup> Ibidem.

Але, як ми вже переконалися перед тим, у діалозі Філософії та С. Боеція під зціленням якраз і мається на увазі порятунок від пристрастей, тобто про очищення душі та про досягнення такого її стану, коли можна буде вести мову про «речі божественні». Як бачимо, виконання цього завдання авторитетні представники патристики покладали на філософію. Та й сам С. Боецій у четвертій книзі «Розради від філософії» називає Філософію «*предвісницею істинного світла*»<sup>40</sup>.

Для підкріплення висловлюваної нами позиції можна було б звернутися і до інших, авторитетних для С. Боеція християнських мислителів, наприклад, до ряду положень Августина Гіппонійського, у якого в цілому ряді робіт («Проти академіків», «Про істинну релігію», «Про Град Божий» та ін.) йдеться про роль філософії в досягненні істинного християнського благочестя. Наведу лише одну цитату, дуже співзвучну вже процитованим положенням Климента Олександрійського: «*Отже, почни разом зі мною заняття філософією. У ній є все, що дивним чином збудить тебе, часто сумного та нерішучого*»<sup>41</sup>. І далі: «*На даний час я тільки й займаюсь тим, що очищую себе від хибних і пагубних думок*»<sup>42</sup>. Тут спорідненість висловлювань С. Боеція і Августина прямо впадає у вічі, оскільки йдеться про сум, про очищення душі. Принагідно зауважу, що навіть Арнобій, християнський апологет початку IV століття, відомий своїм негативним ставленням до філософії (вивчення її він вважав «порожнім заняттям»), визнавав, що через неї «*душі очищуються і стають чистими від усякої зіпсованості*»<sup>43</sup>.

На мій погляд, після цього екскурсу у визначення та розуміння ролі філософії у приведенні християнина до благочестя нам має бути зрозуміло, чому С. Боецій, переживаючи скорботи та стогнання у катівнях Павії, звертається до Філософії: його душа в такому стані була не готова до діалогу з тими істинами, які Климент Олександрійський характеризує як «*найвищий стан істинного християнського гностика*», а Філософію в трактаті С. Боеція іменує «*словом про речі божественні*». Його душа потребує очищення від пристрастей, приведення в стан безпристрасності для адекватного входження

<sup>40</sup> Боецій Северин. Розрада від філософії / Пер. з лат. А. Содомора; Передм. В. Кондзьолка. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. С. 101.

<sup>41</sup> St. Augustine. Against the academics. chapt. 2, 2. Translated and annotated by JOHN J. O'MEARA, M. A., D.Phil, (OXON), Professor of Latin at University College Dublin, Ireland. The Newman Press, Westminster, Maryland, 1950. 281.1 A54 v. 12 54-58543 Ancient Christian writers; the works of the Fathers in translation. URL: [https://archive.org/stream/ancientchristian027820mbp/ancientchristian027820mbp\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/ancientchristian027820mbp/ancientchristian027820mbp_djvu.txt).

<sup>42</sup> Ibidem. Chapt. 2, 3.

<sup>43</sup> Arnobius of Sicca. The case «Against The Pagans». Newly translated and annotated by George E. McCracken, PhD, F.A.A.R. Professor of Classics Drake University, Des Moines, Iowa. Vol. One. Introduction, book one – three. The Newman Press, Westminster, Maryland, 1949. P. 144.

в спілкування з божественним одкровеннями. На справедливість такого нашого припущення вказує і уважне відстежування того, що конкретно пропонується С. Боецію в якості слабких чи міцних лікарських засобів.

Так зване зцілення філософа починається з того, що Філософія роз'яснює спочатку сутність добродієвості і благодіяння, а потім мінливу і підступну природу Фортуни; це, нагадую, є легкими лікарськими засобами. Чому так? Тому що Філософія розгортає тут судження, добре відомі дослідникам епікурейців і стоїків; ті римляни, що цікавились проблемами життя та філософії, добре знали те, які винагороди можуть заслуговувати благодіяння. Філософія нагадує засудженому, що істинні благодіяння самі є благами, самі своїм змістом приносять нагороди людині, тому добродійна людина не потребує якихось особливих винагород за вчинене нею добро. Що стосується Фортуни, то дарунки долі, що раптом впали на тебе, можуть так само раптово зникнути або обернутись на свою протилежність з тієї простої причини, що Фортуна підкорюється законам випадку і сваволі (вживається вираз, згідно з яким дарунки Фортуни є «*наче запозичене*»<sup>44</sup>). С. Боецій, як ми пам'ятаємо, за словами Філософії, забув дещо з того, чому його вчила його наставниця, і Філософія нагадує йому, так би мовити, «*ази*» паренетики – літератури морального наставництва. Природно, що С. Боецій такими судженнями не задовольняється, тому наставництва продовжуються, поступово ускладнюючи і дещо змінюючи тематику. Після обговорення питання про благодіяння і природу Фортуни робиться констатація: «*Ми вже дещо просунулися вперед*»<sup>45</sup>. Більш міцні лікарські засоби, які застосовуються Філософією, передбачають звернення до того, що можна вважати істинними цінностями. І тут наголос падає на те, що цінність не визначається сутністю речі, а ставленням до неї зі сторони людини<sup>46</sup>. Відповідно, справжні цінності слід шукати не зовні, а всередині людини. Вельми істотним у цьому питанні можна вважати й те, що Філософія кілька разів підкреслює, що лише те, що набуто тобою, твоїми зусиллями, можна рахувати своїм, але не те, що саме прийшло до тебе ззовні<sup>47</sup>. Далі розмова зміщується в сторону обговорення питання про істинне щастя і блаженство, і тут уже фігурує поняття єдиного, неділимого, яке здатне бути незмінним, а, значить, вільним від усього примарного і скороминущого. У ході такого обговорення С. Боецій максимально наближається до формулювання «*онтологічного дове-*

<sup>44</sup> Боецій Северин. Розрада від філософії / Пер. з лат. А. Содомора; Передм. В. Кондзьолка. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. С. 60.

<sup>45</sup> Там само. С. 64.

<sup>46</sup> Там само. С. 67.

<sup>47</sup> Там само.

дення існування Бога», що в розгорнутому вигляді пізніше подав Ансельм Кентерберійський, та майже в тих же висловах описує його зміст: стверджується, що оскільки Бог є Абсолютно досконалим Єством, то він не може не існувати<sup>48</sup>. Далі в хід ідуть досить тонкі і складні судження, що стосуються особливостей співвідношення пізнання і речі, про природу і причину існування зла, співвідношення часу і вічності, про божественне наперед визначення людської долі та свободи волі<sup>49</sup>.

Принагідно відзначу, що ці логічні побудови та міркування С. Боеція далеко не завжди коментуються адекватно, з належною глибиною проникнення в суть проблем, напевне, тому Філософія для правильного розуміння такого роду сутностей закликає С. Боеція «*піддатися божественній мислі*» та «*сягнути верховин божественного розуміння*»<sup>50</sup>. Як уже відзначалося, виправданим підсумком усього шляху зцілення, здійсненого Філософією та засудженим філософом, можна вважати їхній прихід до тонких і складних істин теології, або, як уже відзначалося, до тих істин, які доступні лише знавцям речей божественних (або, в англійському перекладі, «*учням божественного розуму*»). Не викликає сумніву, що саме таке розуміння ролі філософії стосовно до теології культивувала рання християнська патристика. Проте звернемо увагу на те, що Боецій доповнює процедуру терапії душі аналізом надзвичайно складних теологічних проблем, таких, як правильне розуміння атрибутів Бога, співвідношення свободи волі людини з божественним провидінням та всевіданням, а це значить, що він, на відміну від інших представників патристики, докладно деталізує цю процедуру, демонструючи те, як відбувається перехід від власне філософської проблематики до теологічної. До того ж, на думку автора статті, запропонована версія прочитування трактату Боеція «Розрада від Філософії» доволі органічно узгоджується з його іншими теологічними трактатами.

**Висновки.** У підсумку, на мій погляд, у нас є всі підстави констатувати, що інтригуюча загадка творчості С. Боеція, що турбує багатьох дослідників і стосується того, чому в ситуації засудження та жорсткого вироку останній ніби не демонструє нам поведінку істинного та побожного християнина, а веде діалог з Філософією, може отримати додаткові пояснення, якщо врахувати, що філософ тонко і достатньо переконливо демонструє нам, як слід реалізувати істинне призначення філософії в її ставленні до релігії і теології. Слід використовувати філософію як мистецтво переконання і раціональної аргументації для очищення душі від скорбот і пристрастей та приве-

<sup>48</sup> Там само. С. 89–90.

<sup>49</sup> Там само. С. 125–127.

<sup>50</sup> Там само. С. 133.

дення її до готовності вступити в бачення того образу, за подобою якого створено людину, щоб у кінцевому підсумку привести людину до Єдиного Промислителя і Управителя світу і людини.

Результати даного дослідження відкривають можливість подальшої деталізації того, як саме філософія може виконати функцію приведення людини до теології та якими можуть бути етапи такого процесу.

### Список джерел і літератури:

1. *Аніцій Манлій Северин Боецій*. Теологічні трактати / перекл. з латини й коментарі Ростислав Паранько. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету 2007. xii+148 с.
2. *Боецій Северин*. Розрада від філософії. Пер. з лат. А. Содомора; Передм. В. Кондзьолка. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. 146 с.
3. *Кулик М.* Теорія пізнання Северина Боеція: головні концепції та сенси в контексті середньовічної теології. Вісник ХНУ імені В.Н.Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». Випуск 63. 2020. С. 109 – 118.
4. *Попов В.Ю.* Тринітарна ідентологія трактату Северина Боеція «Liber de Trinitate». Філософські обрії. 2014. № 31. С. 53–62.
5. *Шамша І.В.* Розуміння буття у філософії Боеція. Мультіверсум. 2008. №73. С. 203–212.
6. *Arnobius of Sicca* (1949). The case «Against The Pagans». Newly translated and annotated by George E. McCracken, PhD, F.A.A.R. Professor of Classics Drake University, Des Moines, Iowa. Vol. One. Introduction, book one – three. The Newman Press, Westminster, Maryland. 377 p.
7. *Brian P.* (2012). Copenhagen Dialectical Disputations, Volume 1: Book I (The I Tatti Renaissance Library) Hardcover – August 13, 2012. Lodi Nauta (Translator). 448 P. Proem.
8. *Clemens Alexandrinus*. Stromata. The stromata, or miscellanies. URL: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf02.html>
9. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Editum consilio et impensis academiae literarum vindobonensis. Vol. LXVII. Anicii Manlii Severini Boethisii scriptorum partem IV: Philosophiae Consolationis libros quinque. Resensvit. Guilelmus Weinberger. – Vindenbonae. Hoelder-Pichler-Tempsky A.G.; Lipsiae. Academische Verlags-Gesellschaft M.B.N., MCMXXXIV.
10. *Donato Antonio* (2015). Boethius' Consolation of Philosophy as a Product of Late Antiquity. Bloomsbury Academic; Reprint edition (March 26, 2015).
11. *Donato, Antonio* (2013). Self-Examination and Consolation in Boethius' «Consolation of Philosophy». The Classical World. Vol. 106, No. 3 (SPRING), pp. 397– 430. URL: <https://www.jstor.org/stable/24699933>

12. *Fugikawa, Jason* (2007 (2008)). The Self-Recovery of Boethius: Human Perfection in «The Consolation of Philosophy». *Carmina Philosophiae*. Vol. 17, Special Issue: Part II: Selected Proceedings of the Franciscan University of Steubenville Graduate Program in Philosophy «Second Annual Conference on Christian Philosophy Boethius» Steubenville, Ohio, April 13–14, Pp. 81–95.
13. *Gilson, Etienne*. (1987). *Yistoria filozofii chrzścijańskiej w wiekach średnich*.– Instytut wydawniczy PAX, Warszawa, 1987. 784 s.
14. *Lewis C.S.* (1964). *The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*, 1964. P. 77–78.
15. *Marenbon John*. (2003). *Boethius*. Oxford University Press. 252 p.
16. *Maurach, Gregor*. (1976). *Boethius interpretationen Von Gregor Maurach. Römische Philosophie*. Verlag: Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. ISBN 10: 3534043537 ISBN 13: 9783534043538. 425 s.
17. *Papahagi, Adrian*. (2010). *Boethiana mediaevalia*. Pp. 37–72. URL: [https://doi.org/10.7761/9789731997903\\_2](https://doi.org/10.7761/9789731997903_2).
18. *Reis E* (1981). The fall of Boethius and the fiction of The Consolation of Philosophy CJ, 1981. Pp. 37 – 47.
19. *Samuel Fox*. (1999). Preface. King Alfred's Anglo-Saxon Version of Boethius' Consolation of Philosophy translated by Samuel Fox. In parentheses Publication Old English Series Cambridge Ontario. 125 p.
20. *Shanzer, Danuta* (1984). The Death of Boethius and the «Consolation of Philosophy» // *Hermes*, 112. Bd., H. 3 (3rd Qtr., 1984), pp. 352-366. URL: <https://www.jstor.org/stable/4476386>
21. *Silk E*. (1939). Boethius'es *Consolatio Philosophiae* as a sequel to Augustine's *Dialogues and Soliloquia*. *Harvard Theol. Rev.* Vol. 32, p. 19-39.
22. *St. Augustine*. *Against the academics* (1950). Translated and annotated by JOHN J. O'MEARA, M. A., D.Phil, (OXON), Professor of Latin at University College Dublin, Ireland. The Newman Press, Westminster, Maryland, 1950 // 281.1 A54 v. 12 54-58543 Ancient Christian writers; the works of the Fathers in translation // URL: [https://archive.org/stream/ancientchristian027820mbp/ancientchristian027820mbp\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/ancientchristian027820mbp/ancientchristian027820mbp_djvu.txt).
23. *The Consolation of Philosophy by Anicius Manlius Severinus Boethius as translated by Geoffrey Chaucer and rendered into modern English by Tom Powers*. URL: [Boethius-rendered-into-modern-English-by-Tom-Powers.pdf](http://Boethius-rendered-into-modern-English-by-Tom-Powers.pdf).
24. *Theophilus of Antioch to Autolycus, I, 2*. URL: <https://www.newadvent.org/fathers/02041.htm>

## References:

1. *Anitsii Manlii Severyn Boetsii*. *Teolohichni traktaty* (Theological treatises). Perekł. z latyny y komentari Rostyslav Paranko. Lviv: Vydavnytstvo Ukrainkoho Katolytskoho Universytetu 2007. khii+148 s. [in Ukrainian].

2. *Boetsii Severyn*. Rozrada vid filosofii (Consolation of Philosophy). Per. z lat. A. Sodomora; Peredm. V. Kondzolka. K.: Vyd-vo Solomii Pavlychko «Osnovy», 2002. 146 s. [in Ukrainian].
3. *Kulyk M.* (2020). Teoriia piznannia Severyna Boetsiia: holovni kontseptsii ta sensy v konteksti serednovichnoi teolohii (The theory of knowledge of Severinus Boethius: main concepts and meanings in the context of medieval theology). *Visnyk KhNU imeni V.N.Karazina. Serii «Filosofia. Filosofski perypetii»* (Bulletin of the V.N. Karazin KhNU. Series «Philosophy. Philosophical vicissitudes»). Vypusk 63. S. 109–118 [in Ukrainian].
4. *Popov V.Iu* (2014). Trynitarna identolohiia traktatu Severyna Boetsiia «Liber de Trinitate» (The Trinitarian Identology of Severinus Boethius' Liber de Trinitate). *Filosofski obrii (Philosophical horizons)*. № 31. S. 53 – 62 [in Ukrainian].
5. *Shamsha I.V.* (2008). Rozuminnia buttia u filosofii Boetsiia (Understanding being in the philosophy of Boethius). *Multiversum (Multiverse)*. 2008. №73. S. 203–212 [in Ukrainian].
6. *Arnobius of Sicca* (1949). The case «Against The Pagans». Newly translated and annotated by George E. McCracken, PhD, F.A.A.R. Professor of Classics Drake University, Des Moines, Iowa. Vol. One. Introduction, book one – three. The Newman Press, Westminster, Maryland. 377 p. [in English].
7. *Brian P.* (2012). Copenhagen Dialectical Disputations, Volume 1: Book I (The I Tatti Renaissance Library) Hardcover – August 13, 2012. Lodi Nauta (Translator). 448 p. Proem [in English].
8. *Clemens Alessandrinus*. Stromata. The stromata, or miscellanies. URL: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf02.html> [in English]
9. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Editum consilio et impensis academiae literarum vindobonensis. Vol. LXVII. Anicii Manlii Severini Boethsii scriptorum partem IV: Philosophiae Consolacionis libros quinque. Resensvit. Guilelmus Weinberger. – Vindenbonae. Hoelder-Pichler-Tempsky A.G.; Lipsiae. Academische Verlags-Gesellschaft M.B.N., MCMXXXIV [in Latin]
10. *Donato Antonio* (2015). Boethius' Consolation of Philosophy as a Product of Late Antiquity. Bloomsbury Academic; Reprint edition (March 26, 2015) [in English]
11. *Donato, Antonio* (2013). Self-Examination and Consolation in Boethius' «Consolation of Philosophy». *The Classical World*. Vol. 106, No. 3 (SPRING), pp. 397 – 430. URL: <https://www.jstor.org/stable/24699933> [in English].
12. *Fugikawa, Jason* (2007 (2008)). The Self-Recovery of Boethius: Human Perfection in «The Consolation of Philosophy». *Carmina Philosophiae*. Vol. 17, Special Issue: Part II: Selected Proceedings of the Franciscan University of Steubenville Graduate Program in Philosophy «Second Annual Conference on Christian Philosophy Boethius» Steubenville, Ohio, April 13–14, Pp. 81 – 95. [in English].
13. *Gilson, Etienne*. (1987). Yistoria filozofii chrzścijańskiej w wiekach średnich. Institut wydawniczy PAX, Warszawa, 1987. 784 s. [in Poland].
14. *Lewis C.S.* (1964). The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature, 1964, Pp. 77 – 78 [in English].
15. *Marenbon John*. (2003). Boethius. Oxford University Press. 252 p. [in English].

16. *Maurach, Gregor.* (1976). *Boethius interpretationen* Von Gregor Maurach. Rmische Philosophie. Verlag: Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. ISBN 10: 3534043537 ISBN 13: 9783534043538. 425 s. [in Germany].
17. *Papahagi, Adrian.* (2010). *Boethiana mediaevalia*. Pp. 37–72. URL: [https://doi.org/10.7761/9789731997903\\_2](https://doi.org/10.7761/9789731997903_2) [in English].
18. *Reis E* (1981). The fall of Boethius and the fiction of The Consolation of Philosophy CJ, 1981. Pp. 37 – 47 [in English].
19. *Samuel Fox.* (1999). Preface. King Alfred's Anglo-Saxon Version of Boethius' Consolation of Philosophy translated by Samuel Fox. In parentheses Publication Old English Series Cambridge Ontario. 125 p. [in English].
20. *Shanzer, Danuta* (1984). The Death of Boethius and the «Consolation of Philosophy» // *Hermes*, 112. Bd., H. 3 (3rd Qtr., 1984), pp. 352-366. URL: <https://www.jstor.org/stable/4476386> [in English].
21. *Silk E.* (1939). Boethius'es *Consolatio Philosophiae* as a sequel to Augustine's Dialogues and Soliloquia. *Harvard Theol. Rev.* Vol. 32, p. 19-39 [in English].
22. *St. Augustine.* *Against the academics* (1950). Translated and annotated by JOHN J. O'MEARA, M. A., D.Phil, (OXON), Professor of Latin at University College Dublin, Ireland. The Newman Press, Westminster, Maryland, 1950 // 281.1 A54 v. 12 54-58543 Ancient Christian writers; the works of the Fathers in translation. URL: [https://archive.org/stream/ancientchristian027820mbp/ancientchristian027820mbp\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/ancientchristian027820mbp/ancientchristian027820mbp_djvu.txt). [in English].
23. The Consolation of Philosophy by Anicius Manlius Severinus Boethius as translated by Geoffrey Chaucer and rendered into modern English by Tom Powers. URL: [Boethius-rendered-into-modern-English-by-Tom-Powers.pdf](https://www.newadvent.org/fathers/02041.htm) [in English].
24. Theophilus of Antioch to Autolytus, I, 2. URL: <https://www.newadvent.org/fathers/02041.htm> [in English].



# Євхаристійні відносини між православними Церквами в ХХІ столітті: виклики, конфлікти та перспективи співпраці

протоієрей Андрій Маланяк

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2024-12-164>

*Анотація.* Стаття пропонує комплексний аналіз відносин між православними церквами в умовах сучасності, особливо акцентуючи на проблематиці, яка виникає через геополітичні, соціокультурні та релігійні розбіжності. Основною темою статті є дослідження конфліктів, таких, як питання євхаристійного спілкування та канонічних суперечок між Помісними Православними церквами в ХХІ столітті, які стали вирішальними у контексті міжцерковних відносин і виявили вплив політичних чинників на церковне життя. Особлива увага приділяється питанням євхаристійних відносин між Помісними церквами Балкан у їх співвідношенні з Православною Церквою України і наслідки їх впливу на стосунки між Константинопольським та Московським патріархатами. Також висвітлюється роль Всеправославних соборів та інших формальних зустрічей, які сприяють вирішенню наявних конфліктів і сприяють зміцненню євхаристійної єдності через спільне вирішення проблем. Розглядаються конкретні випадки, як от питання автокефалії Македонської православної церкви, які також впливають на загальний стан євхаристійних відносин. У статті аналізується вплив політичних подій, культурних відмінностей та канонічних суперечок на стан єдності православного світу. У контексті майбутніх ініціатив пропонується розглянути нові шляхи співпраці, зокрема через збільшення діалогу та спільних богослужінь, які можуть згуртувати православні церкви. Окремо розглядається вплив глобалізації на євхаристійні відносини, підкреслюється, як транснаціональні процеси можуть впливати на церковні структури та ідентичності. Важливу роль у цьому процесі можуть відігравати спільні соціальні та культурні проекти, які сприяють зміцненню взаєморозуміння та співпраці між церквами. Ця стаття відкриває важливі перспективи для розуміння та подолання викликів у православному світі в ХХІ столітті, пропонуючи шляхи досягнення більшої єдності через спільні зусилля та визнання різноманітності.

**Ключові слова:** *євхаристія, автокефалія, церковна політика, релігійні конфлікти, екуменізм.*

**Постановка проблеми.** Постановка наукової проблеми та її значення полягає в комплексі викликів, конфліктів та можливостей для співпраці, які виникають у контексті сучасних геополітичних, соціальних і церковних змін. Ця проблема має глибокі корені в історичних подіях і канонічних традиціях, однак у сучасному світі вона набуває нових вимірів через глобалізацію, політичні конфлікти та внутрішні реформи в православних церквах. Сучасні конфлікти, такі, як суперечки між Московським і Вселенським патріархатами щодо автокефалії деяких православних церков, підкреслюють значення цієї проблеми. Водночас, пошук шляхів для подолання конфліктів і встановлення міцних євхаристійних відносин між церквами залишається актуальним завданням для всього православного світу.

**Метою** є дослідження та аналіз сучасних євхаристійних відносин між православними церквами в ХХІ столітті, зокрема, визначення основних викликів та конфліктів, що постають перед ними, а також окреслення перспектив для майбутньої співпраці та зміцнення єдності. У рамках цього дослідження стаття ставить завдання:

- Проаналізувати історичний контекст, що вплинув на сучасні євхаристійні відносини між православними церквами.
- Оцінити вплив геополітичних, канонічних та внутрішніх церковних факторів на євхаристійні відносини.
- Визначити конкретні конфлікти, що мають місце у відносинах між православними церквами сьогодні.
- Дослідити можливості та шляхи для екуменічного діалогу та співпраці між церквами.
- Запропонувати практичні рекомендації щодо подолання наявних розбіжностей та зміцнення євхаристійної єдності православного світу.

**Аналіз досліджень проблеми.** Серед сучасних християнських богословів та дослідників, які прямо чи опосередковано торкалися питання проблематики євхаристійних відносин між православними церквами у своїх працях, є Вселенський патріарх Варфоломій, прот. Василь Лозовицький, прот. Віталій Клос, Саган Олександр Назарович та Андреа Богдановський.

**Виклад основного матеріалу.** Традиція Всеpravославних соборів почалася ще в ранній Церкві із Вселенських Соборів, перший з яких відбувся в 325 році в Нікеї. Ці ранні собори були скликані для вирішення основоположних теологічних суперечок, євхаристійних відносин, конфліктів з приводу канонічних територій та формування основ православної доктрини.

Протягом історії такі зібрання мали великий вплив на розвиток християнської теології та канонічного права.

Всеpravославний собор, який відбувся в червні 2016 року на Криті, став важливою подією в історії сучасного pravославного світу. Зібравши представників багатьох автокефальних pravославних церков, Собор мав на меті обговорити та вирішити актуальні питання та виклики, що стояли перед pravославними церквами. Всеpravославний собор був значущою подією в житті Pravославної церкви, бо зібрав разом представників усіх автокефальних (незалежних) pravославних церков для обговорення важливих питань віри, канонів, адміністрації та взаємодії із сучасним світом. Такий Собор має глибоке історичне коріння та й сьогодні відіграє ключову роль у формуванні pravославної доктрини та політики. Критський Собор 2016 року, став першим зібранням цього роду за останні майже тисячу років.

Нікео-Царгородський Символ віри є ключовим догматичним документом, який висловлює основні положення християнської віри і єднає всіх pravославних християн у спільній вірі та богослужінні, тому в єдиній святій соборній і апостольській Церкві немає централізованої влади, це зірки що складають сузір'я незалежних церков, які на Соборах діють як один організм<sup>1</sup>.

На жаль, такі Помісні церкви, як Російська, Антіохійська, Грузинська та Болгарська pravославні церкви не брали в ньому участь.

Російська pravославна церква відмовилася від участі через незгоди з деякими питаннями на порядку денному та участю інших церков. Мотивуючи тим, що не всі питання були достатньо узгоджені між церквами, причина відсутності Антіохійської церкви пов'язана з тривалим канонічним конфліктом з Єрусалимським патріархатом щодо юрисдикції Катару. Цей конфлікт не був вирішений до початку Собору, що стало причиною їхньої відмови від участі. Грузинська церква мала занепокоєння щодо деяких документів, представлених на Соборі, зокрема з приводу питань, які вони вважали невідповідними традиційним pravославним поглядам. Болгарська церква висловила незгоду з деякими аспектами порядку денного та процедурою підготовки документів, вважаючи, що їхні пропозиції не були належним чином враховані<sup>2</sup>.

Хоча Всеpravославний собор мав потенціал значно більше сприяти вирішенню конфліктів, їх ефективність іноді обмежена політичними розбіжностями, націоналістичними тенденціями серед деяких церков, що бачать лише

<sup>1</sup> Вселенський Патріарх Варфоломій. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі. Київ: Дух і Літера, 2011. С. 68.

<sup>2</sup> Holy and Great Council of Orthodox Church, News Bulletin 21 June, 2016, URL: <https://holycouncil.org/news-bulletin-number-1> (дата звернення: 17.07.2024).

свої прагнення, а також різноманітними складнощами в досягненні консенсусу, відводючи євхаристичну єдність на другий план. У майбутньому такі Всеправославні собори, як цей, відкривають значні перспективи для православ'я. Вони можуть служити потужними інструментами для сприяння миру та діалогу між церквами, особливо в контексті глобальних релігійних та політичних напружень. Використання сучасних технологій може покращити комунікацію та співпрацю між церквами, дозволяючи більшій кількості учасників брати участь у діалозі. Освітні програми та культурний обмін можуть сприяти глибшому розумінню культурних та історичних контекстів різних церков, виховуючи нове покоління лідерів. Також існує потенціал для розвитку екуменічного співробітництва з іншими християнськими конфесіями, сприяючи глобальній християнській єдності. Всеправославні собори, таким чином, продовжують відігравати ключову роль у формуванні майбутнього православної церкви, її ролі та впливу в сучасному світі, попри численні виклики, які вони зустрічають.

Один із найважливіших викликів сучасних євхаристійних відносин – це геополітична напруга між країнами, де знаходяться православні церкви. Одним із прикладів є конфлікт між Російською та Українською православними церквами, який посилюється після надання автокефалії Православній церкві України (ПЦУ) в 2019 році. Цей крок був визнаний Вселенським патріархом, але викликав різку реакцію з боку Московського патріархату, що призвело до розриву євхаристійного спілкування між ними.

Значний прогрес у питанні автокефалії було досягнуто в 2018-2019 роках. 11 жовтня 2018 року Синод Вселенського Патріархату оголосив про відновлення ставропігії в Україні, а також про скасування акту 1686 року, який передав Київську митрополію під юрисдикцію Москви. Російська православна церква 15 жовтня 2018 року в Мінську на засіданні синоду прийняла рішення розірвати спілкування з Константинопольською православною церквою<sup>3</sup>.

Це рішення поклало початок легалізації автокефального статусу новоствореної Православної Церкви України (ПЦУ). Як уже відомо, 15 грудня 2018 року в Києві відбувся Об'єднавчий Собор, на якому було офіційно проголошено створення ПЦУ та обрано її першого Предстоятеля – митрополита Єліфанія. 6 січня 2019 року Вселенський Патріарх Варфоломій вручив Томос про автокефалію ПЦУ, визнаючи її незалежність<sup>4</sup>. Рішення про авто-

<sup>3</sup> В УПЦ МП пояснили наслідки рішення РПЦ розірвати стосунки з Константинополем. URL: <https://tsn.ua/politika/v-upc-mp-poyasnili-naslidki-rishennya-rpc-rozirvati-stosunki-z-konstantinopolem-1233561.html> (дата звернення: 24.10.2024).

<sup>4</sup> Клас Віталій, прот. Автокефалія Української Церкви: огляд від Хрещення до Синодального Томосу. Київ, 2019. С. 175.

кефалію УПЦ не було однозначно сприйняте у світовій православній спільноті. Російська православна церква рішуче засудила ці кроки та розірвала євхаристійне спілкування з Константинополем, що призвело до серйозного розколу в православному світі. Деякі інші Помісні Церкви, такі, як Польська та Сербська православні церкви, також висловили свою незгоду з рішенням Вселенського Патріархату.

Польська православна церква не визнала Православну Церкву України (ПЦУ) як канонічну та утримується від спілкування з нею. Рішення Синоду Польської православної церкви від 2018 року, підтвержене 2 квітня 2019 року, наголошує, що підтримка автокефалії для України має здійснюватися «відповідно до догматичних і канонічних норм» для всієї Православної Церкви, а не на основі рішень, пов'язаних із «групою розкольників». Вони вважають, що ті, хто залишив церкву і не має канонічних свячень, не можуть представляти її інтереси. У рішенні також зазначено, що Польська церква визнає лише УПЦ під керівництвом Митрополита Онуфрія як канонічну православну структуру в Україні<sup>5</sup>.

Сербська православна церква не визнає Православну Церкву України (ПЦУ) як канонічну та не підтримує з нею спілкування. Її позиція була висловлена у листопаді 2018 року та підтверджена у подальших заявах, зокрема 13 березня 2019 року. Сербська церква вважає, що ПЦУ є штучною «конфедерацією розкольників» і визнає лише Українську православну церкву під керівництвом Митрополита Онуфрія як єдину канонічну церкву в Україні<sup>6</sup>.

Румунська православна церква на жаль не дала конкретики з приводу налагодження євхаристійних відносин. На засіданні 21 лютого 2019 року Священний Синод Румунської православної церкви під головуванням Патріарха Данила обговорив церковну ситуацію в Україні. Було відзначено, що українська церковна криза триває вже 30 років і Вселенський Патріархат надав Томос про автокефалію для вирішення цього конфлікту. Проте, Румунська православна церква наголосила, що проблема єдності в Україні залишається невирішеною через значну російськомовну спільноту, яка підтримує зв'язки з Московським патріархатом.

Синод висловив занепокоєння щодо румуномовних парафій на Північній Буковині, зокрема 127 парафій, які перебувають під юрисдикцією Української православної церкви Московського патріархату. Для захисту

<sup>5</sup> Kancelarii Św. Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego 2 kwietnia 2019 URL: <https://www.orthodox.pl/komunikat-kancelarii-sw-soboru-biskupow-9/> (дата звернення: 26.10.2024).

<sup>6</sup> Position of the Serbian Orthodox Church on the Ukrainian question URL: [https://www.easterndiocese.org/news\\_190303\\_4](https://www.easterndiocese.org/news_190303_4) (дата звернення: 26.10.2024).

їхньої етнічної та мовної ідентичності Румунська церква закликала отримати письмові гарантії від української церковної та державної влади. Умови включають право румунських парафій організуватися в окремий румунський вікаріат, а також підтримку від Румунського патріархату, включаючи богослужбову літературу рідною мовою. Також Синод закликав до діалогу між Московським і Вселенським патріархатами для збереження єдності віри і встановлення спільної євхаристійної єдності<sup>7</sup>.

Невід'ємним елементом євхаристійного спілкування є канонічне визнання, яке є процесом, за допомогою якого одна церква офіційно визнає іншу церкву, як легітимну і діючу відповідно до канонічного права, тобто встановлених церковних правил і традицій. Наприклад, Македонська православна церква (МПЦ) виникла в 1967 році, коли вона проголосила свою автокефалію від Сербської православної церкви. Цей крок не був визнаний жодною з інших православних церков, включаючи Константинопольський Патріархат, що призвело до ізоляції МПЦ у православному світі. Сербська православна церква продовжувала вважати Македонську церкву своєю автономною частиною і відмовлялася визнати її автокефалію. На початку XXI століття ситуація почала змінюватися. У травні 2022 року Константинопольський Патріархат визнав Македонську православну церкву як канонічну, але не надав їй автокефалію, залишивши це питання відкритим. Проте це рішення стало значним кроком уперед, оскільки воно дозволило МПЦ брати участь у євхаристійних відносинах з іншими православними церквами<sup>8</sup>. А в червні 2022 року Сербська православна церква визнала автокефалію Македонської православної церкви, що стало важливим історичним кроком і фактично завершило десятиліття конфлікту між цими церквами. Це рішення було схвалене на спільній літургії, проведеній предстоятелями обох церков. В ареалі євхаристійних відносин Македонська церква дещо прохолодно віднеслася до Православної Церкви України 28 березня 2023 року на засіданні Святішого Синоду Македонської православної церкви (Архієпископії Охридської) прийнято рішення не вступати в євхаристійне спілкування з ієрархами Православної Церкви України (ПЦУ) до остаточного врегулювання її статусу у всьому православному світі.

<sup>7</sup> A început prima ședință a Sf. Sinod din 2019. Ce subiecte sunt pe ordinea de zi URL: <https://basilica.ro/a-inceput-prima-sedinta-a-sf-sinod-din-2019-ce-subiecte-sunt-pe-ordinea-de-zi/> (дата звернення: 26.10.2024).

<sup>8</sup> Αποφάσεις της Αγίας και Ιεράς Συνόδου σχετικά με το εκκλησιαστικό θέμα του Κράτους της Βορείου Μακεδονίας URL: <https://ecpatr.org/%ce%b1%cf%80%ce%b9%cf%86%ce%ac%cf%83%ce%b5%ce%b9%cf%82-%cf%84%ce%b7%cf%82-%ce%b1%ce%b3%ce%af%ce%b1%cf%82-%ce%ba%ce%b1%ce%b9-%ce%b9%ce%b5%cf%81%ce%ac%cf%82-%cf%83%cf%85%ce%bd%cf%8c%ce%b4%ce%b9%cf%85-3/> (дата звернення: 16.07.2024).

Це рішення було прийнято на основі канонічних розбіжностей і геополітичних міркувань. Македонська православна церква вважає ПЦУ неканонічною церквою через те, що її автокефалія була надана Вселенським Патріархатом без узгодження з Московським патріархатом, що призвело до розколу між Константинополем і Москвою. Це створює напруження в православному світі та ускладнює євхаристійне спілкування між церквами<sup>9</sup>.

Продовжуючи, треба сказати, що Румунська православна церква офіційно визнала автокефалію Македонської православної церкви – Охридської архієпископії (МПЦ-ОА). Це визнання було надане під час першої робочої сесії Священного Синоду Румунської православної церкви 9 лютого 2023 року. Румунська церква прийняла Томос, виданий Сербським патріархатом 5 червня 2022 року, який проголошував автокефалію МПЦ-ОА. Це рішення підкреслює підтримку Румунської церкви щодо автокефалії МПЦ-ОА та її прагнення до єдності в православному світі<sup>10</sup>. Співслужіння між ієрархами МПЦ-ОА та Румунської православної церкви також підтверджує їхні міцні взаємини. Наприклад, румунські клірики співслужили з македонськими під час богослужінь у Єрусалимі, що свідчить про їхню готовність до подальшої співпраці та взаємодії.

З політичної точки зору МПЦ – Охридської архієпископії прагне зберігати нейтральну позицію у конфлікті між Україною та Росією, уникаючи активного втягування в політичні суперечки. Відмова від спілкування з ПЦУ також відображає бажання МПЦ-ОА уникнути конфліктів з іншими великими церковними центрами, такими, як Москва і Константинополь<sup>11</sup>. Македонська православна церква (Охридська архієпископія) отримала визнання своєї автокефалії від Російської православної церкви (РПЦ) під час регулярної сесії Священного Синоду РПЦ 25 серпня 2022 року. Це рішення стало важливим кроком у зміцненні зв'язків між двома церквами. РПЦ офіційно визнала МПЦ-ОА як автокефальну сестринську церкву і внесла ім'я її предстоятеля в список предстоятелів, які поминаються під час звершення Літургії – Блаженнішого Архієпископа Стефана Охридського і Македонського, також і до священних диптихів<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Macedonian Church rejects communion with ukrainian schismatics URL: <https://orthochristian.com/152856.html> (дата звернення: 16.07.2024).

<sup>10</sup> Andreja Bogdanovski. Is The Macedonian schism healed? URL : <https://orthodoxyindialogue.com/2022/05/13/is-the-macedonian-schism-healed-by-andreja-bogdanovski/>. (д. з. 17.02.2024)

<sup>11</sup> Archdiocese of Ohrid: We are the guardian of our name as the Orthodox Church of Macedonia. URL: <https://orthodoxtimes.com/archdiocese-of-ohrid-we-are-the-guardian-of-our-name-as-the-orthodox-church-of-macedonia/> (дата звернення: 20.07.2024)

<sup>12</sup> РПЦ визнала автокефалію Охридської Ариєпископії URL: [https://risu.ua/rpc-viznala-avtokefaliyu-orhidskoyi-ariyepiskopiyi\\_n131796](https://risu.ua/rpc-viznala-avtokefaliyu-orhidskoyi-ariyepiskopiyi_n131796) (дата звернення: 20.07.2024).

Відносини між РПЦ та МПЦ-ОА є теплими, що підтверджується участю представників обох церков у спільних богослужіннях та заходах. Наприклад, у 2022 році ієрархи Македонської та Російської церков співслужили під час Всенічного бдіння та Божественної літургії в Єрусалимі, що є важливим свідченням з одного боку єдності та перспектив співпраці між цими церквами, а з іншого – простежується боротьба РПЦ за першість у світовому православ'ї<sup>13</sup>.

Варто торкнутися євхаристійних відносин між Православною Церквою України (ПЦУ) та Болгарською православною церквою. Слід зазначити, що співслужіння, яке відбулось весною 2024 року, стало важливою подією в міжправославних відносинах. Це співслужіння свідчить про підтримку та єдність між Помісними православними церквами. Обидві церкви мають спільні духовні й культурні корені, а їхнє служіння разом – підкреслює важливість єдності серед православних церков, особливо в умовах сучасних викликів. Після смерті Патріарха Болгарського Неофіта Предстоятель Православної Церкви України (ПЦУ) Митрополит Епіфаній відвідав Софію для участі в похоронних заходах, які відбулися 16 березня 2024 року, а також висловив співчуття митрополиту Іоану, тимчасово виконуючому обов'язки очільника Болгарської церкви і молився біля гробу покійного патріарха. Чин відспівування очолив Вселенський Патріарх Варфоломій, що свідчить про солідарність і підтримку ПЦУ в міжнародній православній спільноті. Цей акт співслужіння підкреслив близькі відносини між ПЦУ та Болгарською православною церквою і став важливим моментом у розвитку міжправославних відносин на тлі визнання ПЦУ серед інших церковних спільнот<sup>14</sup>.

Великою мірою всі територіальні та юрисдикційні конфлікти, на кшталт таких, що виникли під час автокефалії Православної Церкви України, вимагають виваженого та об'єктивного обговорення. Собори можуть забезпечити необхідний нейтральний ґрунт для розгляду таких справ та ухвалення рішень, які враховують інтереси всіх сторін. Процес спільного рішення конфліктів на Всеправославному соборі допомагає зміцнювати внутрішню солідарність серед православних церков. Це сприяє створенню більш міцних та стійких відносин, які можуть ефективно протистояти зовнішнім викликам та сприяти спільній місії церкви у світі.

<sup>13</sup> Macedonian concelebrations with Jerusalem, Romanian, Bulgarian, Russian, Serbian, Greek, Ukrainian churches in holy land. URL: <https://orthochristian.com/148429.html> (дата звернення: 21.07.2024).

<sup>14</sup> Предстоятель ПЦУ молився під час відспівування спочилого Патріарха Болгарського Неофіта URL :<https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/predstoyatel-ptsu-molyvsya-pid-chas-vidspivuvannya-spochylogo-patriarha-bolgarskogo-neofita/> (дата звернення: 24.10.2024).

Перспективи майбутньої співпраці між православними церквами відкривають широкі можливості для покращення євхаристійних відносин через різноманітні форми діалогу, спільних ініціатив та вдосконалення комунікаційних засобів. Центральним аспектом цієї співпраці є зміцнення діалогу, який може бути досягнутий через регулярні зустрічі, конференції та симпозиуми на різних рівнях церковної ієрархії. Керуючись принципами відкритого православ'я, предстоятель ПЦУ Блаженніший Митрополит Київський і всієї України Епіфаній також має на меті підтримувати єдність і співпрацю між Помісними православними церквами, ведучи відкритий обмін богословськими поглядами та духовними традиціями<sup>15</sup>.

Це передбачає не лише взаємне визнання святих таїнств і участь вірян у літургії, але й участь у різноманітних церковних заходах у будь-якій помісній церкві. Такі зустрічі сприяють відкритому обміну думками, підвищують рівень взаємної довіри та поваги, створюють умови для вирішення наявних конфліктів. Розробка спільних освітніх програм та культурних проєктів може допомогти церковним громадам краще розуміти один одного та цінувати спільну спадщину. Програми обміну студентами між богословськими академіями, організація міжнародних молодіжних таборів та культурні проєкти, що відображають православну традицію, є прекрасними засобами для розбудови міжцерковних відносин. Використання сучасних технологій у комунікаціях може значно покращити ефективність міжцерковного діалогу, роблячи обмін інформацією швидшим і доступним для ширшої аудиторії. Це, у свою чергу, допоможе уникнути непорозумінь та забезпечити актуальність усіх рішень, прийнятих на міжцерковному рівні.

Глобалізаційні процеси мають значний вплив на євхаристійні відносини між православними церквами, пропонуючи різноманітні виклики та можливості для зміцнення міжцерковного діалогу і співпраці. Підвищена мобільність населення веде до формування різноманітних парафій, що змушує церкви адаптувати свої літургійні практики та підходи до пастирського служіння для задоволення потреб вірян з різних культурних та традиційних прошарків, адже Ісус Христос навчає, що треба мати любов між собою, бо це прями ознака того, що всі члени Церкви Христової намагаються Його наслідувати (Ін. 13:35). Це також спонукає до глибшого міжправославного культурного обміну і взаєморозуміння, що може сприяти зміцненню євхаристійної єдності.

---

<sup>15</sup> Лозовицький В. Принципи «Відкритого Православ'я» у богослов'ї Митрополита Київського і всієї України Епіфанія. Культурологічний альманах. 4 (Груд 2023). С. 14. DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.4.2>

Інтенсифікація комунікацій через глобальні мережі, такі, як Інтернет та соціальні медіа, відкриває нові шляхи для швидкого та ефективного спілкування між церквами, що дозволяє оперативно обмінюватися інформацією та координувати дії на міжнародному рівні. Такі технології можуть також підтримувати регулярний діалог між церковними лідерами, сприяючи розв'язанню канонічних суперечок та вирішенню конфліктних ситуацій.

З іншого боку, глобалізація вносить зміни у сферу ідентичності, зокрема релігійної, вимагаючи від церков рефлексії щодо їхньої ролі в сучасному світі та адаптації до нових культурних та соціальних реалій. Це може вести до тенденцій як на зближення, так і на консервативні реакції відповідно до зовнішніх впливів. Економічні аспекти глобалізації також впливають на церковні структури, оскільки змінюються джерела фінансування і розподіл ресурсів, що може впливати на церковні програми та проекти. Крім того, соціокультурні зміни, спричинені глобалізацією, ставлять перед церквами виклики адаптації до змін стосовно релігії гендерних осіб, моралі та інших аспектів, вимагає від церковного лідерства гнучкості та відкритості. В умовах глобалізації православні церкви зіштовхуються з необхідністю не лише зберігати традиції, але й водночас адаптуватися до швидко змінюваного суспільного контексту, правильно навчаючи і твердо відстоюючи Христові істини, що вимагають здатності до інновацій та глобального мислення в рамках православного богослов'я та практики.

**Висновки.** У сучасному світі євхаристійні відносини між православними церквами зазнають значних викликів та конфліктів, однак також мають великі перспективи для співпраці та зміцнення єдності. Основні виклики полягають у геополітичних напруженнях, культурних відмінностях та канонічних суперечках, які суттєво впливають на стан єдності православного світу. Аналіз сучасних конфліктів, таких, як питання автокефалії Православної Церкви України та Македонської православної церкви, демонструє значний вплив політичних та канонічних факторів на євхаристійне спілкування.

Одним із ключових інструментів для подолання цих викликів є Всеправославні собори, які мають потенціал для вирішення конфліктів та зміцнення єдності через спільне обговорення та прийняття рішень. Критський собор 2016 року став важливою подією, яка показала, що всеправославні зібрання можуть сприяти вирішенню актуальних питань, хоча їхня ефективність іноді обмежується політичними розбіжностями та націоналістичними тенденціями.

Перспективи майбутньої співпраці між Помісними православними церквами включають збільшення діалогу та спільних богослужінь, які можуть згуртувати православні церкви. Слушно зауважив Олександр Назарович Саган про те, що на прикладі Православної Церкви України площина все-

ленських відносин повинна залежати від стратегічних пріоритетів, таких, як освітній та просвітній напрямки, відхід від наративів, які під призмою канонічності нав'язує РПЦ, для кожної Помісної церкви важлива присутність в інформаційному просторі, активізація в зовнішньоцерковній діяльності, робота із налагодження Євхаристійного єднання зі Помісними церквами та активна участь у міжцерковних заходах<sup>16</sup>.

Спільні соціальні та культурні проекти, освітні програми та культурний обмін можуть сприяти взаєморозумінню та співпраці між церквами. Глобалізація відкриває нові можливості для комунікації та співпраці, проте також вимагає від церков адаптації до нових культурних та соціальних реалій, зберігаючи при цьому традиції та канонічні основи.

Загалом, досягнення єдності православного світу вимагає спільних зусиль, відкритості до діалогу та визнання різноманітності.

Використання сучасних технологій і глобальних комунікацій може сприяти швидкому й ефективному обміну інформацією та координації дій на міжнародному рівні. Важливу роль у цьому процесі можуть відігравати Всеправославні собори та інші форми зустрічей, що сприятимуть зміцненню євхаристійної єдності та вирішенню наявних конфліктів.

### Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Сучасний переклад з давньоєврейської та давньогрецької мов. Видано з благосл. Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія / пер. Українського Біблійного Товариства. 2-ге вид. Київ : Українське Біблійне Товариство, 2023. 1373 с.
2. *Вселенський Патріарх Варфоломій*. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі. Київ: Дух і Літера, 2011. 360 с.
3. В УПЦ МП пояснили наслідки рішення РПЦ розірвати стосунки з Константинополем. URL: <https://tsn.ua/politika/v-upc-mp-poyasnili-naslidki-rishennya-rpc-rozirvati-stosunki-z-konstantinopolem-1233561.html> (дата звернення: 24.10.2024).
4. *Клос Віталій, прот.* Автокефалія Української Церкви: огляд від Хрещення до Синодального Томосу. Київ, 2019. 189, [3] с.
5. *Лозовицький В.* Принципи «Відкритого Православ'я» у богослов'ї Митрополита Київського і всієї України Епіфанія. Культурологічний альманах. 4 (Груд 2023). С. 12–19. DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.4.2>

<sup>16</sup> Саган О. Н. Бліц-інтерв'ю в часописі «Церква і суспільство» №1 (березень 2024) С. 42-43.

6. Предстоятель ПЦУ молився під час відспівування спочилого Патріарха Болгарського Неофіта. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novynu/predstoyatel-ptsu-molyvsya-pid-chas-vidspivuvannya-spochylogo-patriarhabolgarskogo-neofita/> (дата звернення: 24.10.2024).
7. Саган О. Н. Бліц-інтерв'ю в часописі «Церква і суспільство». 1 (березень 2024). С. 100.
8. РПЦ визнала автокефалію Охридської Ариєпископії URL: [https://risu.ua/rpc-viznala-avtokefaliyu-orhidskoji-ariyeriskopiji\\_n131796](https://risu.ua/rpc-viznala-avtokefaliyu-orhidskoji-ariyeriskopiji_n131796) (дата звернення: 20.07.2024).
9. Andreja Bogdanovski. Is The Macedonian schism healed? URL : <https://orthodoxyindialogue.com/2022/05/13/is-the-macedonian-schism-healed-by-andreja-bogdanovski/> (дата звернення 17.02.2024).
10. Archdiocese of Ohrid: We are the guardian of our name as the Orthodox Church of Macedonia. URL: <https://orthodoxtimes.com/archdiocese-of-ohrid-we-are-the-guardian-of-our-name-as-the-orthodox-church-of-macedonia/> (дата звернення: 20.07.2024).
11. Holy and Great Council of Orthodox Church, News Bulletin 21 June, 2016, URL: <https://holycouncil.org/news-bulletin-number-1> (дата звернення: 17.07.2024).
12. Macedonian Church rejects communion with ukrainian schismatics URL: <https://orthochristian.com/152856.html> (дата звернення: 16.07.2024).
13. Position of the Serbian Orthodox Church on the Ukrainian question URL: [https://www.easterndiocese.org/news\\_190303\\_4](https://www.easterndiocese.org/news_190303_4) (дата звернення: 26.10.2024).
14. Macedonian concelebrations with Jerusalem, Romanian, Bulgarian, Russian, Serbian, Greek, Ukrainian churches in holy land. URL: <https://orthochristian.com/148429.html> (дата звернення: 21.07.2024).
15. Position of the Serbian Orthodox Church on the Ukrainian question URL: [https://www.easterndiocese.org/news\\_190303\\_4](https://www.easterndiocese.org/news_190303_4) (дата звернення: 26.10.2024).
16. Αποφάσεις της Αγίας και Ιεράς Συνόδου σχετικά με το εκκλησιαστικό θέμα του Κράτους της Βορείου Μακεδονίας URL: <https://ecpatr.org/%ce%b1%cf%80%ce%bf%cf%86%ce%ac%cf%83%ce%b5%ce%b9%cf%82-%cf%84%ce%b7%cf%82-%ce%b1%ce%b3%ce%af%ce%b1%cf%82-%ce%ba%ce%b1%ce%b9-%ce%b9%ce%b5%cf%81%ce%ac%cf%82-%cf%83%cf%85%ce%bd%cf%8c%ce%b4%ce%bf%cf%85-3/> (дата звернення: 16.07.2024).
17. A început prima ședință a Sf. Sinod din 2019. Ce subiecte sunt pe ordinea de zi URL: <https://basilica.ro/a-inceput-prima-sedinta-a-sf-sinod-din-2019-ce-subiecte-sunt-pe-ordinea-de-zi/> (дата звернення: 26.10.2024).
18. Kancelarii Św. Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego 2 kwietnia 2019 URL: <https://www.orthodox.pl/komunikat-kancelarii-sw-soboru-biskupow-9/> (дата звернення: 26.10.2024). (дата звернення: 16.07.2024).

## References:

1. *Bibliia* (2023). Sucasnyj pereklad z davn'ojevrejs'koi ta davn'ohrec'koi mov. Vymano z blahoslovennia Blazhenijshoho Mytropolyta Kyivs'koho i vsiiei Ukrainy Epifaniia (Bible. The Holy Scriptures of the Old and New Testaments in Ukrainian Translation with Parallel Passages and Appendices. Kyiv: Ukrainian Bible Society, 2023) [in Ukrainian].
2. *Vselenskyj Patriarh Varfolomij* (2011). Vich-na-vich iz Tajnoiu. Pravoslavne khrystyanstvo u suchasnomu sviti (Ecumenical Patriarch Bartholomew. Facing the Mystery: Orthodox Christianity in the Contemporary World. Kyiv: Dukh i Litera.) [in Ukrainian].
3. V UPC MP poiasnyly naslidky rishennia RPC rozirvaty stosunky z Konstantynopolem (Explanation by UOC-MP on the consequences of the ROC's decision to break ties with Constantinople. URL: <https://tsn.ua/politika/v-upc-mp-poyasnili-naslidki-rishennya-rpc-rozirvati-stosunki-z-konstantinopolem-1233561.html> (accessed: 24.10.2024)) [in Ukrainian].
4. *Klos Vitalij, prot.* (2019) Avtokefaliia Ukraïns'koi Tserkvy: ohliad vid Khreshchennia do Synodal'noho Tomosu (Klos, Vitaliy. Autocephaly of the Ukrainian Church: Overview from Baptism to Synodal Tomos. Kyiv.) [in Ukrainian].
5. *Lozovytskyj V.M.* (2023) Pryntsypy «Vidkrytoho pravoslav'ia» u bohoslav'i Mytropolyta Kyivs'koho i vsiiei Ukrainy, Epifaniia (Lozovytskyi, V.M. Principles of "Open Orthodoxy" in the Theology of the Metropolitan of Kyiv and All Ukraine Epiphanius. Cultural Studies Almanac., No. 4 (December), pp. 12–19. DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.4.2>) [in Ukrainian].
6. Predstoiatel' PCU molyvsia pid chas vids'pivuvannia spochyloho Patriarkha Bolhars'koho Neofita (Metropolitan Epiphanius of OCU prayed at the funeral service for the late Bulgarian Patriarch Neophyte. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/predstoyatel-ptsu-molyvsya-pid-chas-vidspivuvannya-spochylogo-patriarha-bolgarskogo-neofita/> (accessed: 24.10.2024)) [in Ukrainian].
7. *Sahan O.N.* (2024) Blits-interv'iu v chasopysi «Tserkva i suspil'stvo» (Sahan, O.N. Blitz-interview in the journal Church and Society.) [in Ukrainian].
8. RPC vyznala avtokefaliuu Okhryd's'koi Ar'iepyskopii (ROC recognized the autocephaly of the Ohrid Archbishopric. URL: [https://risu.ua/rpc-viznala-avtokefaliyu-orhidskoyi-arijepiskopiyi\\_n131796](https://risu.ua/rpc-viznala-avtokefaliyu-orhidskoyi-arijepiskopiyi_n131796) (accessed: 20.07.2024)) [in Ukrainian].
9. *Andreja Bogdanovski.* Is The Macedonian Schism Healed? URL: <https://orthodoxyindialogue.com/2022/05/13/is-the-macedonian-schism-healed-by-andreja-bogdanovski/> (accessed: 17.02.2024) [in English].
10. Arkhidiotse Okhrid: My ie khranitelem svoho imeni yak Pravoslavna Tserkva Makedonii (Archdiocese of Ohrid. «We are the guardian of our name as the Orthodox Church of Macedonia.» URL: <https://orthodoxtimes.com/>

- archdiocese-of-ohrid-we-are-the-guardian-of-our-name-as-the-orthodox-church-of-macedonia/ (accessed: 20.07.2024)) [in English].
11. Sviatyi i Velykyi Sobor Pravoslavnoi Tserkvy. Biuletin Novyn, 2016 (Holy and Great Council of Orthodox Church. News Bulletin. 2016. URL: <https://holycouncil.org/news-bulletin-number-1> (accessed: 17.07.2024)) [in English].
  12. Makedons'ka Tserkva vidkhylyla spivprychastia z ukrains'kymy raskol'nykamy (Macedonian Church rejects communion with Ukrainian schismatics. URL: <https://orthochristian.com/152856.html> (accessed: 16.07.2024)) [in English].
  13. Pozitsiia Serb'skoi Pravoslavnoi Tserkvy shchodo ukrains'koho pytannia (Position of the Serbian Orthodox Church on the Ukrainian Question. URL: [https://www.easterndiocese.org/news\\_190303\\_4](https://www.easterndiocese.org/news_190303_4) (accessed: 26.10.2024)) [in English].
  14. Spivsluzhinnia makedons'koi Tserkvy z Ierusalymom, Rumuniieiu, Bolhars'koiu, Rosiieiu, Serbieiu, Hretsieiu ta Ukra'noiu na sviatii zemli (Macedonian concelebrations with Jerusalem, Romanian, Bulgarian, Russian, Serbian, Greek, Ukrainian Churches in the Holy Land. URL: <https://orthochristian.com/148429.html> (accessed: 21.07.2024)) [in English].
  15. Αποφάσεις της Αγίας και Ιεράς Συνόδου σχετικά με το εκκλησιαστικό θέμα του Κράτους της Βορείου Μακεδονίας. URL: <https://ecpatr.org/αποφάσεις-της-αγίας-και-ιεράς-συνόδου-3> (дата звернення: 16.07.2024) [in Greek].
  16. A început prima ședință a Sf. Sinod din 2019. Ce subiecte sunt pe ordinea de zi (The first session of the Holy Synod of 2019 has begun. What topics are on the agenda?). URL: <https://basilica.ro/a-inceput-prima-sedinta-a-sf-sinod-din-2019-ce-subiecte-sunt-pe-ordinea-de-zi/> (accessed: 26.10.2024) [in Romanian].
  17. Kancelarii Św. Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (Office of the Holy Synod of the Polish Autocephalous Orthodox Church). URL: <https://www.orthodox.pl/komunikat-kancelarii-sw-soboru-biskupow-9/> (accessed: 26.10.2024) [in Polish]

## **Summary**

*Sister Ihnatia Havrylyk*

### **THE HUMAN FACE OF A SAINT IN THE POETRY OF GREGORY THE THEOLOGIAN**

The 4th-5th centuries in Church history are rightfully considered a period of greatest flourishing of Christian theological thought and literature. We know about the theological ideas of the great Church Fathers: Athanasius of Alexandria, Gregory the Theologian, Basil the Great, but unfortunately, we know very little about them as ordinary people, similar to us. Among all early Christian thinkers and writers of the first four centuries, Gregory the Theologian stands out for his exceptional openness and willingness to share personal spiritual experiences. His works – speeches, letters, and poetry – are replete with autobiographical elements. Particularly noteworthy is the extensive Autobiography in verse form created by Gregory at the end of his life, in which he describes in detail the key moments of his life, accompanying them with his own reflections and interpretations. This study is devoted to analyzing the personality of Gregory the Theologian through the lens of his autobiographical poetic works. The author of the article aims to reveal the human nature of the saint, making his image more understandable and relatable to the modern reader. In his works, the saint is not ashamed to express deep emotions – from joy to sadness, from confidence to doubt. This creates a very human and realistic image of the saint. His poetry also reveals human relationships – friendship, conflicts with opponents, love for family. The results of the study demonstrate that exploring the autobiographical elements in Gregory the Theologian's works allows for creating a more realistic and humane image of the saint, which can be especially valuable for modern readers and researchers of patristics.

*Key words:* Gregory the Theologian, poetry, autobiography, prayer, humanity, pessimism, hope, trust in God, faith experience.

*p. 17*

*Viktoria Golovei*

### **THE PROBLEM OF RELIGIOUS IMAGERY IN THE INTERPRETATION BY CHRISTIAN APOLOGISTS**

In modern religious literature, the polemic about the important issue – veneration of icons does not subside. The article rethinks the attitude of Christian apologists to cult images in the context of iconoclastic tendencies. The texts of early Christian authors dealing with this issue have been analyzed and systematized. The historical conditioning of their attitude to the veneration of cult images in the cultural and religious context of the era is highlighted. The analysis of the texts proves that the vast majority of their authors actually condemn pagan practices of venerating images, their critical statements do not apply to Christian images. However, some apologists, mostly intellectuals, whose theoretical baggage was formed under the significant influence of the ideas of Platonism, Stoicism and Hellenized Jewish philosophy (in particular, Philo of Alexandria), took a

negative position regarding any religious images, including prohibition of their use in Christian worship. Following the Platonic tradition of a critical attitude towards fine art as an illusory reflection of reality, they denied the ability of art to express the sacred and, accordingly, the expediency of using religious images for a cultic purpose. It is substantiated that the ideas of early Christian apologists had a significant impact on the formation of the theory and practice of religious art. The paradox was that in the following centuries these ideas inspired not only iconoclasts, but also icon worshipers, who shared a negative attitude towards naturalistic illusionist images, contrasting them with the icon's sacred symbolism. In our opinion, a promising direction for further research is the analysis of iconographic and semantic features of early Christian art.

*Key words:* religious images, early Christian apologists, theological discourse of icons, sacred art, iconoclasm, icon veneration.

*p. 33*

*Archpriest Vasyl Lozovytskyi*

### **CRITICISM OF THE IDEOLOGY OF THE “RUSSIAN WORLD” BY ARCHIMANDRITE CYRIL HOVORUN IN THE CONTEXT OF HIS POLITICAL THEOLOGY**

The article argues that political issues are an important component of contemporary Orthodox theology. The political or public theology of Kirill Govorun, chosen for analytical consideration, is still a fairly new theological discipline for Orthodoxy. It analyzes the interaction between the political and the religious, in particular the relationship between church, state, society, and nation, and explores the role of Orthodoxy in contemporary political ideologies. One of the tasks of this theology is to criticize political ideologies such as nationalism, anti-Semitism, and fundamentalism, which Kirill Govorun considers heretical. He views these ideologies as distortions or modifications of theologies. He also explores the role of the Russian Orthodox Church in the war against Ukraine, analyzing its ideological foundations as quasi-theologies and quasi-political religions. The main object of his criticism is the ideology of the “Russian world”, which has gone through stages from attempts to spread democracy to becoming a political religion of war. He considers the “Russian world” to be both a quasi-theology and a political ideology, which is a symbiosis of the religious and the political. Although outwardly it is formulated as a theological doctrine, its deeper essence remains secular and even anti-religious. The main goal of the Russian World ideology is to justify the military invasion of Ukraine. This ideology is being formulated before our eyes, and its paradox is that Russians do not realize its artificial ephemerality. The Ukrainian theologian explains this through the image-metaphor of a “pinhole camera,” when people look at the world from a dark room and see only a distorted image, not noticing the reality outside this narrative. If you are in the sphere of the Russian world, you perceive all its contradictions as obvious and necessary; in order to identify these contradictions, you need to go beyond the narrative, which is possible only for people who do not fall under its magical influence.

In view of this, it becomes obvious that the study of public theology should be disseminated and continued, and it would be interesting to analyze its understanding among other contemporary Orthodox theologians in Ukraine.

*Key words:* Orthodoxy, political theology, Ukrainian theology, “Russian world,” war.

*p. 47*

*Vsevolod Smikh*

**«SCIENCE», «RELIGION», «FAITH», «THEOLOGY» IN THE  
PROBLEM DIMENSION OF COMBINATION OF SCIENTIFIC AND  
RELIGION: TERMINOLOGICAL EXPLANATIONS**

Analyzing the terms «science» and «religion» we understand that when they are used in the context of the correlation between the scientific and the religious, a certain associative series of these terms arises. Thus, within the framework of the raised issues, the use of the term «science» often also implies such concepts as «reason», «rationality», «scientific cognition», «scientific knowledge», etc. When the term «religion» is used, again within the framework of the problem of correlation between the scientific and the religious, the concepts of «faith», «divinity», «theology», etc. are often used, considering them synonymous or identical. The article highlights the terminological definitions of the concepts of «science» and «religion», with an emphasis on identifying the differences between the concept of «science» and the concepts of «scientific cognition», «scientific knowledge», etc.; accordingly, the non-identity of the concept of «religion» with such concepts as «faith», «divinity», «theology», etc. is also revealed in order to avoid irrelevant information content of these terms. Thus, the Philosophical Encyclopedic Dictionary offers a rather concise definition of this concept, namely: «religion is a spiritual phenomenon that expresses one’s belief in the existence of a supernatural Origin and for him/her is a means of communicating with it and entering its world», however it needs to be supplemented. Traditionally, religion is associated with beliefs and doctrines, moral values, and forms of worship, and when we use this term in the context of science and religion, we refer to a general overview of a religious standpoint of the world. In attempt to define the concept of «science», worth noting is that by nature, science is not a worldview or philosophy of life and, not covering such a scale, is a way of studying one of the aspects of reality, namely, the external, the material world. In 1998, the American Physical Society proposed a definition of science that most scientists would accept. After several formulations, the project was terminated due to the lack of agreement. The most acceptable definition described science as: «a disciplined search for the purpose of understanding nature in all its aspects... that requires an open and complete exchange of ideas and data... and skepticism about their own findings». Science tries to understand the nature of the material world, its origin, and the laws that prevail in it. Religion seeks the meaning of one’s life

*Key words:* science, scientific cognition, scientific knowledge, religion, faith, divinity, theology.

*p. 71*

*Archpriest Oleksandr Khoroshko*

**DOGMATIC AND LITURGICAL FEATURES OF THE ETHIOPIAN ORTHODOX TEWAHEDO CHURCH AS THE FOUNDATION OF ITS MODERN IDENTITY. PART I.**

The article analyzes the dogmatic and liturgical features of the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church (EOTC), which constitute its unique theological identity. The author examines the historical origins of the EOTC, tracing its roots back to the pre-Christian era when Ethiopian religious culture integrated pagan practices with Jewish beliefs. Particular emphasis is placed on the role of Judaism in shaping a distinctive religious identity that later facilitated the acceptance of Christianity. Attention is given to the legendary accounts of the Queen of Sheba and her son Menelik, which formed the foundation of the Ethiopian royal ideology associating the nation with «True Israel». During the early Christian period, the EOTC embraced Christianity through the preaching of the Apostle Philip and the missionary work of the brothers Frumentius and Aedesius, who facilitated the establishment of Christianity as the state religion in the 4th century. The Church's subsequent development is linked to the activities of the «Nine Saints», who introduced the anti-Chalcedonian Miaphysite tradition. The process of strengthening Miaphysite identity through the translation of liturgical and theological texts is described. The article briefly highlights the historical challenges faced by the EOTC, including its isolation from the broader Christian world following the decline of the Kingdom of Axum, resistance to Muslim conquests in the 16th century, and opposition to Catholic missionary influence. Particular attention is paid to the period of gaining autocephaly in the 20th century, during which the EOTC fully separated from the Coptic Church and achieved patriarchal status. The modern period is also discussed, marked by new challenges such as internal conflicts and external interference. The article notes that the dogmatic teachings of the EOTC are distinguished by a synthesis of Alexandrian theological traditions, Syrian influences, and local cultural-religious elements. Regarding the Christological doctrine of the EOTC, the author explains that it is based on the concept of the unity of Christ's divine and human natures, expressed through the terms «akal» (hypostasis) and «baharēy» (nature). These terms, borrowed from the Alexandrian theological tradition, clarify the unity of Christ's two natures while maintaining theological precision. The doctrine of deification (theosis) is also explored, presented as the ultimate goal of human existence and the path to restoring harmony with God. This teaching is closely tied to the Church's liturgical practices, particularly the Eucharist, which serves as a means of spiritual transformation for the faithful. Special emphasis is placed on the veneration of the Virgin Mary, who holds a central role in the spiritual life of the EOTC. Her exaltation is reflected in the richness of hymnography,

Old Testament symbolism, and numerous feasts. The uniqueness of iconography, developed during the reign of Emperor Zara Yaqob, is also highlighted as a significant factor in strengthening Marian devotion. The author outlines the significance of the EOTC in the context of theological scholarship, emphasizing its ability to integrate Christian ideas with local culture. The importance of further research into the Church's liturgical texts, Christological terminology, and theological tradition, which reflect the centuries-old history of the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church, is underscored.

*Key words:* Ethiopian Orthodox Church, Christology, Miaphysitism, Tewahedo, deification, Virgin Mary, akal, baharēy, dogmatics, tradition.

*p. 85*

*Hennadii Khrystokin*

### **THE ORTHODOX THEOLOGY OF MODERNITY: PROBLEM STATEMENT AND PROSPECTIVE TASKS**

Department of International Communications and Strategic Studies Kiev Aviation Institute In the article, the problem of bringing Orthodoxy to the present day has been investigated. The concept of theology of reality is proposed – a theological approach to comprehend the specifics, main trends, problems and trends of the daily world. The concept of theology of contingency is a set of methods and approaches that allow one to assess contingency through the means of Orthodox theology and identify its religious potential for actualization Orthodox mission. Orthodoxy has two approaches to reality: critical and constructive. As the first one closes himself to the light and condemns his innovations, the other, presenting documents to the Ecumenical Patriarchate, develops an open approach to the present as a space for the mission of the Church. This approach will require further refinement and detail. Analysis of the current situation reveals that the mission of the Church takes place in the hours of a new geopolitical situation, in the middle of which Ukraine has become. In the wider world, humanity is living in a global media reality of a post-secular world, as the turn to religion coincides with the ever-increasing awareness of virtual technologies and piece intelligence. The development of the world will soon change the socio-political and cultural reality of the world, as it affects the life of the Church. It is time to create a full-fledged Orthodox social doctrine in which the Church promotes understanding of the global problems of mankind. The Church is called upon to convey to the world a thoughtful position in response to the demands of information technology civilization and environmental problems; formation of political nations and social justice; multipolar world and fierce aggression; the conflict between liberal and authoritarian regimes; economical development and inequality; problems of scientific and technological development and mass digitalization will arise; Virtualization of auxiliary containers and the revolution of piece intelligence. On the hour there is a religious assessment of new problems and issues related to the future of humanity. Without an emphasis on the most pressing problems, it is possible to switch the Ukrainian Church from an emphasis on conflicts of jurisdiction to internal

changes. The prospect of further research is important in analyzing the potential of such changes and the importance of modernizing Ukrainian Orthodoxy.

*Key words:* modern theology, reform of Orthodoxy, renewal, tradition, traditionalism, postsecularity.

**p. 105**

*Eirini Artemi*

### **THE THEOLOGICAL COMPONENTS OF THE ORTHODOX ETHOS**

Morality according to orthodox theology and the teaching of the Fathers is the result of the cooperation of the grace of the Uncreated God and the free will and choice of man. So we are talking about the morality that comes after God's personal relationship with man and not from some philosophy. The latter has the possibility of freely choosing the divine plan for the salvation of the human race by accepting the salvation in Christ, following the path shown to him by our incarnate Lord Jesus Christ himself. The attitude of the orthodox Christian towards the knowledge and experience of the truth of Christ is achieved only if the believer follows the teaching of Christ, as He taught it, the Apostles preached it and the Church preserved it. The Orthodox ethos is achieved when the Christian applies the words of the Apostle Paul who exhorts us to completely change both our way of thinking and that of our experience. In simple words, we must put off the old man and put on the new man, the man in Christ: *"But now you yourselves are to put off all these: anger, wrath, malice, blasphemy, filthy language out of your mouth. Do not lie to one another, since you have put off the old man with his deeds, and have put on the new man who is renewed in knowledge according to the image of Him who created him"* (Col. 3:8-10). Generally, the Orthodox ethics is ascetical; it is not based on philosophy. It has no connection with philosophical ethics. It has nothing at all to do with that phenomenon. In Orthodoxy the worst human being can be cleansed and attain to illumination. Ascetic training can never be converted into ethics, because it is based on treating the whole human personality. Orthodox asceticism bears some resemblance to the method of contemporary psychiatry, but its approach and purpose are different. Through Orthodox ascetic teaching, which is derived from Orthodox dogma and means purification and illumination, man experiences dogma. Dogma becomes experience and man attains to glorification. Orthodox asceticism is a collaboration between the human being and the uncreated energy of God. To sum up, according to the Fathers, human beings are not categorized as "ethical" and "unethical"; "moral" and "immoral"; "pious" and "impious" according to anthropocentric and moralistic criteria. The Christians continually encounter the problem that there are many people with pious intentions, who either act piously, or speak about piety and ethics, and divide people into "good" and "bad".

*Key words:* Morality, ethic, Orthodox ethos, asceticism.

**p. 123**

*Anna Lill-Bezak*

### **ROYAL FOOLISHNESS IN THE PAGES OF THE OLD TESTAMENT: THE FOOLISHNESS OF LIFE**

The article aims to offer a deeper understanding of the concept of «foolishness for Christ's sake» by positioning it within a new and less explored context. For the first time, this concept is examined in relation to those who hold positions of power – specifically, monarchs and rulers. While «foolishness for Christ's sake» is often associated with individuals who humble themselves for religious reasons, the article suggests that it can also manifest in those who occupy the highest social and political positions. The article focuses on two key figures from the Old Testament, King David and Queen Esther, to illustrate how this phenomenon can occur in a monarchical setting. In analyzing the lives of these two figures, the article explains the nuances of «foolishness» as a temporary and often forced manifestation rather than a consistent, independent trait of holiness. It is argued that this «foolishness» is not an intentional display of weakness or stupidity but rather a necessary act of obedience to God's will under specific circumstances. These moments of «foolishness» can be brief, occurring during critical moments of decision-making, or they can extend over a longer period, depending on the nature of the divine calling and the individual's role in fulfilling God's greater purpose. In this way, «foolishness» for Christ is seen as an expression of surrender to divine authority, even when it contradicts worldly expectations of wisdom and power. To substantiate the theological and spiritual significance of this «foolishness,» the author embarks on a detailed exegesis (interpretation and analysis) of specific biblical passages from the Books of Kings (1st and 2nd), which recount the reigns of David and other kings of Israel. The analysis extends to related texts in Psalms 34 (33), 56 (55), 24 (23), and 68 (67), and the Book of Esther, which contains the story of Queen Esther's courageous and «foolish» intervention to save the Jewish people. These biblical passages help to demonstrate the various ways in which the divine will can compel rulers and leaders to take actions that may appear foolish or irrational from a worldly perspective but are part of God's greater plan. The article emphasizes that «foolishness for Christ's sake» in these contexts is not a critique of monarchical power or leadership. Instead, it reveals how God uses individuals in power to fulfill His purposes, even when their actions seem to defy conventional wisdom. The author suggests that this type of «foolishness» is a paradox – it is a sign of humility, obedience, and spiritual maturity, even when it appears to contradict human logic or reason. In addition to exploring «foolishness,» the article also addresses the necessity of legalism within the framework of Old Testament law. The author uses the same biblical passages from the Books of Kings, Psalms, and Esther to explore the role of legalism in the spiritual lives of individuals and rulers. Legalism, in this context, refers to the strict adherence to religious laws and codes, which were believed to guide not only personal conduct but also political and royal decision-making. By examining the texts, the article explores how rulers and leaders were often bound by legal requirements, which sometimes necessitated actions that seemed to defy common sense or worldly power structures but were essential for the fulfillment of God's law and divine order. The article draws attention to the inherent tension between divine «foolishness» and legalistic

righteousness. While legalism emphasizes adherence to external rules and moral codes, «foolishness for Christ's sake» points to the internal, spiritual surrender to God's will, which can transcend human laws and regulations. This contrast helps to shed light on the complex relationship between law, power, and divine purpose in the biblical tradition. Furthermore, the article stresses that the concept of «foolishness for Christ's sake» does not negate the importance of wisdom or knowledge. Instead, it presents a different kind of wisdom – one that is rooted in obedience to God, which may at times look like foolishness to the world. The article thus provides a nuanced understanding of the relationship between divine wisdom, earthly power, and the roles of rulers and leaders in the biblical narrative. Finally, the article concludes by reflecting on the broader implications of this concept for understanding leadership, obedience, and faith in contemporary contexts. By examining how «foolishness for Christ's sake» operated in biblical times, the author encourages readers to consider how similar forms of spiritual obedience and surrender might manifest in today's world, especially for those in positions of power and influence.

*Key words:* foolishness, monarchy, Old Testament election, violation of regulations, King David, Ark of the Covenant, Psalms, royal holiness, Queen Esther, Mordecai, proto-propaganda, Purim.

*p. 135*

*Theodore Rocas*

#### **FUNERARY CUSTOMS IN ANCIENT BIBLICAL ISRAEL AND THE IMPORTANCE OF TOMB OWNERSHIP DURING THE PATRIARCHAL ERA**

The burial of the deceased, in all the peoples of the Ancient Near East, and especially in ancient biblical Israel, served as a confirmation that life continues after death and that, through burial, the peace of the deceased in eternity is ensured. For this reason, the violation of a tomb was considered sacrilegious and disrespectful, as it disturbed the tranquility of the soul of the deceased. To remain unburied was regarded as atrocious and dishonorable, as it was believed that the soul of the person would remain trapped between two worlds and could not pass into the realm of the dead to find the much-desired peace and serenity. In contrast, burial was considered a special honor for the deceased and for their relatives who took care of the funeral rites. The tomb of the deceased was a significant element according to the beliefs of ancient peoples, and particularly of ancient Israel. The purchase of a tomb in Palestine during the period of the Patriarchs of ancient Israel demonstrates both the necessity of ensuring a dignified burial and the transition of the deceased into eternity, as well as securing the possession and ownership of the land through purchase. Despite the certainty of purchasing and owning the land, the Israelite knows that he is a temporary sojourner on this land and a steward of it, as the absolute and sole owner of the entire earth is God Himself. A characteristic example is the purchase of the Cave of Machpelah by Abraham, in order to bury his wife and, subsequently,

for himself and his descendants to be buried there, as described in the Book of Genesis. During the process of purchasing the cave, the Hittites offered to give it to Abraham as a gift, but he refused to avoid any future claims or transactions and to ensure that the place would become his property, thereby securing his descendants' rights to that land. The purchase of the cave and the possession of this specific portion of land serves as proof to Abraham and his descendants that God's promises to the Patriarch Abraham regarding the Promised Land were beginning to be fulfilled.

*Key words:* tomb, burial customs, violation, eternity, ownership of land, Abraham, cave.

*p. 161*

*Archpriest Vladyslav Fulmes*

### **PROSOPOGRAPHIC PORTRAIT OF ARCHPRIEST OLEKSANDR SEMENOVYCH (1896–1957)**

In the history of science, biographical research remains to be important. Nowadays, the growth of the number of scientific studies devoted to the research on personalities is observed. Researchers, using modern approaches and extensive methodological tools, have revived the names of many public, cultural and ecclesiastical figures once consigned to oblivion. The historical past of the Ukrainian diaspora and the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church in Western Europe, in particular in post-war Germany, despite the individual works of scientists, is poorly researched. The figure of Archpriest Oleksandr Semenovych (1896–1957) also remained without appropriate attention from the scholars. In this article, based on the sources, an attempt is made to reconstruct fragments of the biography of Archpriest Oleksandr Semenovych, an outstanding priest of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church in the Diaspora. He began his priestly service in Volyn, but in 1944 he emigrated to Germany, where he actively joined the activities of the UAOC, which was organized here after the end of the war in all communities-camps of Ukrainian emigrants. The creation of a complex study dedicated to the service and activities of Archpriest Oleksandr Semenovych required the involvement of relevant historical sources. For the first time, the author used and introduced into scientific circulation documents of personal origin from the personal file of Oleksandr Semenovych, which provide an opportunity to comprehensively research the biography and his activities, especially in the period before emigration. In addition, the research was supplemented with documents and materials from the Ukrainian Historical and Educational Center of New Jersey (New Jersey, USA) and the Volyn Local History Museum. A particularly valuable complex source is the church-religious journal «Native Church». The analysis of archival documents, which are introduced into scientific circulation for the first time, make it possible to compile a prosopographic portrait of Archpriest Oleksandr Semenovych in as much detail as possible and to note his role in the life of the Ukrainian diaspora community.

*Key words:* Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, archpriest, Oleksandr Semenovych, emigration, diaspora.

**p. 168**

*Archpriest Mykola Tsap*

**METROPOLITAN OF LUTSK AND VOLYN  
IOAN (BODNARCHUK):  
FIRST HIERARCH OF THE UAOC,  
FIGHTER FOR UKRAINE,  
FOUNDER OF THE ORTHODOX CHURCH OF UKRAINE  
(to the 30th anniversary of his death)**

An important event on the path to the formation of the modern Ukrainian Church was the proclamation of Autocephaly in 1989 by First Hierarch Ioan (Bodnarchuk). The Ukrainian people and their Church took three decades to recognize this Autocephaly in world Orthodoxy. The result of this historical path was the receipt of the Tomos on Autocephaly for the Ukrainian Local Church from the Ecumenical Patriarch on January 6, 2019, which summed up the thousand-year path of Ukrainian Orthodoxy to independence. In November 2024, it will be 30 years since the tragic death in a car accident of Metropolitan Ioan (Bodnarchuk), the head of the Lutsk-Volyn Eparchy of the Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate, Archpastor, who initiated the Third Revival of the National Orthodox Church in Ukraine. The article highlights the main life milestones of Bishop Ioan: his origin, his persecution and exile, his acquisition of spiritual education, examines the period of his priestly ministry in the Ternopil and Lviv regions, in particular in Truskavets, shows his devoted service and advocacy of the interests of the Orthodox Church, and mentions his episcopal ministry in the Zhytomyr region. Much attention is paid to the period of the early 1990s, when Bishop Ioan led the national-church movement to restore the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church: the formation of its own hierarchy, the preparation and holding of the All-Ukrainian Orthodox Local Council on June 5-6, 1990, at which, for the first time in the history of Ukraine, its own Patriarch was elected. Considerable attention is paid in the study to his archpastoral service in the Lutsk-Volyn eparchy, since at that time there was a strong inter-confessional confrontation in Volyn, and the trial around the Holy Trinity Cathedral in Lutsk was ongoing. This article, based on mainly preserved diocesan sources, the personal file of the pastor, as well as periodicals of that time, provides information about the figure of the Orthodox hierarch Metropolitan Ioan (Bodnarchuk), who worked hard for Ukraine and became the founder of its Church.

*Key words:* Metropolitan Ioan (Bodnarchuk), UAOC, UOC-KP, Volyn Eparchy, priest, parish.

**p. 188**

*Archpriest Mykola Tsapyuk*

**THE LUTSK CHURCH CONGRESS OF 1927 AND ITS CONTRIBUTION TO THE UKRAINIZATION OF DIVINE SERVICES AND THE DEMOCRATIZATION OF THE DIOCESAN ADMINISTRATION**

The article is devoted to the pivotal event of the church life of Orthodox Volyn in the interwar period – the Lutsk Church Congress of 1927. An attempt is made to analyze the prerequisites for convening the meeting, the course of work and the scale of the decisions made, which directly influenced the further institutional development of the Orthodox Church in Poland. The interwar period of the 20th century was rich in initiatives in the diocesan governance of Volyn, when the Orthodox lands found themselves not only in new geopolitical conditions, as part of different states, but also church centers. In addition, the process of spiritual and national identification of Ukrainians changed the picture of church life. All these factors influenced the forms and efficiency of the work of diocesan authorities. Studies of the Ukrainization and democratization of diocesan administration bodies in the interwar period of the 20th century on the example of the Orthodox Volyn Diocese have not yet had their author. Until now, church historians have limited themselves to other topics, and the issues of the historical development of church administration bodies have been considered in passing. This topic not only provides a historical retrospective and answers to questions about the current state, but also provides positive experience of changes, indicates the prospects for reforms taking into account tradition. The article, using the example of the Lutsk Church Congress, explores the historical development of church administration; the evolution of diocesan administration bodies; determines the effectiveness of changes in the functions and work of diocesan administration; outlines Ukrainian traditions of church administration at the diocesan level, a return to ancient Ukrainian spiritual practices, services in the native language, and the activation of the religious and educational mission of the clergy.

*Key words:* Volyn Diocese, Ukrainian Orthodoxy, church congress, democratization of church life.

*p. 217*

*Viktor Petrushenko*

**PHILOSOPHY AS A MENTOR ON THE WAY TO THEOLOGY IN THE TREATISE OF S. BOETHIUS «CONSOLATION OF PHILOSOPHY»**

This study offers the author's version of the solution to the well-known riddle of S. Boethius' treatise «Consolation of Philosophy»: it is not clear why, at the eve of his execution, the author of the treatise does not demonstrate Christian piety and turns for consolation not to Christ, but to Philosophy. The article presents different versions of the answer to this question: from the opinion about the allegorical nature of the work to refusal for Boethius to belong to Christians. Based on a careful study of the stages through which

Philosophy takes a suffering philosopher, as well as the therapeutic means it uses and the results it achieves, the author of the article concludes that this whole process organically fits into the understanding of the role of philosophy in bringing to Christian piety and exquisite theology: this interpretation of the role of philosophy is supported by a reference to the works of authoritative representatives of early Christian patristics. However, Boethius, as it is demonstrated in the article, does not simply join such a position, but details it, using the ideas of late antique philosophy regarding the therapeutic role of philosophy for the soul, but in a different worldview and ideological context. In the opinion of the author of the article, the proposed reading of this treatise by Boethius is capable of enriching our ideas both about the relationship between theology and philosophy in early Christianity, and about the work of Boethius himself. The article uses the methods of textual analysis, comparative studies, and hermeneutics. The article is based on the analysis of numerous sources devoted to Boethius, both Ukrainian and, mostly, foreign ones. The author believes that the proposed reading version of Boethius' treatise «Consolation of Philosophy» is quite organically consistent with his other theological treatises.

*Key words:* philosophy, theology, passions, variability of fate, therapy of the soul, good, attributes of God, life with God.

*p. 231*

*Archpriest Andrii Malaniak*

#### **EUCHARISTIC RELATIONS BETWEEN ORTHODOX CHURCHES IN THE XXI CENTURY: CHALLENGES, CONFLICTS AND PROSPECTS FOR COOPERATION**

The article offers a comprehensive analysis of relations between Orthodox churches in modern conditions, with special emphasis on the problems that arise due to geopolitical, socio-cultural and religious differences. The main topic of the article is the study of conflicts, such as the issue of Eucharistic communication and canonical disputes between Local Orthodox Churches in the 21st century, which became decisive in the context of inter-church relations and revealed the influence of political factors on church life. Special attention is paid to the issues of Eucharistic relations between the Local Churches of the Balkans in their relationship with the Orthodox Church of Ukraine and the consequences of their influence on the relations between the Patriarchates of Constantinople and Moscow. The role of Pan-Orthodox councils and other formal meetings that contribute to the resolution of existing conflicts and promote the strengthening of Eucharistic unity through the joint solution of problems is also highlighted. Specific cases are considered, such as the issue of the autocephaly of the Macedonian Orthodox Church, which also affect the general state of Eucharistic relations. The article analyzes the influence of political events, cultural differences and canonical disputes on the state of unity of the Orthodox world. In the context of future initiatives, it is proposed to consider new ways of cooperation, in particular through increased dialogue and joint services, which can

unite Orthodox churches. The impact of globalization on Eucharistic relations is separately considered, emphasizing how transnational processes can affect church structures and identities. An important role in this process can be played by joint social and cultural projects that contribute to strengthening mutual understanding and cooperation between churches. This article opens important perspectives for understanding and overcoming challenges in the Orthodox world in the 21st century, suggesting ways to achieve greater unity through joint efforts and recognition of diversity.

*Key words:* eucharist, autocephaly, church politics, religious conflicts, ecumenism.

*p. 251*

**Відомості**  
*про авторів*

**сестра Ігнатія Гаврилик,**

доктор філософії в галузі богослов'я, доцент, заступник декана  
Філософсько-богословського факультету Українського Католицького Університету.  
*ihnatia@ucu.edu.ua* | ORCID: 0000-0002-8357-8021

**Головей Вікторія Юрївна,**

доктор філософських наук, професор кафедри культурології  
Волинського національного університету імені Лесі Українки / професор  
кафедри Священного Писання та Богослів'я  
Волинської православної богословської академії.  
*v\_golovey@ukr.net* | ORCID: 0000-0002-8224-5970

**Лілл-Безак Анна Володимирівна,**

магістр теології, філології та психології, аспірант, старший викладач  
Карпатського університету імені Августина Волошина.  
*anna.lillbezak@gmail.com* | ORCID: 0009-0006-8783-3276

**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

**Маланяк Андрій, протоієрей,**

магістр богослів'я.  
*andrii035@ukr.net* | ORCID: 0000-0002-8534-662X

**Петрушенко Віктор Леонтьович,**

доктор філософських наук, професор, професор за запрошенням,  
Львівська православна богословська академія.  
*vipetfil@gmail.com* | ORCID: 0000-0002-0848-9440

**Сміх Всеволод Михайлович,**

аспірант Київської православної богословської академії.  
*vsevolod757@gmail.com* | ORCID: 0000-0002-0418-659X

**Фульмес Владислав, протоієрей,**

доктор філософії, доцент кафедри Гуманітарних та Практичних дисциплін  
Волинської православної богословської академії,  
проректор з наукової роботи ВПБА.  
*prot.v.fulmes@vpba.edu.ua* | 0000-0003-1263-9808

**Хорошко Олександр, протоієрей,**

кандидат богословських наук, доцент, завідувач кафедри Гуманітарних та Практичних дисциплін Волинської православної богословської академії.  
*priest.a.khoroshko@vpba.edu.ua | ORCID: 0000-0003-1341-1557*

**Христокін Геннадій Володимирович,**

доктор філософських наук, професор, професор кафедри міжнародних відносин та стратегічних студій Київського авіаційного інституту.  
*xristokingena@gmail.com / ORCID: 0000-0002-2663-3055*

**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*

**Цап'юк Миколай, протоієрей,**

кандидат богословських наук, доцент кафедри Священного Писання і Богослів'я Волинської православної богословської академії.  
*prot.m.tsapiuk@vpba.edu.ua | ORCID: 0000-0002-7658-4730*

**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*

**Rocas Theodore,**

Master of theology, Candidate of PhD in Theology National and Kapodostrian University of Athens (Athens, Greece).  
*teorokas@yahoo.gr*



**Information**  
*about* **authors**

***Sister Ihnatia Havrylyk,***

PhD, Associate Professor, Vice Dean of the Faculty of Philosophy and Theology  
Ukrainian Catholic University.

*ihnatia@ucu.edu.ua* | ORCID: 0000-0002-8357-8021

***Viktoria Golovei,***

Doctor of Philosophical Sciences, Professor of Department of Cultural Studies of Lesya  
Ukrainka Volyn National University / Professor of the Department of Holy Scripture  
and Theology of the Volyn Orthodox Theological Academy.

*v\_golovey@ukr.net* | ORCID: 0000-0002-8224-5970

***Anna Lill-Bezak,***

Master of Theology, Philology and Psychology, Graduate student,  
Senior lecturer of the Carpathian University named after Augustine Voloshin.

*anna.lillbezak@gmail.com* | ORCID: 0009-0006-8783-3276

***Archpriest Vasyl Lozovytskyi,***

PhD, Associate Professor, Head of the Department of Holy Scripture and Theology  
of the Volyn Orthodox Theological Academy.

*prot.v.lozovytski@vpba.edu.ua* | ORCID: 0000-0001-5645-4309

***Archpriest Andrii Malaniak,***

Master of Theology

*andrii035@ukr.net* | ORCID: 0000-0002-8534-662X

***Viktor Petrushenko,***

Doctor of Philosophy, Professor, Invited Professor,  
Lviv Orthodox Theological Academy.

*vipetfil@gmail.com* | ORCID: 0000-0002-0848-9440

***Vsevolod Smikh,***

Postgraduate student at the Kyiv Orthodox Theological Academy.

*vsevolod757@gmail.com* | ORCID: 0000-0002-0418-659X

***Archpriest Vladyslav Fulmes,***

PhD, Associate Professor of the Department of Humanities and Practical Disciplines of  
the Volyn Orthodox Theological Academy, Vice-rector for Scientific Work of

Volyn Orthodox Theological Academy.  
*prot.v.fulmes@vpba.edu.ua* | 0000-0003-1263-9808

***Archpriest Oleksandr Khoroshko,***

PhD, Associate Professor, Head of the Department of Humanities and Practical Disciplines of the Volyn Orthodox Theological Academy.  
*priest.a.khoroshko@vpba.edu.ua* | ORCID: 0000-0003-1341-1557

***Hennadii Khrystokin,***

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Professor at the Department of International Relations and Strategic Studies of the Kyiv Aviation Institute.  
*xristokingena@gmail.com* / ORCID: 0000-0002-2663-3055

***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 Mykola Tsapyuk,***

PhD, Associate Professor of the Department of Sacred Scripture and Theology of Volyn Orthodox Theological Academy.  
*prot.m.tsapyuk@vpba.edu.ua* | ORCID: 0000-0002-7658-4730

***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

***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, 2024. №12. 288 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.