

# ВОЛИНСЬКИЙ БЛАГОВІСНИК





VB

VOLYNKYI  
BLAHOVISNYK



# ВОЛИНСЬКИЙ БЛАГОВІСНИК

---

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

№13



ΕΙΚΩΝ

---

Луцьк • 2025

УДК 27  
ББК 86.372

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

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

*Члени редакційної колегії:*

Христокін Геннадій Володимирович, д. ф. н., проф.; Єленський  
Віктор Євгенович, д. ф. н., проф.; Кралюк Петро Михайлович,  
д. ф. н., проф.; metropolitan Grigorios D. Papathomas, PhD, prof.;  
Pantelis Kalaitzidis Dr., prof.; Gayle E. Woloschak, Dr. Sci., prof.;  
Zdzisław Kieliszek, PhD; прот. Володимир Вакін, к. б. н., доц.; прот.  
Владислав Фульмес, д. ф., доц.; прот. Василь Лозовицький, к. б.  
н., доц.; прот. Віталій Клос, д. б. н., проф.; Филипович Людмила  
Олександрівна, д. ф. н., проф.; Смирнов Андрій Іванович, д. іст. н.,  
доц.; Eirini Artemi, PhD; Pablo Argárate, Dr. Sci., prof.

*Рецензенти:*

прот. Олександр Хорошко, к. б. н., доц.; прот. Миколай Цап'юк,  
к. б. н., доц.; прот. Андрій Дудченко, 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.; Головей  
Вікторія Юріївна, 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.; Katarzyna Jakubowska-Krawczyk,  
PhD; Valeri Polkovsky, PhD; Serge Cipko, PhD.

Рекомендовано до друку вченою радою Волинської православної богословської академії  
(протокол №5 від 27.11.2025)

Ідентифікатор медіа: R30-06034, згідно з рішенням Національної ради України з питань телебачення і  
радіомовлення від 10.04.2025 № 739.

ROR: <https://ror.org/01qbwqw52>

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, 2025

© Автори статей, 2025

# 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. 13



EIKΩN

---

Lutsk · 2025

**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.; metropolitan Grigorios D. Papatomas, PhD, prof.; Pantelis Kalaitzidis Dr., prof.; Gayle E. Woloschak, Dr. Sci., prof.; Zdzislaw Kieliszek, PhD; archpriest Volodymyr Vakin, PhD, as. prof.; 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.; Eirini Artemi, PhD; Pablo Argárate Dr. Sci., prof.

*Reviewers:* archpriest Oleksandr Khoroshko, PhD, as. prof.; archpriest Mykola Tsapyuk, PhD, as. prof.; Archpriest Andriy Dudchenko PhD, as. prof.; Prelovska Iryna, Dr. Sci., prof.; Borshcheych Volodymyr, Dr. Sci., prof.; Khromets Vitalii, 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.; Katarzyna Jakubowska-Krawczyk, PhD. Valeri Polkovsky, PhD. Serge Cipko, PhD.

Recommended for printing Academic Council of the Volyn Orthodox Theological Academy  
(*protocol No 5 of 27.11.2025*)

Media Identifier: R30-06034, in accordance with Decision of the National Council of Ukraine on Television and Radio Broadcasting No. 739 dated April 10, 2025.

ROR: <https://ror.org/01qbwqw52>

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, 2025

© Authors of articles, 2025

**3MICT**

## БОГОСЛІВ'Я

*Юрій Гулаєвич*

Роздуми Отців Церкви про природу і довкілля:  
духовні міркування для сучасного світу 17

*протоієрей Петро Лопатинський*

Онтологія спілкування: еклезіологічно-наукові засади  
розуміння Церкви як особистісної спільноти 29

*протоієрей Олександр Хорошко*

Арій та розвиток концепції логосу: вплив аріанської  
полеміки на розкриття тріадологічного догмату 47

*священник Андрій Хромяк*

Дефініція екологічної свідомості у Старому Завіті:  
богословська інтерпретація дбайливого ставлення  
до творіння 73

## БІБЛЕЇСТИКА

*Theodore Rokas*

The Wise and Virtuous Woman in the Proverbs of Solomon,  
as Delight and Joy to the Inner World of the Man 89

## ЦЕРКОВНЕ ПРАВО

*протоієрей Володимир Вакін*

Українська канонічна спадщина: Собор в Новоградку  
в 1415 році та самопроголошення Київсько-Литовської  
митрополії 101

## ІСТОРІЯ

*Василь Генсьорський*

Феодосій Георгійович Спаський (1897–1979 рр.): нарис до  
просопографічного портрета українського богослова  
та літургіста 119

*Михайло Кучинко*

- Виникнення та основні етапи розвитку єврейської держави  
Гасмонеїв 143

*протоієрей Микола Цап*

- Постаті на релігійній мапі Волині. Протоієрей Євлогій  
Шиприкевич — уродженець Маневиччини 153

*єпископ Антоній Фірлей*

- Проповідь довжиною в десятиліття: 189 бесід єпископа  
Іринія (Фальковського) про вічні кари — жанр, композиція,  
полеміка 169

**РЕЛІГІЄЗНАВСТВО ТА ФІЛОСОФІЯ***Eirini Artemi*

- The Cooperation of History and Philosophy  
in the Development of Human Civilisation 185

*Вікторія Головей*

- Протестантське іконоборство в епоху Ренесансу:  
філософсько-теологічне підґрунтя 197

*Віктор Петрушенко*

- Серевин Боецій про коректні визначення атрибутів Бога  
у теології 213

*диякон Всеволод Сміх*

- Характеристика поглядів Джордано Бруно та причини  
його засудження інквізицією (на матеріалах судового  
процесу над Джордано Бруно) 235

**ЛІТУРГІКА***Петро Сабат*

- Історія виникнення та формування церковного  
благословення для подружжя, що прожило разом багато  
років без прийняття святого Таїнства Подружжя у Церквах  
Володимирового хрещення (1873–2023) 249

## ЦЕРКОВНЕ МИСТЕЦТВО

*Марія Чікарькова*

- Символіка хрещатого німбу Ісуса Христа в українській іконі  
(візантійський канон та його модифікації) 279

## ЦЕРКВА ТА СУСПІЛЬСТВО

*Любомир Слонець*

- Богословсько-практичні стратегії зміцнення ментального  
здоров'я українського суспільства у военний  
період 2014–2024 рр. 293

*Назарій Николин*

- Сакральний героїзм у православній проповіді воєнного часу:  
богословська типологія та образи 311

## РЕЦЕНЗІЇ

*протоієрей Віктор Пушко*

- Образ рівноапостольного князя Володимира Великого  
в билинах київського циклу. Рецензія на книгу  
«Златоплуг: епос України-Русі» 333

# CONTENT

## THEOLOGY

*Yurii Hulaievych*

- Reflections of the Church Fathers on Nature  
and the Environment: Spiritual Considerations  
for the Modern World 26

*Archpriest Petro Lopatynsky*

- Ontology of Communication: Ecclesiological and Scientific  
Foundations for Understanding the Church as a Personal  
Community 45

*Archpriest Oleksandr Khoroshko*

- Arius and the Development of the Logos Concept:  
the Influence of the Arian Controversy on the Unfolding  
of the Trinitarian Dogma 71

*priest Andrii Khromiak*

- Definition of Ecological Consciousness  
in the Old Testament: a Theological Interpretation  
of Caring for Creation 87

## BIBLICAL STUDIES

*Theodore Rokas*

- The Wise and Virtuous Woman in the Proverbs of Solomon,  
as Delight and Joy to the Inner World of the Man 89

## CHURCH LAW

*Archpriest Volodymyr Vakin*

- Ukrainian Canonical Heritage: The Council in Novogradok  
in 1415 and the Self-Proclamation of the Kyiv-Lithuanian  
Metropolis 117

## HISTORY

*Vasyl Hensorskyi*

- Feodosiy Georgiyovych Spaskyy (1897–1979):  
An Essay on the Prosopographic Portrait  
of a Ukrainian Theologian and Liturgist 141

*Mykhailo Kuchinko*

- The Emergence and Main Stages of Development  
of the Jewish  
State of the Hasmoneans 152

*Archpriest Mykola Tsap*

- Figures on the Religious Map of Volyn. Archpriest Yevlogiy  
Shyprykevych is a Native of Manevychyna 166

*Bishop Anthony Firlei*

- A Sermon Lasting a Decade: 189 Conversations  
of Bishop Ireneus (Falkovsky) on Eternal Punishments —  
Genre, Composition, Polemic 183

## RELIGIOUS STUDIES AND PHILOSOPHY

*Eirini Artemi*

- The Cooperation of History and Philosophy  
in the Development of Human Civilisation 185

*Viktoria Golovei*

- Protestant Iconoclasm in the Renaissance Era:  
Philosophical and Theological Foundations 210

*Victor Petrushenko*

- S. Boethius about the Correct Definitions  
of the Attributes God in Theology 234

*deacon Vsevolod Smikh*

- Characteristics of Giordano Bruno's Views and the Reasons  
for his Conviction by the Inquisition (Based on the Materials  
of the Trial of Giordano Bruno) 246

## LITURGICAL STUDIES

*Petro Sabat*

- History of the Origin and Formation  
of the Church Blessing for Couples who have Lived Together  
for Many Years without Receiving the Sacrament  
of Matrimony in the Churches of st. Volodymyr's Baptism 277

## CHURCH ART

*Mariia Chikarkova*

- Symbolism of the Cross Nimbus of Jesus Christ in Ukrainian  
Iconography (Byzantine Canon and its Modifications) 291

## CHURCH AND SOCIETY

*Lyubomyr Slonets*

- Theological and Practical Strategies for Strengthening  
the Mental Health of Ukrainian Society During  
the War Period 2014–2024 308

*Nazarii Nykolyn*

- Sacred Heroism in Orthodox Sermons of Wartime:  
Theological Typology and Images 330

## REVIEWS

*Archpriest Viktor Pushko*

- The Image of Prince Volodymyr the Great in the Epics  
of the Kyiv Cycle. Review of the Book «Zlatoplug: The Epic  
of Ukraine-Rus». 335

# **Роздуми Отців Церкви про природу і довкілля: духовні міркування для сучасного світу**

**Юрій Гулаєвич**

*аспірант Київської православної богословської академії.*

ORCID: [orcid.org/0009-0007-4592-2964](https://orcid.org/0009-0007-4592-2964) | [yuriigulaevich@gmail.com](mailto:yuriigulaevich@gmail.com)

DOI: <http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2025-13-166>

*У цій статті проаналізовано важливість етичного використання прогресу в науці, технологіях і економіці з метою збереження навколишнього середовища. Зокрема, Православна Церква України наголошує на необхідності зміни світогляду людства для сприяння культурним трансформаціям, які забезпечать розвиток технологій для зцілення, а не руйнування. Було окреслено питання гріховності екологічно-деструктивних дій та заклик Вселенського Патріарха Варфоломія до молитви і покаяння за шкоду, завдану Божому творінню. Також висвітлено православний погляд на світ як на дар Божої любові, природу як відображення Божої мудрості та красу, що вчить вірних бачити велич у простоті. Наголошено про важливість гармонії між людиною і природою, прояву милосердя до всього живого та дотримання екологічної етики. Стаття підкреслює, що справжня проблема екологічної кризи є духовною, і закликає до формування екологічного світогляду християн для відновлення людської природи та навколишнього середовища через Божу премудрість і любов. Аналіз міркувань про природу та довкілля, висловлених у працях Отців Церкви, підтверджує невід'ємність збереження природи та любові до всього живого для духовного життя християн. Це відображає Божий порядок і гармонію у світі. Християни мають обов'язок відповідально ставитися до навколишнього середовища, проявляючи милосердя, повагу та співчуття до творіння Божого, і передавати його наступним поколінням у непошкодженому вигляді. Такий підхід сприяє встановленню гармонії між людиною та природою, що є важливим аспектом духовного розвитку і вико-*

нання Божого завдання. Подальше вивчення екологічного богослів'я є важливим для розуміння відповідей на виклики сьогодення. Зрозумівши значущість і практичність слів Отців Церкви для сучасного екологічного богослів'я, можна сформувати екологічну свідомість особистості, яка замінює споживання — жертвоністю, жадібність — щедрістю, марнотратство — аскетизмом. Така трансформація становить спосіб любові та поступовий відхід від егоїзму до потреб інших: природи та людини.

**Ключові слова:** природа, довкілля, екологія, екологічне богослів'я, Отці Церкви.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Несумнівне виконання заповіді Бога господарювати на землі і піклуватися про всіх живих істот, що була дана Адаму (Бут. 1:26-28), набула спотвореності та споживацького ставлення, що привело нашу планету на межу екологічної катастрофи, знищило частину флори і фауни та поставило перед людством питання виживання. Коли екологічні проблеми стають усе більше очевидними, важливо звернути увагу на духовні аспекти взаємодії людини та природи. Традиція Святих Отців Церкви надає глибокого розуміння ролі людини в збереженні та захисті навколишнього середовища. Дослідження цих міркувань у контексті сучасного світу допомагає знайти моральні та етичні основи для дій, спрямованих на збереження довкілля. Це надає можливість інтеграції духовних цінностей у сучасну екологічну етику, що є актуальним та необхідним для розв'язання глобальних екологічних викликів.

**Аналіз досліджень.** Екологічне богослів'я відносно недавно стало предметом богословського осмислення в Україні. Патріарх Варфоломій відіграв ключову роль у формуванні екологічного богослів'я в Східному християнстві, закликаючи до відповідальності за збереження Божого творіння. Він є відомим також як «зелений патріарх» за його активну позицію щодо захисту навколишнього середовища та підвищення екологічної обізнаності серед православних християн. Його попередник, Вселенський Патріарх Димитрій, встановив перший день вересня як день молитви про захист і збереження Божого творіння для всіх православних християн. У 2015 році Папа Римський Франциск приєднався до цього православного свята, проголосивши 1 вересня Всесвітнім днем молитви для всього Західного християнства.

**Мета і завдання дослідження.** Метою цієї статті є аналіз міркувань Святих Отців про природу і довкілля, визначення їхньої значущості та можливості застосування для сучасного екологічного богослів'я. Також стаття має на меті привернути увагу до проблем довкілля в Україні та всьому світі;

показати, як духовна спадщина може бути використана для формування екологічної свідомості та практик у сучасному суспільстві.

**Виклад основного матеріалу.** Земля — Боже Творіння, і воно має бути збережене людиною і передане наступним поколінням неушкодженим. Про це знають усі християни. Церква, розглядаючи світ і людину в широкому контексті, наголошує на важливості як зовнішнього стану довкілля, так і внутрішнього стану людини, де обидва аспекти взаємопов'язані. Людина розчиняється в природі, а не покликана її перетворювати.

Церква схвально дивиться на прогрес у науці, технологіях та економіці, проте наголошує на необхідності їхнього етичного використання та зміни світогляду людства. Передусім, важливі зміни у світогляді, які приводять до культурних трансформацій у всіх сферах життя, сприяють розвитку технологій для зцілення, а не знищення. Ці принципи відповідають Божественному завданню, покладеному на людство стосовно творіння. Тому, як зазначає Предстоятель Православної Церкви України (УПЦ) Митрополит Епіфаній, зловживання щодо Божого творіння, його нищівна експлуатація і забруднення є, безперечно, гріхом проти Творця<sup>1</sup>.

Екологія — наука відносно нова. Сучасних рис спеціалізованої наукової галузі вона набула впродовж двох останніх десятиріч. Говорячи про екологію, передусім, належить звернути увагу на термінологію слова. Термін походить з грецької мови, а саме поняття «oikos» — середовище, житло, дім та «logia» — наука, вчення.

У науковому значенні, як зазначає о. Петро Балог, — це «біологічна дисципліна, яка займається закономірностями взаємовідносин живих істот з довкіллям». Екологія також досліджує, як функціонують популяції, різні види і біосфера в цілому. Інакше кажучи, це біологічна наука, яка вивчає живі організми, їхнє функціонування та взаємодію. Як наукову дисципліну цей термін вперше запропонував німецький біолог Ернст Геккель у другій половині XIX століття<sup>2</sup>.

У сучасному розумінні до екології відносимо збереження чистоти довкілля, запобігання забрудненню, а також використання «чистих» технологій, продуктів і відходів. Для цього, особливо останнім часом, ухвалюються відповідні закони, створюються природоохоронні зони, розробляються без-

<sup>1</sup> Послання до Дня молитви за довкілля Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія. Православна Церква України. URL: <https://www.pomisna.info/uk/epistle-post/poslannya-do-dnya-molytvy-za-dovkillya-blazhennijshogo-mytropolityta-kyuyivskogo-i-vsiyeyi-ukrayiny-epifaniya/>

<sup>2</sup> Петро Балог, свящ. Про екологію і Церкву. URL: [https://risu.ua/pro-ekologiyu-i-cerkvu\\_n108318](https://risu.ua/pro-ekologiyu-i-cerkvu_n108318)

відходні або з мінімальними відходами виробництва, впроваджується екологічно чиста техніка, утилізація та сортування сміття тощо.

Розглядаючи християнсько-богословське розуміння екології, автор подає термін «екобогослов'я», як систему знань та практик, побудовану і розвинуту на основі Святого Писання та Передання Христової Церкви з урахуванням сучасних наукових досліджень, які дозволяють вивчити екологічну проблему, поставити їй відповідний діагноз та знайти її вирішення<sup>3</sup>.

Перший релігійний лідер, який проголосив гріховність екологічно-деструктивних дій, Вселенський Патріарх Варфоломій (Архондоніс), який постійно закликав молитися і покаятися за те, що завдали шкоди Божому творінню. Християни повинні бути носіями екологічної етики, яка нагадує світові, що ми не маємо права використовувати творіння для власної зручності. Це Божий дар любові до нас, і ми повинні відповісти на Його любов, захищаючи все, що в ньому є<sup>4</sup>.

З православної точки зору, як наголошує о. Іоан Хрисавгіс, справжньою природою Бога є любов, Бог створив світ з любові, а світ подібний до ікони — символу Бога-Творця, через яку вірні запрошуються до споглядання Бога<sup>5</sup>. Також, природа, як книга, що доступна для всіх, щоб кожна людина мала можливість читати та навчатися. Кожна рослина та тварина, кожний мікроорганізм розкриває там таємницю, вказує на гармонію, рівновагу, взаємозалежність та взаємодоповнюваність.

Так само, намагаючись уподібнитися Богові в любові та співчутті до всього живого, преподобний Ісаак Сирін ставить важливе запитання: «Що таке серце милуюче?» та, продовжуючи свою думку, дає відповідь на це запитання. Згадуючи про все творіння — людей, птахів, тварин, — та дивлячись на них, очі людини наповнюються сльозами від великого і сильного розчулення, що охоплює серце. Людина від великого терпіння радіє, милується серце її, і не може вона перенести або навіть чути чи бачити яку-небудь шкоду, ані найменшої туги, що переносить усе творіння. Тому, як зазначає

<sup>3</sup> Сергій Бережної, свящ. Екобогослов'я як складова частина християнського світогляду та відповідь на екологічну кризу сьогодення / Церква і Суспільство. Десять тез до календарної реформи. Інститут Церкви і Суспільства Київської Православної Богословської Академії, 2023. №1. С. 83.

<sup>4</sup> Bartholomew, Patriarch. Keynote address at the Santa Barbara symposium, CA, 8 November 1997. In: Chryssavgis J, editor. On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. New York: Fordham University Press, 2012. 99 p.

<sup>5</sup> Chryssavgis J. Introduction. In: Chryssavgis J, editor. On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. New York: Fordham University Press, 2012. Pp. 20-21.

преподобний Ісаак Сирін, така людина щогодинно зі сльозами приносить молитву за єство навіть плазунів, вона молиться з великим жалем<sup>6</sup>.

Преподобний Паїсій Святогорець, який у 70-ті рр. прямо закликав переглянути ставлення до довкілля, наголошує, що коли Господь приходять у наше серце, тоді людина починає ставитися до природи з більшою чутливістю та обережністю. Вона перестає шкодити навколишньому середовищу й більше не потребує захисту від нього, тоді людина, за вченням преподобного, намарно *«не зірве квітки, не топче кропиви, не наступає на мурах, не вигонить мух; вона поважає ламану гілочку, безплідне дерево, набридливу комашку, небезпечну тварину»*<sup>7</sup>.

Проявляючи повагу до страждань і слабкості творінь, молячись за них, людина сприяє їхньому благополуччю. Природа, у свою чергу, дякує нам за це, даруючи свої плоди та створюючи гармонію в нашому житті. Якщо ми зустрінемо хижака або отруйну змію, але проявимо любов, то вони, як продовжує старець Паїсій, *«нічого нам не заподіють, бо і вони тебе люблять»*<sup>8</sup>.

Ставши друзями для всього творіння, ми отримуємо у відповідь любов і довіру. Зрештою, наслідуючи апостола Павла, який, сповнений віри, не отримав ніякої шкоди від єхидної (Діян. 28:3-6), звірі стають доказом нашої віри, адже коли не маємо віри, тоді наше невір'я стане нашим руйнівником та ворогом.

Окрім безмежної насолоди та радості, яку людина отримує від споглядання створеного Богом світу, святитель Іоан Золотоустий визначає й необхідність доглядати за світом та охороняти його, бо рабське життя доставляло людині повну насолоду, приносячи і задоволення від споглядання краси раю, і приємність від куштування. Щоб людина не втратила моральні цінності через надмірне задоволення, Господь доручив їй працювати і доглядати за раєм: обробляти ґрунт, вирощувати рослини та захищати його від диких тварин, які могли б створити безлад і шкоду. Бо, праця служила чудовим засобом для розвитку фізичних та частково розумових здібностей людини.

Наш сучасник, преподобний Порфирій Кавсокалівіт, який разом із усією повнотою Церкви проповідує охорону святості особистості і всього творіння наголошує: *«Радійте від усього, що нас оточує. Усе нас навчає й веде до Бога. Усе, що довкола нас, — краплини любові Божої. І одухотворене, й нео-*

<sup>6</sup> Вселенський Патріарх Варфоломій. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі. Пер. з англ. Київ: «Дух і Літера», 2011. С. 194.

<sup>7</sup> Миколай Хатзініколау, митр. Афон — найвища точка на Землі. Київ: «Дух і Літера», 2017. С. 47.

<sup>8</sup> Там само. С. 47.

*духотворене: рослини, тварини, птахи, гори, море, схід сонця, зоряне небо. Це маленька любов, через яку ми досягаємо великої Любові — Христа»<sup>9</sup>.*

Преподобний Порфирій наводить приклад квітів, які мають свою особливу чарівність й своїми ароматами та своєю величчю розповідають про любов Божу, яка наповнює своїми ароматами та своєю красою грішників і праведників.

У продовження цієї думки, преподобний повчає, що природа — це заповітне Євангеліє. Та якщо хто не має внутрішньої благодаті, природа користі не дасть. Природа нас пробуджує, та не може повести до раю. Якщо не вражає гарна місцевість, маленький храм, щось красиве, то важливо не зупинятися на цьому, адже святий закликає всіх йти далі, *«прославляючи Бога за все прекрасне, щоб жити лише Прекрасним. Усе святе: і море, і купання, і їжа — усьому радійте! Усе нас збагачує, усе веде до великої Любові, усе веде до Христа»<sup>10</sup>.*

Про таких «духотворних» людей, що мають Духа Божого, преподобний Порфирій Кавсокалівіт пише, що така людина надзвичайно уважна, вона — суцільні очі, вона — суцільна проникливість. Ця людина відрізняється від інших тим, що вона все бачить, все чує та все відчуває, усі почуття в неї живі, адже живе вона Духом Божим. Проходячи деінде, відчуває, що все напоєне любов'ю, така людина, за словами автора, живе в усьому: у метеликах і бджілках, *«благодать діє так, щоб вона була уважна, щоб була в дружбі із природою»<sup>11</sup>.*

Святитель Василій Великий, говорячи про здатність знаходити велич у простоті та щоденному житті, звертає увагу на рослини — як садові, так і дикі, ті що живуть у воді чи на суші, з квітами чи безбарвні, й пропонує нам, спостерігаючи за ними, постійно дивуватися їхній красі та різноманітності: *«А ти, коли бачиш рослини садові чи дикі, що ростуть у воді чи на суші, приносять квіти чи не мають квіту, у малому пізнаючи велике, посилую невпинно свій подив, і зростає у любові до Творця»<sup>12</sup>.* Кожна деталь у світі є відображенням Божої величі та премудрості. Таким чином, навіть у малому ми можемо побачити велике і глибше пізнати Бога через його творіння.

Без сумніву, важливо наслідувати позитивні якості творіння, наприклад, святитель Василій Великий звертає нашу увагу на працьовитість та мудрість бджоли, *«яка, нікому не роблячи шкоди і не псуючи чужого плоду, утворює*

<sup>9</sup> Порфирій Кавсокалівіт, преп. Христос — це все! Пер. з грец. Ханья: Священна Патріарша і Ставропігійна обитель Живоносного Джерела-Христопігіс, 2024. С. 145.

<sup>10</sup> Там само. С. 147.

<sup>11</sup> Порфирій Кавсокалівіт, преп. Христос — це все! Пер. з грец. Ханья: Священна Патріарша і Ставропігійна обитель Живоносного Джерела-Христопігіс, 2024. С. 147.

<sup>12</sup> Василій Великий, свт. Творіння: Т. 1, кн. 1. Київ: УПЦ КП, 2010. С. 381.

стільник. Бо віск, очевидно, збирає вона з квітів, і мед у вигляді роси, розсіяну в квітах вологість, висмоктуючи ротом, впускає в стільникові чашки. Прекрасні й належні слова похвали віддаються бджолі в Притчах, де вона названа мудрою і діяльною, бо з такою працьовитістю збирає їжу»<sup>13</sup>, наслідуючи цей приклад, працюючи старанно, мудро і без шкоди для інших, людина отримує гармонійні стосунки з природою і людьми.

Святитель Кирило Єрусалимський наголошує на важливості взаємної відповідальності за створений Богом світ і підкреслює, що «увесь світ створений Богом заради блага всього та для збереження всіма»<sup>14</sup>. У свою чергу, людина та інші створіння мають обов'язок зберігати цей світ, виявити гідність свого покликання. Це розуміння включає турботу про природу та ближніх, підтримання гармонії в навколишньому середовищі та відповідальність за свої дії, щоб забезпечити добробут усіх живих істот і зберегти планету для майбутніх поколінь.

Тому важливо не ускладнювати життя, а жити в Божому Дусі, у Дусі Істини. Людина, яка має в собі Дух Божий, отримує мудрість, дивиться на все з любов'ю і турбується про все навколо. Божа премудрість допомагає людині розуміти світ і радіти всьому, що її оточує. Про що преподобний Порфирій Кавсокалівит підкреслює: «Усе, що стосується природи, дуже нам допомагає в духовному житті, коли все сповнене благодаті Божої. Я, відчуваючи гармонію природи, плачу. Чому маємо ускладнювати життя? Живімо в Дусі Божому, в Дусі Істини. Той, хто має Дух Божий, має Божу мудрість, і бачить усе з любов'ю Божою, і про все піклується. Премудрість Божа сприяє людині все пізнавати й усьому радіти»<sup>15</sup>.

Скрутне становище, з яким ми стикаємося, не в першу чергу екологічне, а фактично духовне: кінцева мета полягає в тому, щоб бачити все у Бозі, і Бога у всьому. Зокрема, як зазначає священник Сергій Бережної, екологічне богослів'я не лише ставить на обговорення питання екологічної кризи в православному контексті, але й формує екологічний світогляд православного християнина. Це сприяє пошуку рішень для розв'язання екологічних проблем і поступовому відновленню Божого творіння — як людської природи, так і навколишнього середовища<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Там само. С. 412.

<sup>14</sup> Вселенський Патріарх Варфоломій. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі. Пер. з англ. Київ: «Дух і Літера», 2011. 184 с.

<sup>15</sup> Порфирій Кавсокалівит, преп. Христос — це все! Пер. з грец. Ханья: Священна Патріарша і Ставропігійна обитель Живоносного Джерела-Христопігіс, 2024. 148 с.

<sup>16</sup> Сергій Бережної, свящ. Екобогослов'я як складова частина християнського світогляду та відповідь на екологічну кризу сьогодення / Церква і Суспільство. Десять тез до календарної реформи. Інститут Церкви і Суспільства Київської Православної Богословської Академії, 2023. №1. 85 с.

**Висновки.** Зробивши аналіз роздумів про природу та довкілля, висловлених у працях Отців Церкви, ми дійшли висновку, що збереження природи та любов до всього живого є невід'ємними складовими духовного життя кожного християнина. Це відображає Божий порядок і гармонію у світі. Християни мають обов'язок відповідально ставитися до навколишнього середовища, дбати про нього та передавати його наступним поколінням у непошкоженому вигляді, проявляючи при цьому милосердя, повагу та співчуття до всього творіння Божого. Цей підхід сприяє встановленню гармонії між людиною та природою, що є важливим аспектом духовного розвитку та виконання Божого завдання. Розуміючи значущість й практичність слів Отців Церкви для сучасного екологічного богослів'я, можемо сформуванню екологічну свідомість особистості, яка заміняє споживання — жертвність, жадібність — щедрість, марнотратство — аскетизмом. Ця трансформація становить спосіб любові та поступовий відхід від того, що «я хочу», до того, що потрібно «іншому»: природі та людині. Подальше вивчення екологічного богослів'я є важливим для розуміння екологічних проблем, ґрунтуючись на вченні Церкви, моральні та етичні принципи.

### Список джерел та 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. Bartholomew, Patriarch. Keynote address at the Santa Barbara symposium, CA, 8 November 1997. In: Chryssavgis J, editor. *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*. New York: Fordham University Press, 2012. Pp. 95–100.
3. Chryssavgis J. Introduction. In: Chryssavgis J, editor. *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*. New York: Fordham University Press, 2012. Pp. 1–22.
4. Василій Великий, свт. Творіння: Т. 1, кн. 1. Київ: УПЦ КП, 2010. 630 с.
5. Вселенський Патріарх Варфоломій. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі. Пер. з англ. Київ: «Дух і Літера», 2011. 360 с.
6. Миколай Хатзініколау, митр. Афон — найвища точка на Землі. Київ: «Дух і Літера», 2017. 160 с.
7. Петро Балог, свящ. Про екологію і Церкву. URL: [https://risu.ua/pro-ekologiyu-i-cerkvu\\_n108318](https://risu.ua/pro-ekologiyu-i-cerkvu_n108318)

8. Порфирій Кавсокалівіт, преп. Христос — це все! Пер. з грец. Ханья: Священна Патріарша і Ставропігійна обитель Живоносного Джерела-Христопігіс, 2024. 160 с.
9. Послання до Дня молитви за довкілля Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія. Православна Церква України. URL: <https://www.pomisna.info/uk/epistle-post/poslannya-do-dnya-molytvy-za-dovkillya-blazhennijshogo-mytropolyta-kyuyivskogo-i-vsiyeyi-ukrayiny-erifaniya/> (дата звернення: 28.11.2024).
10. Сергій Бережної, свящ. Екобогослов'я як складова частина християнського світогляду та відповідь на екологічну кризу сьогодення / Церква і Суспільство. Десять тез до календарної реформи. Інститут Церкви і Суспільства Київської Православної Богословської Академії, 2023. №1. С.82–85.

### References:

1. Bibliia (2004). Knyhy Sviashchenoho Pysannia Staroho ta Novoho Zavitu. V ukrainskomu perekladi z paralelnymy mistsiamy ta dodatkamy. K.: Vydannia Kyivskoi Patriarkhii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu The Bible. (Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments in Ukrainian translation with parallel passages and appendices. Kyiv) [in Ukrainian].
2. Bartholomew, Patriarch. Keynote address at the Santa Barbara symposium, CA, 8 November 1997. In: Chryssavgis J, editor. On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. New York: Fordham University Press, 2012 [in English].
3. Chryssavgis J. Introduction. In: Chryssavgis J, editor. On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. New York: Fordham University Press, 2012 [in English].
4. Vasylii Velykyi, svt. (2010). Tvorinnia: T. 1, kn. 1. Kyiv [in Ukrainian].
5. Vselenskyi Patriarkh Varfolomii. (2011). Vich-na-vich iz Tainoiu. Pravoslavne khrystyianstvo u suchasnomu sviti. Per. z anhl. Kyiv [in Ukrainian].
6. Mykolai Khatzinikolau, mytr. (2017). Afon — naivyshcha tochka na Zemli. Kyiv [in Ukrainian].
7. Petro Baloh, sviashch. Pro ekolohiiu i Tserkvu. URL: [https://risu.ua/pro-ekologiyu-i-cerkvu\\_n108318](https://risu.ua/pro-ekologiyu-i-cerkvu_n108318) [in Ukrainian].
8. Porfyrii Kavsokalyvit, prep. (2024). Khrystos — tse vse! Per. z hrets. Khandia [in Ukrainian].

9. Poslannia do Dnia molytvy za dovkillia Blazhenniishoho Mytropolyta Kyivskoho i vsiiei Ukrainy Epifaniia. Pravoslavna Tserkva Ukrainy. URL: <https://www.pomisna.info/uk/epistle-post/poslannya-do-dnya-molytvy-za-dovkillya-blazhennijshogo-mytropolyta-kyyvivskogo-i-vsiyeyi-ukrayiny-epifaniya/> [in Ukrainian].
10. Serhii Berezhnoi, sviashch. (2023). Ekobohoslovnia yak skladova chastyna khrystianskoho svitohliadu ta vidpovid na ekolohichnu kryzu sohodennia / Tserkva i Suspilstvo. Desiat tez do kalendarsnoi reformy. Instytut Tserkvy i Suspilstva Kyivskoi Pravoslavnoi Bohoslovskoi Akademii [in Ukrainian].

Дата надходження: 05.06.2025

## Reflections of the Church Fathers on Nature and the Environment: Spiritual Considerations for the Modern World

Yurii Hulaievych

Postgraduate student at Kyiv Orthodox Theological Academy.

ORCID: [orcid.org/0009-0007-4592-2964](https://orcid.org/0009-0007-4592-2964) | [yuriigulaevich@gmail.com](mailto:yuriigulaevich@gmail.com)

*This article analyzes the importance of the ethical use of progress in science, technology, and the economy to preserve the environment. In particular, the Orthodox Church of Ukraine emphasizes the need for a shift in humanity's worldview to foster cultural transformations that will ensure the development of technology for healing rather than destruction. The issue of the sinfulness of ecologically-destructive actions is outlined, along with the Ecumenical Patriarch Bartholomew's call for prayer and repentance for the harm caused to God's creation. The Orthodox perspective on the world as a gift of God's love, nature as a reflection of God's wisdom and beauty that teaches the faithful to see greatness in simplicity, is also highlighted. The importance of harmony between humans and nature, showing mercy to all living things, and adhering to ecological ethics is emphasized. The article underscores that the true problem of the ecological crisis is spiritual and calls for the formation of an ecological worldview among Christians to restore human nature and the environment through God's wisdom and love. An analysis of reflections on nature and the environment expressed in the works of the Church Fathers affirms the inseparability of preserving nature and love for all living things from the spiritual life of Christians. This*

*reflects God's order and harmony in the world. Christians have a duty to treat the environment responsibly, showing mercy, respect, and compassion for God's creation and passing it on to future generations in an unspoiled form. Such an approach fosters the establishment of harmony between humans and nature, which is an important aspect of spiritual development and the fulfillment of God's mission. Further study of ecological theology is essential for understanding responses to contemporary challenges. Recognizing the significance and practicality of the words of the Church Fathers for modern ecological theology can help form an ecological consciousness that replaces consumption with sacrifice, greed with generosity, and wastefulness with asceticism. This transformation represents a way of love and a gradual move away from selfishness towards the needs of others: both nature and humanity.*

**Key words:** *nature, environment, ecology, ecological theology, Church Fathers.*



# Онтологія спілкування: еклезіологічно-наукові засади розуміння Церкви як особистісної спільноти

*протоієрей Петро Лопатинський*  
кандидат наук із богослів'я, доцент Київської православної богословської академії.

ORCID: [orcid.org/0000-0002-9520-107X](https://orcid.org/0000-0002-9520-107X) | [petro\\_kifa@ukr.net](mailto:petro_kifa@ukr.net)

DOI: <http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2025-13-167>

Стаття присвячена глибокому дослідженню еклезіологічних засад розуміння Церкви як динамічної особистісної спільноти у відповідь на виклики сучасної «культури присутності». Вона ґрунтовно аналізує фундаментальні зміни в культурній парадигмі, окреслені Гансом Ульріхом Гумбрехтом, де домінування «культури значення» поступово замінюється «культурою присутності». У цьому контексті особливе місце відводиться богословському осмисленню Євхаристії як первинного акту продукування реальної, онтологічної присутності Бога на землі та серед людей. Дослідження послідовно розкриває, як середньовічна практика Євхаристії, що передбачала реальну присутність Христа в перетворених дарах, може слугувати моделлю для розуміння не лише релігійних, але й ширших культурних та соціальних феноменів, де безпосередня взаємодія та спільне переживання відіграють ключову роль.

Центральною частиною роботи є детальний аналіз концепцій євхаристійної еклезіології видатних православних богословів — митрополитів Іоана Зізіуласа та Олександра Шмемана. Їхні вчення розкривають Церкву не просто як соціальну інституцію чи сукупність вірян, а як онтологічну реальність, чие буття нерозривно пов'язане з Євхаристією. Через Євхаристію Церква стає живим Тілом Христовим, у якому реалізується спілкування осіб — Бога і людини, а також людей між собою. Розглядається внесок Луїджі Джуссани, який розробляє ідею Церкви як тривалої історичної присутності Христа, що передається через покоління вірян, а також Христа Яннараса,

який розуміє Церкву як динамічну боголюдську реальність, де кожен член покликаний до вільної особистісної взаємодії.

Особлива увага приділяється зв'язку між Вознесінням Христа та Його сакраментальною присутністю в Церкві. На прикладі роздумів Пантелеймона Манусакіса показано, що фізичне Вознесіння Христа не є віддаленням, а, навпаки, уможлиблює Його нову, всеохоплюючу присутність через євхаристійне переломлення Тіла. У цьому контексті наголошується, що конкретність Тіла Христа «сублімується» (sublated) у Тілі Христовому — Церкві, яка формується подвійним рухом: Вознесінням Христа та зішестям Святого Духа. Це забезпечує убезпечення від ризику ідолопоклонства плоті Христа та перетворення Його керигми (морального вчення Євангелія) на порожню ідеологію, якщо вона не вкорінена у євхаристійній присутності. Стаття також висвітлює небезпеку зведення християнства до індивідуального пієтизму, відірваного від соборної та літургійної природи Церкви, що призводить до втрати її онтологічної сутності. Мета дослідження полягає в системному виявленні та обґрунтуванні онтологічного зв'язку між Євхаристією, Вознесінням та природою Церкви як істинної особистісної спільноти.

**Ключові слова:** Церква, релігія, спілкування, онтологія, євхаристія, наука, присутність, особистість, наука і релігія.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Розуміння сутності Церкви та її проявів у формі громади і парафії є ключовим для осмислення місця християнина в сучасному світі, особливо в контексті глобальних соціокультурних трансформацій. Сучасне суспільство, за висновками Ганса Ульріха Гумбрехта, переживає перехід від «культури значення», де домінували інтерпретації та репрезентації, до «культури присутності», що наголошує на безпосередньому досвіді, спільному переживанні та онтологічній реальності<sup>1</sup>. Цей зсув вимагає від богословської думки переосмислення фундаментальних категорій, зокрема природи Церкви, з акцентом на її здатності бути простором реальної присутності Бога та автентичного спілкування.

Відродження академічного богослів'я після епохи атеїстичного домінування покликане стати містком для ефективної комунікації між церковними громадами, науковим світом та широким суспільством. Воно має перекладати складні богословські ідеї зрозумілою мовою для широкої аудиторії, а також інтегрувати релігійні погляди в академічний дискурс та суспільне життя без втрати їхньої глибини та онтологічної основи. У цьому контексті дослідження еклезіологічних засад розуміння Церкви як особистісної спіль-

<sup>1</sup> Гумбрехт Г. Продукування присутності. Що значення не може передати. Харків: IST Publishing, 2020.

ноти, що ґрунтується на онтології спілкування, набуває особливої актуальності. Воно дозволяє не лише поглибити академічне осмислення Церкви, а й запропонувати практичні орієнтири для формування живих, автентичних парафіяльних спільнот, здатних відповідати на потреби сучасної людини в контексті пошуку реального досвіду та справжньої присутності.

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** До джерельної бази дослідження, присвяченого еклезіологічним засадам розуміння Церкви як особистісної спільноти в контексті «культури присутності», передусім належить релігійно-богословська та філософська спадщина ключових мислителів, що формують сучасний православний та ширший християнський богословський дискурс.

Центральне місце в нашому аналізі займають погляди митрополита Іоана Зізіуласа. Його концепція буття як спілкування, що ґрунтується на тринітарному досвіді, є фундаментальною для розуміння онтологічної природи Церкви як динамічної особистісної спільноти. Зізіулас наголошує на нерозривному зв'язку між буттям, особистістю та спілкуванням, а також на ключовій ролі Євхаристії як джерела і прояву церковної єдності та соборності. Водночас важливе місце ми відвели і вченню протопресвітера Олександра Шмемана. Він, як і Зізіулас, акцентує увагу на літургійному та євхаристійному характері Церкви. Шмеман розглядає Євхаристію не лише як окреме Таїнство, а як центральний акт, у якому Церква завжди стає тим, чим вона є — Тілом Христовим, передсмаком Царства Божого. Він критикує пієтизм та індивідуалістичне розуміння віри, наголошуючи на соборності та літургійності як сутнісних характеристиках церковного буття. Річ у тім, що ці автори не лише становлять ідейно-змістову основу євхаристійної еклезіології, а й визначили дух інтелектуальної праці сучасного богослів'я, їхніх сучасників та послідовників.

Для ширшої контекстуалізації розуміння Церкви як онтології спілкування корисними є погляди Христа Яннараса. Він розглядає Церкву як живу боголюдську реальність, де єдність членів є результатом їхніх особистісних взаємин із Христом, а не лише дотримання правил чи норм. Певною мірою морально-богословські сентенції цього християнського інтелектуала виступають своєрідним теоретико-методологічним орієнтиром і ключем до декодування духовно-морального змісту церковного буття. Дослідження також спирається на ідеї Луїджі Джуссані, який розвиває концепцію Церкви як продовження історичної присутності Христа, що передається через покоління вірян. Цей аспект є важливим для обґрунтування необхідності Церкви як «методу», через який Христос повідомляє Себе в часі та просторі.

Особливо гостро питання онтологічної присутності постають в умовах сучасної «культури присутності», яку детально досліджує Ганс Ульріх Гумбрехт. Його звернення до богослів'я Євхаристії як акту продукування

реальної присутності Бога є ключовим для інтеграції філософського осмислення культури з еклезіологічними висновками.

Водночас ми залучили погляди Пантелеймона Манусакіса, який розкриває глибокий зв'язок між Вознесінням Христа, євхаристійним переломленням Його Тіла та становленням Церкви. Його аналіз допомагає узагальнити основні підходи до трактування того, як фізичне тіло Христа «сублімується» (sublated) у Тілі Христовому (Церкві), що виникає в результаті подвійного руху: вознесіння Христа та зішестя Духа, і таким чином стає спільним надбанням усіх християн. Обґрунтовано важливість якомога ширшого залучення теоретико-методологічного ресурсу та інтелектуальної спадщини цих богословів у сучасний релігієзнавчо-філософський академічний дискурс, оскільки вони своїми поглядами на довго визначили не лише траєкторію, а й ідейно-ціннісну спрямованість таумачення ключових дефініцій християнської релігійно-богословської та антропологічної думки. Їхні науково-богословські розробки постають не лише цінними джерелами про становлення автентичної еклезіології, але й глибшого розуміння її когнітивного, духовно-морального та виховного потенціалу.

Таким чином, провідною ідеєю статті є визначення ціннісної ролі впливу вищезгаданих богословських концепцій на конституювання не лише ідейно-релігійної спрямованості мислення, а й на транспозиції онтології спілкування в церковній громаді та на загальносуспільному рівні, що, ми глибоко переконані, має доволі важливе значення, особливо коли йдеться про розвиток духовної культури українського народу та збереження його національної та релігійної ідентичності в умовах сучасних викликів.

**Метою** цього дослідження є виявлення та обґрунтування онтологічного зв'язку між Євхаристією, Вознесінням Христа та природою Церкви як істинної особистісної спільноти в контексті сучасної «культури присутності».

Для досягнення поставленої мети визначено такі **завдання**:

- Проаналізувати концепцію «культури присутності» Г.У. Гумбрехта та її значення для богословського осмислення Церкви;
- Дослідити принципи євхаристійної еклезіології митрополитів І. Зізіуласа та А. Шмемана як основи розуміння Церкви як онтологічної спільноти;
- Розглянути внесок А. Джуссані та Х. Яннараса у розвиток ідеї Церкви як продовження історичної присутності Христа та боголюдської реальності;
- Виявити взаємозв'язок між Вознесінням Христа, Євхаристією та сакраментальною природою Церкви, використовуючи богословську думку П. Манусакіса;

- Обґрунтувати, що Церква, як особистісна спільнота, є єдиним вмістилищем Тіла і Крові Христа, що забезпечує від ідолопоклонства та редукції християнства до порожньої ідеології чи індивідуального пієтизму.

**Виклад основного матеріалу.** Розуміння сутності Церкви та її проявів у формі громади та парафії є ключовим для осмислення місця християнина в сучасному світі, особливо в контексті «культури присутності», що приходить на зміну «культури значення»<sup>2</sup>. Ганс Ульріх Гумбрехт у своїх працях детально розкриває зміст «культури присутності», протиставляючи її «культури значення». Для розуміння цього переходу, він звертається до богослів'я Євхаристії, підкреслюючи її центральну роль у середньовічній культурі. За його словами, «таїнство Євхаристії, тобто продукування реальної присутності Бога на землі й поміж людей, безсумнівно, було чільним ритуалом середньовічної культури»<sup>3</sup>. Середньовічна відправа служби Божої розглядалася не лише як спомин Таємної Вечері, а як ритуал, за допомогою якого «можна було знов уприсутнити «справжню» таємну вечерю й передусім Його тіло та кров»<sup>4</sup>. Гумбрехт пояснює, що в цьому контексті слово «присутній» означає, що «тіло та кров Христова стають відчутними як субстанції у «формах» хліба й вина». Він також зазначає, що таке домодерне розуміння ґрунтується на Арістотелевому понятті знака, де субстанція (те, що вимагає простору) і форма (те, завдяки чому субстанція стає сприймаючою) не розділені на матеріальне й нематеріальне значення. Саме тому для середньовічної культури цілком переконливим було розуміння «перетворення субстанції хліба» (Трансубстанціація). Цей акцент на реальній, тілесній присутності є фундаментальним для розуміння онтологічної природи Церкви, про яку йтиметься далі.

Тому важливо вчергове спробувати дослідити ключові богословські категорії, зокрема еклезіологічні. Митрополит Іоан (Зізіулас) насамперед наголошує на тому, що Церква — це не просто людська організація, а щось набагато глибше. Він стверджує, що Церква є «вступ у цілу систему стосунків, не егоцентричну, але теоцентричну»<sup>5</sup>. Ця теза підкреслює, що християн-

<sup>2</sup> Гумбрехт Г. Продукування присутності. Що значення не може передати. Харків: IST Publishing, 2020.

<sup>3</sup> Гумбрехт Г. Продукування присутності. Що значення не може передати. Харків: IST Publishing, 2020. С. 46.

<sup>4</sup> Гумбрехт Г. Продукування присутності. Що значення не може передати. Харків: IST Publishing, 2020. С. 46.

<sup>5</sup> Зізіулас І. Церква і Євхаристія: Збірник статей з православної еклезіології. URL: [https://drive.google.com/file/d/17s-mgE0HIQIpttqTEdzVCXKq\\_cCu5jJL/view?usp=sharing](https://drive.google.com/file/d/17s-mgE0HIQIpttqTEdzVCXKq_cCu5jJL/view?usp=sharing)

ське буття полягає не в самотності чи зосередженості на власному «я», а в зануренні у спільноту, де центром є Бог. Зізіулас продовжує, пояснюючи, що недостатньо лише заявити про звільнення від індивідуалізму; необхідно зробити «реальний крок, який ми б назвали кроком любові, тобто зв'язати себе особисто з іншими і з Богом»<sup>6</sup>. Таким чином, віра, пережита в любові та стосунках, вводить людину у світ Церкви. Він закликає нас «позбутися уявлення, що Церква просто є певним інститутом, і перейнятися розумінням, що вона є образом буття...»<sup>7</sup>. Це онтологічне бачення Церкви як способу існування, як нового буття у Христі, що ґрунтується на спілкуванні та любові, є центральним у його еkleзіології.

Проте, незважаючи на це глибоке розуміння Церкви як «образу буття» та «системи стосунків», не можна заперечувати наявність інституційних форм у її реалізації. Саме на цю важливу дилему звертає увагу отець Олександр Шмеман. Він зазначає, що протягом історії християнства існує спокуса повністю відкинути будь-яку організаційну форму, намагаючись досягти «вищої» та «чистішої» моделі. Шмеман критикує такий підхід, особливо звертаючись до тих, кого він називає «ультра радикали», які «просто відкидають сам принцип «інституту», «організації», яка видається їм нудною і чужою, і готові переглянути й переоцінити все у світлі власних, імовірно, «харизматичних» інтуїцій»<sup>8</sup>. Шмеман бачить у цьому підході «загальне глибоко хибне уявлення про Церкву, про зв'язок у ній організаційного і харизматичного начал»<sup>9</sup>. Він пояснює, що корінь цього непорозуміння лежить у «відсутності основної християнської чесноти: смирення»<sup>10</sup>. На протипагу радикальному запереченню інституційності, Шмеман закликає до смиренного прийняття Церкви в її реальній, дійсній формі, навіть якщо вона здається недосконалою. Він радить молоді, яка схильна до максималізму та негайних змін: «Ваш перший обов'язок, перше духовне досягнення полягає саме в прийнятті цієї організації, і прийнятті на її, а не на ваших умовах. Ваш обов'язок полягає в тому, щоб стати — глибоко і смиренно — частиною її»<sup>11</sup>. Ці слова є важливим нагадуванням про те, що справжнє духовне зростання часто вимагає не руйнування наявних структур, а смиренного входження в них та їхнього внутрішнього перетворення через особисту участь і відданість.

<sup>6</sup> Зізіулас І. Церква і Євхаристія: Збірник статей з православної еkleзіології. URL: [https://drive.google.com/file/d/17s-mgE0HlQIpttqTEdzVCXKq\\_cCu5iJL/view?usp=sharing](https://drive.google.com/file/d/17s-mgE0HlQIpttqTEdzVCXKq_cCu5iJL/view?usp=sharing)

<sup>7</sup> Зізіулас І. Церква і Євхаристія: Збірник статей з православної еkleзіології. URL: [https://drive.google.com/file/d/17s-mgE0HlQIpttqTEdzVCXKq\\_cCu5iJL/view?usp=sharing](https://drive.google.com/file/d/17s-mgE0HlQIpttqTEdzVCXKq_cCu5iJL/view?usp=sharing)

<sup>8</sup> Шмеман О. Місія Православ'я. URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1634/>

<sup>9</sup> Шмеман О. Місія Православ'я. URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1634/>

<sup>10</sup> Шмеман О. Місія Православ'я. URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1634/>

<sup>11</sup> Шмеман О. Місія Православ'я. URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1634/>

Таким чином, обидва богослови доповнюють один одного: Зізіулас відкриває нам глибинну, онтологічну природу Церкви як спільноти любові та стосунків з Богом, тоді як Шмеман нагадує про необхідність смиренного прийняття її інституційної форми як засобу для реалізації цього «образу буття» у реальному світі. Справжнє розуміння Церкви вимагає інтеграції цих двох аспектів: глибоких богословських стосунків і практичного, смиренного служіння в її історичних, інституційних рамках.

Отже, важливо вказати на критерії й ознаки, які найкраще допомагають зрозуміти, як виявляється та переживається Церква. Яким чином вона переживається, як подія та досвід нового життя. Одна з найдавніших аналогій, пов'язаних із церквою, є тіло Христове. Можна вважати це порівнянням, а можна реальністю на прикладі роздумів Христоса Яннараса, який глибоко розкриває сутність Церкви не просто як спільноти вірян, а як живого організму, тілесна конституція якого є результатом взаємин її членів із Христом. Яннарас пропонує розглядати це твердження як виявлення фундаментального принципу життя Церкви: «Тілесна конституція — єдність життя всіх членів — є результатом їхніх взаємин із Христом, головою Церкви»<sup>12</sup>. Це підкреслює, що джерелом єдності в Церкві є не зовнішня організація чи ієрархічна структура, а глибокий, органічний зв'язок кожного вірянина з Христом.

Далі Яннарас пояснює механізм цієї єдності: «Це означає, що джерелом єдності є благодать, дар особистої свободи та любові, яка може справдитися лише «у Христі»; адже гріх не зникає автоматично чи магічно, він може бути лише переображений через покаєння на взаємини свободи й любові»<sup>13</sup>.

Тут він акцентує на тому, що єдність є даром Божої благодаті, яка реалізується через свободу і любов людини. Важливо, що гріх не просто ігнорується, а переображується через покаєння, стаючи шляхом до відновлення справжніх стосунків свободи та любові в Христі. Це підкреслює активну роль людини в прийнятті та реалізації цього дару єдності.

Яннарас також наголошує на реальності та конкретності цієї єдності, а не лише на її психологічному вимірі: «Дар єдності стосується не лише психологічного чи суб'єктивного досвіду: він реалізується природно, як життєва реальність, що набуває свого іпостасного втілення в боголюдській природі Церкви, у тілі Христовому»<sup>14</sup>. Це означає, що єдність у Христі не є абстрактною ідеєю чи лише суб'єктивним почуттям. Вона є животворчою реальністю, яка втілюється в «боголюдській природі Церкви», роблячи її Тілом

<sup>12</sup> Яннарас Х. Свобода етосу. К.: Дух і Літера, 2003. С. 140.

<sup>13</sup> Яннарас Х. Свобода етосу. К.: Дух і Літера, 2003. С. 140.

<sup>14</sup> Яннарас Х. Свобода етосу. К.: Дух і Літера, 2003. С. 140.

Христовим. Таке розуміння виводить еклезіологію із суто теоретичної площини у сферу живого, діючого буття.

Важливим тут є не механістичний, а радше органічний підхід, як зв'язок життєвий та взаємозалежний. Життя тут постає не як виживання за рахунок іншого, а в житті для іншого. Клітини організму живуть для іншого і з іншим. Це Тіло Христове, здійснення нового творіння. Церква є образом буття, способом існування, що виявляється через втілення Слова: «Євангеліє, насамперед, не доктрина, а увиразнення того факту, що Бог, до якого ніхто не може наблизитися, став «Емануїлом (Богом з нами)», Він став Церквою, темпоральним началом і втіленням у людській природі тринітарного модусу існування. Христос є «главою» Церкви не тому, що Він був її засновником, а тому, що Він Сам становить її тіло: Він формує її тринітарний модус буття, церковний етос, тотожний істинному буттю. Етос або моральність, яку проповідує Євангеліє — це боголюдське існування нового Адама, «нової людини», якою є Христос»<sup>15</sup>.

Італійський теолог о. Луїджі Джуссані ще більш прямо і радикально обґрунтовує Церкву, як тіло Христове розкриваючи глибоке розуміння присутності Христа в історії та ролі Церкви як невід'ємного засобу цієї присутності. Він наголошує, що «Ісус Христос є тут і зараз; Він триває в історії через безперервну зміну людей, які дією Духа Його, Йому належать, як члени Його Тіла — продовження в часі та просторі Його Присутності»<sup>16</sup>. Ця думка підкреслює динамічний та живий характер Христа, який не є лише історичною постаттю, а реально присутній у світі через вірних.

Джуссані далі пояснює, як відбувається це продовження присутності: «Хрещення — це дія, за допомогою якої Христос померлий і воскреслий збирає навколо Себе людей, вручених Йому Отцем, вбирає їх у Себе. Так вони стають частиною Його образу, Його особистості, членами Його Тіла»<sup>17</sup>. Хрещення тут розуміється не просто як обряд, а як сакраментальна дія, що інтегрує людину в містичне Тіло Христове, роблячи її співучасником Його буття. Ця ідея дозволяє Джуссані стверджувати, що «Тому Христос — немов тіло, що зростає в часі, особистість, яка все більше проявляється в історії»<sup>18</sup>. Він підкріплює це посиланням на апостола Павла: «Доки всі прийдемо в єдність віри та пізнання Сина Божого, у чоловіка досконалого, у міру

<sup>15</sup> Яннарас Х. Свобода етосу. К.: Дух і Літера, 2003. С. 43.

<sup>16</sup> Giussani, Luigi, Stefano Alberto, e Javier Prades. *Generare tracce nella storia del mondo. Saggi*. Milano: BUR Rizzoli, 2019. P. 73.

<sup>17</sup> Giussani, Luigi, Stefano Alberto, e Javier Prades. *Generare tracce nella storia del mondo. Saggi*. Milano: BUR Rizzoli, 2019. P. 73.

<sup>18</sup> Giussani, Luigi, Stefano Alberto, e Javier Prades. *Generare tracce nella storia del mondo. Saggi*. Milano: BUR Rizzoli, 2019. P. 73.

повного віку Христового» (Еф. 4: 13). Це бачення підкреслює есхатологічну перспективу, де Церква розвивається до повноти Христового образу.

Ключовим аспектом роздумів Джуссані є роль Церкви. Він переконливо аргументує: «Якби Христос не запропонував Себе нам у таємниці Його Тіла — Церкви, то, зрештою, Він зазнав би суб'єктивістського спотворення і як сенс, і як метод»<sup>19</sup>. Без Церкви, як об'єктивного та історичного носія присутності Христа, розуміння Його Особи та послання могло б бути зведене до індивідуальних, суб'єктивних інтерпретацій. Саме тому «Церква — це метод, яким Христос повідомляє Себе в часі та в просторі, подібно до того, як Христос — це метод, який Бог вибрав, щоб повідомити Себе людям заради їхнього спасіння»<sup>20</sup>.

Церква, отже, є тим каналом, через який божественне досягає людства. Джуссані виділяє два основні аспекти цього «повідомлення»: «Через людяність Церкви божественне досягає нас і як «повідомлення істини» тобто як допомога людині в досягненні об'єктивної ясності та впевненості при розумінні кінцевого сенсу власного існування, і як «повідомлення самої божественної сутності» — Благодать — через Таїнства»<sup>21</sup>. Це означає, що Церква не тільки просвічує розум людини, пропонуючи об'єктивну істину про сенс буття, але й трансформує її через благодать, що передається через Таїнства.

Загалом, Джуссані представляє Церкву не як пасивну інституцію, а як живе, динамічне Тіло Христове, що активно продовжує Його присутність у світі. Вона є необхідним «методом» для того, щоб люди могли не лише пізнати істину про своє існування, але й бути залученими до Божого способу життя, як спілкування, таким чином долаючи тварність.

Доповнюючи ці думки, Пантелеймон Мануссакіс глибоко розкриває взаємозв'язок між Вознесінням Христа, Євхаристією та онтологічною природою Церкви. Він пропонує унікальний погляд на те, як тілесність Христа трансформується і продовжується в церковній реальності. Він наголошує, що «євхаристійне розділення — або ж переломлення — Його тіла прямо впливає з Його віддалення у Вознесінні»<sup>22</sup>. Це означає, що відхід Христа із фізичного світу не є втратою Його присутності, а навпаки, уможливає її нову, універсальну форму через Євхаристію. Літургійне пере-

<sup>19</sup> Giussani, Luigi, Stefano Alberto, e Javier Prades. *Generare tracce nella storia del mondo*. Saggi. Milano: BUR Rizzoli, 2019. P. 73.

<sup>20</sup> Giussani, Luigi, Stefano Alberto, e Javier Prades. *Generare tracce nella storia del mondo*. Saggi. Milano: BUR Rizzoli, 2019. P. 73.

<sup>21</sup> Giussani, Luigi, Stefano Alberto, e Javier Prades. *Generare tracce nella storia del mondo*. Saggi. Milano: BUR Rizzoli, 2019. P. 73.

<sup>22</sup> Manoussakis J. *God After Metaphysics: A Theological Aesthetic*. URL: [https://www.academia.edu/2248647/God\\_After\\_Metaphysics\\_A\\_Theological\\_Aesthetic](https://www.academia.edu/2248647/God_After_Metaphysics_A_Theological_Aesthetic)

ломлення дарів, таким чином, стає мостом, що з'єднує вірян із Вознесеним Христом. Ця ідея перегукується з тезою Луджі Джуссани про те, що «Ісус Христос є тут і зараз». Мануссакіс використовує термін «sublated» (сублімація) для опису процесу, коли «конкретність тіла Христа ніби «сублімується» в Тілі Христовому (Церкві)»<sup>23</sup>. Цей філософський термін, часто асоційований з Гегелем, означає одночасне збереження, скасування та піднесення. Тобто фізичне тіло Христа не просто зникає, а його конкретність підноситься до нового, розширеного виміру — Тіла Христового, яким є Церква. Це відбувається «в результаті подвійного руху: вознесення Христа та зішестя Духа»<sup>24</sup>. Така трансформація робить Його тіло «спільним надбанням усіх християн»<sup>25</sup>. Цей концепт поглиблює розуміння, як Церква стає «тілесною конституцією» та «боголюдською природою», як це описує Христос Яннарас, де єдність членів є результатом їхніх благодатних взаємин із Христом.

Далі Мануссакіс стверджує, що «нинішня Церква, своєю чергою, є єдиним вмістилищем Його тіла і крові»<sup>26</sup>. Це підкреслює унікальну та незамінну роль Церкви як сакраментального середовища, через яке Христос продовжує Свою присутність у світі. Він радикально заявляє, що «Плоть Христа (її тілесність та історичність) без сакраментального «сублімування» («sublation») у Церкві приречена на ідолопоклонство, так само як Його керигма (моральне вчення Євангелія), коли вона не вкорінена в Його євхаристійній присутності, є порожня ідеологія»<sup>27</sup>. Це важливе попередження про небезпеку відриву християнства від його євхаристійного та церковного контексту.

Отже, сутність Церкви полягає в спілкуванні (communio, спілкування). Це спілкування корениться в онтології особистості та природі Триєдиного Бога, що розуміється як відношення і єдність у відмінності. Церква як спілкування — це динамічний акт піднесення людини з її падіння і «прилучення» грішного до спілкування святих. Це динамічне входження в соборне життя тіла Церкви. Для ранньої Церкви відмінність між тими, хто належить до Церкви, додалася, переносючи терміни з родинного життя на Церкву.

<sup>23</sup> Manoussakis J. God After Metaphysics: A Theological Aesthetic. URL: [https://www.academia.edu/2248647/God\\_After\\_Metaphysics\\_A\\_Theological\\_Aesthetic](https://www.academia.edu/2248647/God_After_Metaphysics_A_Theological_Aesthetic)

<sup>24</sup> Manoussakis J. God After Metaphysics: A Theological Aesthetic. URL: [https://www.academia.edu/2248647/God\\_After\\_Metaphysics\\_A\\_Theological\\_Aesthetic](https://www.academia.edu/2248647/God_After_Metaphysics_A_Theological_Aesthetic)

<sup>25</sup> Manoussakis J. God After Metaphysics: A Theological Aesthetic. URL: [https://www.academia.edu/2248647/God\\_After\\_Metaphysics\\_A\\_Theological\\_Aesthetic](https://www.academia.edu/2248647/God_After_Metaphysics_A_Theological_Aesthetic)

<sup>26</sup> Manoussakis J. God After Metaphysics: A Theological Aesthetic. URL: [https://www.academia.edu/2248647/God\\_After\\_Metaphysics\\_A\\_Theological\\_Aesthetic](https://www.academia.edu/2248647/God_After_Metaphysics_A_Theological_Aesthetic)

<sup>27</sup> Manoussakis J. God After Metaphysics: A Theological Aesthetic. URL: [https://www.academia.edu/2248647/God\\_After\\_Metaphysics\\_A\\_Theological\\_Aesthetic](https://www.academia.edu/2248647/God_After_Metaphysics_A_Theological_Aesthetic)

Митрополит Іоана Зізіулас глибоко розкриває еклезіологічний аспект перетворення людських взаємин у контексті Церкви перших століть. Зізіулас стверджує, що «Християни перших століть, чії уявлення про те, що таке Церква, були ясними і прозорими, стверджували подолання взаємин, породжених біологічною іпостасю, переносячи на Церкву терміни, вживані у родинному житті»<sup>28</sup>. Це вказує на радикальну зміну в ієрархії цінностей та приналежності, де біологічні зв'язки, хоч і не заперечуються, але трансцендуються через нове народження в Церкві.

Він пояснює цю трансформацію, зазначаючи, що «для нової церковної іпостасі «отець» був не фізичний предок, а «Той, Хто на небесах», брати — члени Церкви, а не родини...»<sup>29</sup>. Це свідчить про переорієнтацію ідентичності вірян: від їхнього походження за кров'ю до їхнього духовного народження у спільноті Церкви, де Бог Отець стає істинним Отцем, а всі співвітчачі — братами та сестрами. Це формує нову, глибинну родину, засновану не на плоті, а на Духові.

Ключовою ознакою цього «церковного іпостасного життя» Зізіулас називає «здатність особистості любити всіх, без винятку, і робити це не згідно з моральним приписом («люби ближнього свого» і т. д.), а виходячи зі своєї «іпостасної сутності», з факту нового народження в лоні Церкви, що робить людину часткою системи взаємин, які долають будь-яку винятковість»<sup>30</sup>. Тут він підкреслює, що любов у Церкві є не просто виконанням етичної заповіді, а природним виявом нової екзистенції особистості. Ця любов виникає з внутрішнього преображення, що дозволяє долати соціальні, культурні та біологічні бар'єри, формуючи спільноту, де немає місця для винятковості чи упереджень.

Таким чином, Зізіулас демонструє, що Церква є онтологічною реальністю, яка переформатовує людську ідентичність та взаємини. Через «нове народження» у Церкві людина набуває нової «іпостасної сутності», що уможливає безумовну любов до всіх і долає будь-які форми відчуження, закладені в біологічних чи соціальних зв'язках. Цей аналіз підкреслює унікальну природу Церкви як простору істинного соборного буття. Євхаристійне зібрання є історичним визнанням есхатологічного царства Бога в конкретному місці. Воно виражає і здійснює саму Церкву в історії, головним чином такою, якою вона буде. Парафія є євхаристійним тілом, місцем історичної

<sup>28</sup> Зізіулас І. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви. К.: Дух і літера, 2005. С. 58.

<sup>29</sup> Зізіулас І. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви. К.: Дух і літера, 2005. С. 58.

<sup>30</sup> Зізіулас І. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви. К.: Дух і літера, 2005. С. 58.

реалізації етосу Церкви. Євхаристійна спільнота здатна перетворити співіснування мас як колективу на спільноту особистостей.

Вкрай важливо розуміти, що відрізняє Церкву від звичайного колективу чи інституції. Вона виходить за межі простого «товариства віри і сердець» чи сукупності ідей. На відміну від типового зібрання, єдність Церкви не будується насамперед на організаційних структурах.

Це чітко прозвучало у відповіді митрополита Антонія (Блума) на «Лист до єпископів Православної Церкви» від міжнародної спільноти православної молоді Синдесмос у 1990 році. Його відповідь, яка була соборним вираженням усієї єпархії, підкреслила його глибоке розуміння служіння таємниці Єдиної Церкви. Ось один з ключових принципів, що стосується відносин з Іншим: «Усі ми маємо схильність думати про вирішення якихось проблем у термінах організації — шляхом створення організаційних структур. Це помилка ... Усі ми повинні глибоко вдивлятися в конкретну ситуацію, у якій ми живемо, і задаватися питанням про те, яка воля Бога про нас тут і тепер, вчитися розрізняти дії Бога в нашому власному часі й місці. Структури також не можуть створити видиму єдність Православної Церкви, як дипломатичні угоди не можуть поєднати розділених християн»<sup>31</sup>.

Отже, Церква — це не система фільтрів, призначених для захисту людей від загроз, і не прагнення до безпеки. Її справжня природа корениться в зустрічі з безумовним Іншим, коли Його присутність розпізнається як дар через практики вдячності. Вона характеризується вразливістю, вдячністю та розділеністю як необхідними умовами для такої зустрічі. На відміну від світських зібрань чи колективів, що можуть ґрунтуватися на спільних інтересах, ідеологіях чи раціоналістичних засадах, Церква у своєму справжньому прояві долає об'єктивізацію та індивідуалізм, притаманні світським системам. Зокрема Христос Яннарас глибоко розкриває динамічну та конфронтаційну природу Церкви у її взаємодії зі світом, заперечуючи її розуміння як пасивної релігійної інституції. Він одразу ж встановлює ключове розрізнення: «Церква — не релігійна ідеологія, а безперестанне вбирання плоті світу та її переображення на боголюдську плоть Христа...»<sup>32</sup>. Ця метафора підкреслює активну, трансформуючу роль Церкви, яка не просто існує поряд зі світом, а активно вбирає його, преображаючи у щось вище — боголюдську реальність. Це принципово відрізняє Церкву від будь-якої ідеології, яка є лише системою ідей, тоді як Церква є живим, онтологічним процесом.

Яннарас далі розвиває думку про те, що «...онтологічна істина церковного єднання й соборності не може пасивно «співіснувати» з культурою,

<sup>31</sup> Bloom A. Text\_70 reply to Syndesmos, Bishop Anthony of Sourozh, 1990. URL: <https://syndesmostemporary.blogspot.com/p/syndesmos-text-database.html>

<sup>32</sup> Яннарас Х. Свобода етосу. К.: Дух і Літера, 2003. С. 113.

зорієнтованою на індивідуалізм та об'єктивацію»<sup>33</sup>. Це твердження вказує на внутрішній конфлікт між сутністю Церкви та домінуючими тенденціями сучасної культури. Церква, за своєю природою соборна (спрямована на єднання), не може просто ігнорувати або пристосовуватися до індивідуалізму (роз'єднання) та об'єктивації (перетворення живих стосунків на безособові об'єкти).

Навпаки, він підкреслює, що «Церква живе і діє, допоки наполегливо й діяльно поглинає індивідуалістичне, об'єктивоване існування, щоб переобразити його в соборне життя, в особистісне єднання і спілкування»<sup>34</sup>. Тут Яннарас висуває тезу про «активне поглинання» як умову життєздатності Церкви. Її місія полягає не в ізоляції від світу, а в активному залученні до нього з метою його переображення. Це означає, що Церква є динамічною силою, що постійно протистоїть деструктивним тенденціям культури.

Звідси випливає радикальний висновок: «Але це означає, що на історичному й суспільному рівнях життя і єдність Церкви виявляються радикальним і прямим запереченням чи спростуванням культурних «систем» індивідуалізму та об'єктивації»<sup>35</sup>. Яннарас не залишає місця для компромісів: життя Церкви, за своєю суттю, є постійним викликом і критикою тих культурних парадигм, які руйнують соборність та особистісне спілкування.

Інакше, попереджає Яннарас, «Церква сама постала б часткою цих «систем», а отже, перестала б бути як реальністю істини і спасіння, так і інституалізованим її виявленням»<sup>36</sup>. Це є ключовим попередженням. Якщо Церква не виконує своєї преображаючої місії і замість цього пристосовується до індивідуалістичних та об'єктивованих систем, вона втрачає свою онтологічну сутність. Вона перестає бути джерелом істини та спасіння і стає лише однією з багатьох інституцій у світі, які не можуть запропонувати радикального переображення. А Пієтизм (лат. *pietas* «благочестя»), особливо в його сучасній формі, що перебуває під впливом індивідуалізму та раціоналізму, може бути небезпечною формою секуляризації, зводячи віру до індивідуальної моралі та емоційного переживання, відірваного від онтологічної істини та спільнотного життя Церкви. Це єресь в еклезіології, оскільки вона заперечує істину Церкви, переносючи факт спасіння до індивідуального етосу.

Важливо знову віддати пріоритет євхаристійному центру. Визнавати Євхаристію як серце життя та ідентичності парафії. Протопресвітер Олександр Шмеман глибоко розкриває еклезіологічне та сотеріологічне значення Євхаристії. Шмеман починає з наголосу на фундаментальній потребі:

<sup>33</sup> Яннарас Х. Свобода етосу. К.: Дух і Літера, 2003. С. 113.

<sup>34</sup> Яннарас Х. Свобода етосу. К.: Дух і Літера, 2003. С. 113.

<sup>35</sup> Яннарас Х. Свобода етосу. К.: Дух і Літера, 2003. С. 113.

<sup>36</sup> Яннарас Х. Свобода етосу. К.: Дух і Літера, 2003. С. 113.

«Чого ми потребуємо, — це насамперед нового відкриття Церквою і всіма її членами справжнього призначення Євхаристії як Таїнства Церкви, як того центрального акту, у якому вона завжди стає тим, чим вона є: Тілом Христовим, Храмом Святого Духа, даром нового життя, явленням Царства Божого, пізнанням Бога і спілкуванням з Ним...»<sup>37</sup>. Це свідчить про його переконання, що в сучасному світі часто втрачається розуміння центральної ролі Євхаристії не лише як одного з Таїнств, а як Таїнства Церкви.

Виходячи з цього розуміння, організація сучасного парафіяльного життя має зосередитися на відновленні його автентичної природи. Опіраючись на вище вказані богословські основи, треба запропонувати основні напрямки організації парафіяльного життя, які варто втілювати, що потребує окремого дослідження.

**Висновки.** Проведене дослідження ключових еклезіологічних категорій у сучасному православному богослів'ї дає змогу глибше усвідомити сутність Церкви як унікального феномена, що перевершує будь-яке інституційне чи суто людське утворення. Насамперед, аналіз праць митрополита Іоана (Зізіуласа) виявив, що Церква — це не просто організація, а вступ у цілу систему стосунків, не егоцентричну, а теоцентричну. Вона є образом нового буття, що ґрунтується на любові та спілкуванні, долаючи егоцентризм та індивідуалізм.

Ця онтологічна природа Церкви знаходить своє підтвердження в роздумах Христа Яннараса, який розкриває Церкву як «тілесну конституцію», де єдність членів є результатом їхніх благодатних взаємин із Христом. Він підкреслює, що ця єдність не є лише психологічним явищем, а життєвою реальністю, що набуває свого іпостасного втілення в боголюдській природі Церкви, у тілі Христовому. Яннарас показує, що істинний церковний етос полягає в житті для іншого, преображуючи гріх через покаяння у взаємини свободи і любові, і що Церква своєю сутністю є активним запереченням і преображенням світу, який занурений в індивідуалізм та об'єктивацію.

Луїджі Джуссани, у свою чергу, радикально обґрунтовує живу, динамічну присутність Ісуса Христа в історії саме через Церкву. Він стверджує, що Ісус Христос є тут і зараз. Він триває в історії через безперервну зміну людей, які дією Духа Його, Йому належать, як члени Його Тіла. Хрещення розглядається як ключова сакраментальна дія, що інтегрує людину в містичне Тіло Христове, а сама Церква є необхідним методом, яким Христос повідомляє Себе в часі та в просторі. Через свою людяність Церква передає як повідо-

<sup>37</sup> Schmemmann A. Great Lent. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1990. P. 132.

млення істини, так і повідомлення самого божественного способу життя через Таїнства.

Нарешті, протопресвітер Олександр Шмеман, хоча й звертає увагу на інституційний аспект Церкви, водночас фундаментально розкриває Євхаристію як центральний акт, у якому Церква завжди стає тим, чим вона є: Тілом Христовим, Храмом Святого Духа, даром нового життя та явленням Царства Божого, що є джерелом пізнання Бога і спілкування з Ним. Це підтверджує, що саме Євхаристія є серцем, що пульсує, і онтологічним центром, навколо якого формується ідентичність Церкви як особистісної спільноти.

Таким чином, у цій статті було системно показано, що Церква, з богословської точки зору, є не просто людською організацією чи сукупністю індивідуальних вірян, а динамічною, боголюдською реальністю, що вкорінена у бутті-спілкуванні Триєдиного Бога. Її сутність розкривається через особистісні взаємини у Христі, преображення гріха через любов і свободу, а також через Таїнство Євхаристії, яке є не лише згадкою, а й актуалізацією Царства Божого тут і зараз, роблячи Церкву живим, діючим Тілом Христовим у світі. Це розуміння закладає міцний фундамент для подальшого осмислення викликів та практичних шляхів реалізації цієї еклезіологічної істини в повсякденному житті парафійної спільноти.

### Список джерел та 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. Bloom A. Text\_70 reply to Syndesmos, Bishop Anthony of Sourozh, 1990. URL: <https://syndesmostemporary.blogspot.com/p/syndesmos-text-database.html> (дата звернення: 01.07.2025).
3. Giussani, Luigi, Stefano Alberto, e Javier Prades. Generare tracce nella storia del mondo. Saggi. Milano: BUR Rizzoli, 2019. 240 p.
4. Manoussakis J. God After Metaphysics: A Theological Aesthetic. URL: [https://www.academia.edu/2248647/God\\_After\\_Metaphysics\\_A\\_Theological\\_Aesthetic](https://www.academia.edu/2248647/God_After_Metaphysics_A_Theological_Aesthetic) (дата звернення: 05.06.2025).
5. Schmemmann A. Great Lent. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1990. 148 p.
6. Гумбрехт Г. Продуктування присутності. Що значення не може передати. Харків: IST Publishing, 2020. 192 с.

7. Зізіуас І. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви. К.: Дух і літера, 2005. 276 с.
8. Зізіуас І. Церква і Євхаристія: Збірник статей з православної еклезіології. URL: [https://drive.google.com/file/d/17s-mgE0HlQIpttqTEdzVCXKq\\_cCu5iJL/view?usp=sharing](https://drive.google.com/file/d/17s-mgE0HlQIpttqTEdzVCXKq_cCu5iJL/view?usp=sharing) (дата звернення: 01.07.2025).
9. Шмеман О. Місія Православ'я. URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1634/> (дата звернення: 01.07.2025).
10. Яннарас Х. Свобода етосу. К.: Дух і Літера, 2003. 268 с.

### References:

1. Bibliia (2004). Knyhy Sviashchenoho Pysannia Staroho ta Novoho Zavitu. V ukrainskomu perekladi z paralelnymy mistsiamy ta dodatkami. K.: Vydannia Kyivskoi Patriarkhii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu The Bible. (Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments in Ukrainian translation with parallel passages and appendices. Kyiv) [in Ukrainian].
2. Bloom A. (1990). Text\_70 reply to Syndesmos, Bishop Anthony of Sourozh. Retrieved from: <https://syndesmostemporary.blogspot.com/p/syndesmos-text-database.html> [in English].
3. Giussani, Luigi, Stefano Alberto, e Javier Prades. (2019). Generare tracce nella storia del mondo. Saggi. Milano [in Italian].
4. Manoussakis J. (2007). God After Metaphysics: A Theological Aesthetic. Retrieved from: [https://www.academia.edu/2248647/God\\_After\\_Metaphysics\\_A\\_Theological\\_Aesthetic](https://www.academia.edu/2248647/God_After_Metaphysics_A_Theological_Aesthetic) [in English].
5. Schmemmann A. (1990). Great Lent. Crestwood, New York [in English].
6. Humbrekht H. (2020). Produktivnania prysutnosti. Shcho znachennia ne mozhe peredaty. Kharkiv [in Ukrainian].
7. Ziziluas I. (2005). Buttia yak spilkuвання. Doslidzhennia osobystisnosti i Tserkvy. Kyiv [in Ukrainian].
8. Ziziulas I. (2009). Tserkva i Yevkharystiia: Zbirnyk statei z pravoslavnoi ekleziolohii. Retrieved from: [https://drive.google.com/file/d/17s-mgE0HlQIpttqTEdzVCXKq\\_cCu5iJL/view?usp=sharing](https://drive.google.com/file/d/17s-mgE0HlQIpttqTEdzVCXKq_cCu5iJL/view?usp=sharing) [in Ukrainian].
9. Shmeman O. Misiia Pravoslavia. Retrieved from: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1634/> [in Ukrainian].
10. Iannaras Kh. (2003). Svoboda etosu. Kyiv [in Ukrainian].

Дата надходження: 15.07.2025

## Ontology of Communication: Ecclesiological and Scientific Foundations for Understanding the Church as a Personal Community

Archpriest Petro Lopatynsky

PhD in Theology, Assistant Professor of Kyiv Orthodox Theological Academy.

ORCID: [orcid.org/0000-0002-9520-107X](https://orcid.org/0000-0002-9520-107X) | [petro\\_kifa@ukr.net](mailto:petro_kifa@ukr.net)

*This article undertakes an in-depth exploration of the ecclesiological foundations for understanding the Church as a dynamic personal community, responding to the challenges posed by the contemporary «culture of presence». It thoroughly analyzes the fundamental shifts in cultural paradigms, as outlined by Hans Ulrich Gumbrecht, where the dominance of a «culture of meaning» is gradually being superseded by a «culture of presence». In this context, particular emphasis is placed on the theological understanding of the Eucharist as the primary act of producing the real, ontological presence of God on earth and among people. The study consistently reveals how the medieval practice of the Eucharist, which presupposed the real presence of Christ in the transformed gifts, can serve as a model for understanding not only religious but also broader cultural and social phenomena, where direct interaction and shared experience play a crucial role.*

*A central part of this work is a detailed analysis of the concepts of eucharistic ecclesiology by prominent Orthodox theologians — Metropolitans John Zizioulas and Alexander Schmemmann. Their teachings reveal the Church not merely as a social institution or a collection of believers, but as an ontological reality whose being is inextricably linked to the Eucharist. Through the Eucharist, the Church becomes the living Body of Christ, in which the communion of persons — God and humanity, as well as humans among themselves — is realized. The contributions of Luigi Giussani, who develops the idea of the Church as the continuing historical presence of Christ transmitted through generations of believers, are examined, alongside Christos Yannaras's understanding of the Church as a dynamic divinely-human reality where each member is called to free personal interaction.*

*Special attention is paid to the connection between Christ's Ascension and His sacramental presence in the Church. Drawing on the reflections of Pantelis Manoussakis, it is demonstrated that Christ's physical Ascension is not a departure but, on the contrary, enables His new, all-encompassing presence through the eucharistic breaking of the Body. In this context, it is emphasized that the concreteness*

of Christ's Body is «sublated» into the Body of Christ — the Church, which emerges from a twofold movement: Christ's Ascension and the descent of the Holy Spirit. This safeguards against the risk of idolatry of Christ's flesh and prevents His kerygma (the moral teaching of the Gospel) from becoming an empty ideology if it is not rooted in the eucharistic presence. The article also highlights the danger of reducing Christianity to individual pietism, detached from the synodal and liturgical nature of the Church, which leads to the loss of its ontological essence. The study's aim is to systematically identify and substantiate the ontological link between the Eucharist, the Ascension, and the nature of the Church as a true personal community.

**Key words:** Church, religion, communication, ontology, Eucharist, science, presence, personality, science and religion.

# **Арій та розвиток концепції логосу: вплив аріанської полеміки на розкриття тріадологічного догмату**

**протоієрей Олександр Хорошко**  
кандидат богословських наук, доцент, завідувач кафедри  
Гуманітарних та Практичних дисциплін  
Волинської православної богословської академії.

ORCID: [orcid.org/0000-0003-1341-1557](https://orcid.org/0000-0003-1341-1557) | [khoroshko@vpba.edu.ua](mailto:khoroshko@vpba.edu.ua)

DOI: <http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2025-13-168>

*Стаття присвячена розкриттю тріадологічного догмату через аналіз еволюції концепції Логосу в ранньохристиянському богослів'ї та осмислення впливу аріанської полеміки IV століття на формування православного вчення про Пресвяту Трійцю. Актуальність дослідження була зумовлена тим, що аріанська суперечка виявилася однією з найбільш опрацьованих, але водночас не до кінця інтерпретованих проблем патристики: нові текстологічні відкриття, критичні видання джерел і переосмислення ролі аріанства у формуванні нікейського консенсусу постійно вносять корективи у наукову дискусію. Додаткового значення темі надає те, що термін «єдиносуцний» (ἰσοουσιος) й дотепер залишається одним із ключових аспектів міжконфесійного богословського діалогу. У статті було простежено генезу поняття Логосу від античних філософських витоків (Геракліт, Платон, стоїцизм) через юдейсько-еллінську традицію (Філон Олександрійський) до ранньохристиянської апологетики (Юстин Мученик, Феоділ Антіохійський) та богослів'я Тертуліана й Орігена, у яких було окреслено тріадологічний вимір ранньохристиянського богослів'я. Особливу увагу було приділено постаті олександрійського пресвітера Арія: проаналізовано його життєвий шлях, богословську систему, джерельну базу вчення («Талія», листи до Євсевія Нікомідійського та свт. Олександра Олександрійського), а також вплив антіохійської богословсько-екзегетичної школи (св. мч. Лукіана) на форму-*

вання його поглядів. Було розглянуто перебіг полеміки між аріанською течією та її церковними опонентами, роль свт. Олександра Олександрійського в захисті православного вчення, передумови скликання та богословське значення Першого Нікейського Собору 325 р., зокрема утвердження терміна «єдиносущний» у церковній свідомості. Автор показав, що аріанська полеміка, виявивши концептуальну й термінологічну обмеженість раннього християнського богослів'я, стала потужним каталізатором вироблення точних догматичних формулювань, які лягли в основу всього подальшого тріадологічного вчення Церкви. Перспективи подальших досліджень пов'язані з детальнішим аналізом рецепції нікейського віровизначення у подальшій патристичній традиції.

**Ключові слова:** Арій, Трійця, Логос, аріанська полеміка, антична філософія, субординаціонізм, єдиносущний, Нікейський Собор, богослів'я, тріадологічний догмат.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Розкриття тріадологічного догмату у християнському богослів'ї тісно пов'язане із осмисленням природи Логосу, його стосунків з Отцем і Святим Духом, а також його ролі у створенні світу та спасінні людства. Питання про природу Другої Особи Пресвятої Трійці — Сина Божого, Логоса — стало центральним для ранньохристиянської теології і зберігає своє значення для богословської науки і донині. Проблема полягає в тому, як аріанська полеміка вплинула на розкриття догмату та вироблення термінології, а також як антична філософія та ранньохристиянська апологетика підготували інтелектуальне підґрунтя для цих змін.

Для християнина вчення про Пресвяту Трійцю є наріжним каменем його віри, вищою метою богослів'я. Це вчення міститься тільки в християнському Одкровенні і відрізняє християнську релігію від інших. Істина про Пресвяту Трійцю незбагненна на рівні свідомості, для якої це вчення є суперечливим та навіть абсурдним, а досягається лише, за словами святих отців, слухом віри<sup>1</sup>.

Тріадологічний догмат поступово розкривався протягом понад трьох століть і отримав своє богословське вираження лише наприкінці V ст. Звісно, ми не говоримо про те, що християни до цього уявляли його якимось інакше. Уже з перших днів свого існування Церква вірила в Отця, Сина і Святого Духа, ґрунтуючись на словах Христа і свідченнях Священного Писання. Відсутність чітких богословських формулювань для визначення Трійці пояснюється тим, що у перші два століття не було для цього необхідності.

<sup>1</sup> St. Athanasius. The Letters to Serapion on the Holy Spirit I, 17.

Християни перших століть, живучи повнотою церковного життя, долучалися до повноти догматичної свідомості Церкви і не мали потреби в додаткових догматичних формулюваннях того, чим жили. Дух Божий їх «навчав усього» (Ін. 14: 26). Проте, коли християнство вступило в діалог з грецькою філософією і більше занурилося в контекст греко-римської культури, почали виникати запити щодо природи Бога. Крім того, бурхливий розквіт метафізичних і міфологічних спекуляцій в християнському середовищі призвів до ситуації, коли потрібно було сформулювати нормативне християнське вчення про Бога. Така ситуація змусила Церкву зайнятися розробкою православного богослів'я про Трійцю.

Тут варто одразу зробити деякі уточнення. Найбільші проблеми в розумінні троїчного догмату виникали через неправильне формулювання вчення про Другу Особу Пресвятої Трійці — Сина Божого, Логоса. Таким чином, як ми побачимо далі, катализатором суперечок про Трійцю була Особа Христа, втілений Логос, оскільки у перші століття християнства тріадологічний догмат завжди розглядався спільно з христологією або, скоріше, за її допомогою<sup>2</sup>. Особливої гостроти ця проблема набула в контексті діяльності олександрійського пресвітера Арія, однієї з найсуперечливіших постатей ранньохристиянської історії. Аналіз його вчення та історичних обставин, за яких розгорталася його діяльність, є важливим для розуміння природи цього вчення та його впливу на формування православного тріадологічного богослів'я.

Наукова значущість даної проблематики визначається кількома чинниками. По-перше, аріанська суперечка є одним із найбільш досліджуваних і водночас найменш остаточно вирішених питань патристичної науки: нові рукописні знахідки та критичне перевидання джерел постійно відкривають нові аспекти проблеми. По-друге, питання про взаємозв'язок між античним філософським розумінням Логосу та ранньохристиянським богослів'ям стосується засадничих проблем щодо природи Одкровення і його співвіднесеності з людським розумом. По-третє, рішення Першого Вселенського Собору, зокрема запровадження терміна «єдиносущний» (ὁμοούσιος), і досі залишається точкою богословської дискусії у міжконфесійному діалозі, що надає цій темі особливої актуальності для сучасного екуменізму.

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** Богослів'я Арія та аріанська полеміка належать до найбільш досліджуваних тем, інтерес до яких не згасає й донині. Значний внесок у вивчення аріанства зробив Р. Вільямс, який переглянув уявлення про Арія та запропонував розглядати його вчення в кон-

<sup>2</sup> Nicolaidēs N. The Christology of saint Epiphanius. P. 26.

тексті тогочасних богословських дискусій Олександрії та Антіохії. Праця Р. Хенсона детально простежує богословську полеміку від її початку до Другого Вселенського Собору. Розвиток концепції Логосу в ранньохристиянській теології висвітлюється у працях дослідників Й. Келлі, Б. Студера, Е. Артемі, а також українських науковців О. Вакули та П. Василюва. Окремі аспекти аріанської суперечки досліджував М. Делколіано.

Однак, попри значний масив наукової літератури, в українській патристиці спеціальні дослідження щодо зв'язку між аріанською полемікою та еволюцією концепції Логосу залишаються нечисленними. Ця стаття прагне заповнити зазначену прогалину, простеживши шлях від античних витоків концепції Логосу до нікейського богословського синтезу.

**Метою статті** є аналіз ролі Арія та його вчення в історичних і богословських дискусіях про Логос, а також простеження впливу античної філософії, християнських апологетів та аріанської полеміки на розкриття тріадологічного догмату.

**Завдання статті:**

- охарактеризувати сутність вчення Арія про Логос та його вплив на християнське богослів'я;
- висвітлити вплив античної філософії та ранніх християнських апологетів на розкриття тріадологічного догмату;
- проаналізувати реакцію Церкви на вчення Арія та її наслідки для випрацювання богословської термінології.

**Виклад основного матеріалу.** Особливої гостроти питання природи Логосу набуло в контексті діяльності олександрійського пресвітера Арія, однієї з найсуперечливіших постатей ранньохристиянської історії. Аналіз життєвого шляху Арія та історичних обставин, за яких розгорталася його діяльність, є важливим для розуміння природи його вчення та його впливу на формування тріадологічного богослів'я.

## 1. Життєвий шлях Арія та історичний контекст його діяльності

Повноцінної інформації про життя та діяльність Арія (його походження, освіту, коло спілкування, богословську систему) немає. Дослідникам, на основі незначних свідчень ранньохристиянських джерел, доводиться робити деяку історичну реконструкцію чи інсценування подій, пов'язаних з особою Арія. Хоча на сьогодні зроблено багато у цьому напрямку, однак обширної біографії Арія досі немає. Таким чином, короткий огляд життєпису цієї постаті не буде, на нашу думку, зайвим.

Арій народився близько 256 року<sup>3</sup> в Кіренаїці в провінції Лівія<sup>4</sup>. Християнське виховання, мабуть, отримав у сім'ї, але хто були його батьки і до якого соціального стану вони належали, ніяких свідчень не збереглося, хіба-що лише відоме ймовірне ім'я батька — Амоній<sup>5</sup>. Про молодість та доросле життя Арія ми багато не знаємо. Богословську освіту отримав в знаменитій Антіохійській екзегетичній школі під керівництвом мученика пресвітера Лукіана<sup>6</sup>. Учні школи Лукіана ретельно займалися вивченням філософії Аристотеля, вправлялися в її критичних методах і славилися своїм мистецтвом в діалектиці<sup>7</sup>. Пресвітер Лукіан, будучи «людиною прекрасного суворого життя, зануреною в священну науку»<sup>8</sup>, зумів згуртувати навколо себе тісну групу учнів, які іменувалися «лукіаністами».

Про деяких учнів св. Лукіана говорить історик-аріанин Філосторгій, називаючи при цьому їхні імена: Євсевій Нікомідійський, Марій Халкідонський, Феогнід Нікейський, Леонтій Антіохійський, Антоній Тарський, Мінофант, Неоміній, Євдоксій, Олександр, Астерій Каппадокійський<sup>9</sup>. Згадані постаті були не просто однокурсниками Арія, але в майбутньому стали і його союзниками. Тут доречно буде сказати, що ми поділяємо твердження Роуена Вільямса про те, що між Арієм та деякими його союзниками була певна відстань. Не варто сприймати як належне те, що Арій був таким же учнем Лукіана, як на це претендували інші (такі як, наприклад, Євсевій Нікомідійський), навіть якщо він відвідував лекції мученика. Слово «лукіаністи» може вказувати лише на те, що Арій міг знаходити спільну мову з такими потенційними прихильниками<sup>10</sup>.

На цьому етапі діяльність Арія для нас є невідомою, оскільки в історичних джерелах ми про це не знаходимо жодних свідчень. Помітною постать Арія стає вже в Олександрії на початку IV ст. і, як можна припустити, пов'язана з першими роками переслідувань християн, розпочатими

<sup>3</sup> Більшість дослідників дотримуються цієї дати, вважаючи її найбільш правдоподібною. Існують також думки про інші роки народження Арія: *Williams R. Arius: heresy and tradition. P. 30; Hanson R. The Search for the Christian Doctrine of God. P. 3.*

<sup>4</sup> *St. Epiphanius. Panarion 69.1.*

<sup>5</sup> *Theodoret. Church History I, 5; St. Epiphanius. Panarion 69.6.*

<sup>6</sup> *St. Epiphanius. Panarion 69.6.*

<sup>7</sup> *Williams R. Arius: heresy and tradition. P. 31.*

<sup>8</sup> *Eusebius of Caesarea. Church History IX, 6.3*

<sup>9</sup> *Philostorgius. Church History II, 14.*

<sup>10</sup> *Williams R. Arius: heresy and tradition. P. 31. М. Делкогіано вважає, що слово «лукіаніст» вказувало на людей, які з повагою відносилися до пресвітера Лукіана, однак по-різному розуміли свого вчителя — DelCogliano M. How Did Arius Learn from Asterius? On the Relationship between the Thalia and the Syntagmation. P. 482.*

імператором Діоклетіаном. Арій бачив весь жах гонінь на християн, дивувався вірі сонму Христових мучеників. Саме в цей час через особисті інтереси Арій приєднується до єпископа лікопольського Мелітія, який займав перше місце серед єгипетського духовенства і є більш відомий як глава мелітіанського розколу. Свт. Єпіфаній Кіпрський подає таку розповідь про початок цього розколу в Олександрії. Під час гонінь на християн за Діоклетіана і Максиміана одні християни приймали мучеництво за віру, а інші, відмовившись від мучеництва, впадали в ідолопоклонство. В цей період були схоплені й ув'язнені олександрійський архієпископ Петро та єпископ Мелітій. Відпалі від Церкви приходили до сповідників у в'язницю з проханням отримати покаяння. Мелітій наполягав на прийнятті відпалих лише після завершення гонінь, у мирний час і за умови тривалого покаяння. Натомість святий Петро, керуючись пастирською розсудливістю, встановив для них більш поблажливі строки покаяння. Унаслідок цього між єпископами виник конфлікт. При цьому прихильники Мелітія кількісно переважали прибічників Петра. Відтоді богослужіння та інші священнодійства звершувалися ними окремо, що засвідчує фактичне оформлення церковного розколу<sup>11</sup>.

Втім, свідчення свт. Єпіфанія не узгоджується з даними св. Афанасія Великого і нині вважається недостовірним<sup>12</sup>. Найімовірніше, Мелітій, скориставшись ув'язненням свт. Петра, почав самовільно рукополагати єпископів поза межами своєї юрисдикції та втручатися у справи інших епархій<sup>13</sup>. Арій, зрозумівши, що у нього не буде шансів реалізувати власні бажання залишаючись з мелітіанами, покидає Мелітія та переходить на бік Петра і ним рукопокладається на диякона. У 306 р. собор в Олександрії позбавив Мелітія сану за канонічні порушення<sup>14</sup>. Проте Арій не прийняв цього рішення і продовжував контакти з Мелітієм<sup>15</sup>, через що був відлучений від Церкви та вигнаний з Олександрії<sup>16</sup>.

Через певний час Арій намагався повернутися до кліру, однак це йому не вдалося. Як свідчить Ефіопський Синаксар, дізнавшись про близьку кончину св. Петра, Арій звернувся до священників із проханням клопотати перед єпископом про зняття з нього відлучення. Проте Петро, вислухавши їхнє прохання, підтвердив раніше накладену заборону і сказав їм: «Я бачив виді-

<sup>11</sup> *St. Epiphanius*. Panarion 68.3.

<sup>12</sup> Св. Єпіфаній неточно викладає ці події, бо користувався, мабуть, документами Мелітія. Ця точка зору була висунута мелітіанами як слушний привід для свого відділення від Церкви: *Williams R. Arius: heresy and tradition*. Pp. 35–36; *Schaff Ph. History of the Christian Church*. P. 197.

<sup>13</sup> *Williams R. Arius: heresy and tradition*. Pp. 35–36.

<sup>14</sup> *St. Athanasius*. Apology against the Arians, 59.

<sup>15</sup> *Sozomen*. Church History I, 15.

<sup>16</sup> *The history of heresies, and their refutation*. P. 56.

ння цієї ночі, і ось наш Господь Ісус Христос стояв переді мною в розірваному одязі. І я сказав до нього: Господи мій: Хто розірвав Твою одягу? І сказав Він до мене: Мою одягу розірвав Арій, оскільки він відділив Мене від Мого Отця. Остерігайся його!»<sup>17</sup>.

Після мученицької смерті св. Петра (311 р.) єгипетську кафедру займає Ахілла. В єпископство Петрового попередника він, будучи священником, очолював олександрійську катехізичну школу і був відомим своїм подвижницьким життям<sup>18</sup>. Патріарх Ахілла, не дивлячись на своє коротке управління, зумів відкрити нову сторінку в житті Арія. Після нетривалого покарання, Ахілла відновлює Арія у дияконському служінні, удостоює його пресвітерства та відправляє на служіння в бавкалійській церкві св. Марка, що вважалася однією з найдавніших в Олександрії<sup>19</sup>.

Коротке патріаршество Ахілли (сім місяців) та його смерть (312 р.), як говорить згаданий вище Ефіопський Синаксар, були божественним покаранням за те, що єпископ порушив заборону св. Петра<sup>20</sup>. Однак, якщо ж Ахілла й допустив таке відступлення, то це було зроблено через незнання: інакше свт. Афанасій Великий навряд чи називав би його великим<sup>21</sup>. Після смерті Ахілли відбулися вибори майбутнього патріарха Олександрійської Церкви. Серед кандидатів виділялися два пресвітери — Арій та Олександр. Знаючи Арія та його непостійність, одногосною згодою духовенства та народу олександрійським єпископом став Олександр, муж шанований за «солодкість та лагідність характеру»<sup>22</sup>. У Філосторгія ж трохи інша версія цих подій. Історик говорить, що насправді «жереб» архієрейства випав Арію, який при обранні отримав більшість голосів, але той відмовився від єпископства на користь Олександра<sup>23</sup>. Проте, вірогідніше за все, саме через особисте роздратування проти Олександра за перевагу, надану йому на єпископських виборах, Арій почав шукати привід для суперечок та відокремлення від свого єпископа<sup>24</sup>.

Ставши єпископом, Олександр, будучи про Арія хорошої думки, дорукає йому повчати людей, займаючись тлумаченням Священного Писання<sup>25</sup>. Подібно до Арія, так робили й інші пресвітери давніх олександрійських храмів. Кожен з таких священників по-різному повчав ввірену йому паству.

<sup>17</sup> Synaxarium: The Book of the Saints of The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church. P. 174.

<sup>18</sup> Eusebius of Caesarea. Church History VII, 32.

<sup>19</sup> Sozomen. Church History I, 15; The history of heresies, and their refutation. P. 56.

<sup>20</sup> Synaxarium: The Book of the Saints of The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church. P. 471.

<sup>21</sup> Neale J. A History of the Holy Eastern Church. Pp. 113–114.

<sup>22</sup> Там само. P. 115.

<sup>23</sup> Philostorgius. Church History I, 3.

<sup>24</sup> Neale J. A History of the Holy Eastern Church. P. 115.

<sup>25</sup> Sozomen. Church History I, 15; Theodoret. Church History I, 2.

Унаслідок прихильності та любові до свого настоятеля одні називали себе колуфіанами, другі карпонітами, треті сарматіанами. Парафіяни ж Арія, через прихильність до нього, стали називати себе аріанами, бачачи в тому свою особливу перевагу<sup>26</sup>.

У цей період в історичних джерелах чіткіше окреслюється зовнішність та характер Арія. Він був високий, худий як аскет, волосся заплутане, погляд пронизливий, хода швидка і нервова, мав похмурий вигляд, але в розмові приємний, відрізнявся красномовністю і вправністю в діалектиці. Арій був набожною людиною, але це швидше за все було за формою і видом, ніж за чеснотами, безмірно жадав слави, почестей і новизни. Маючи неспокійну душу, він поводив себе як хитрий змія і міг за допомогою своєї лукавої вдачі захопити будь-яке незлобиве серце. Одягався в геміфорій і колові<sup>27</sup> — звичайний одяг аскетів та філософів. Про нього говорили як про шанованого та авторитетного священнослужителя, з високою репутацією духовного керівника, вчителя спасіння. Все це дозволяє, на перший погляд, зробити висновок, що Арій був людиною багатогранною і талановитою, хоча і не позбавленою недоліків. Такі позитивні якості дали змогу Арію заручитися підтримкою значної кількості вірних — кліру та мирян. Як повідомляє свт. Єпіфаній, серед прихильників Арія було декілька єпископів, сім пресвітерів, дванадцять дияконів, сімсот дів<sup>28</sup>. Саме вони згодом стануть ревними послідовниками Арія.

## 2. Вчення Арія про Логос і його місце в тринітарній системі

У цей час пресвітер Арій починає проповідувати свої єретичні думки. Приводом для цього, як говорить свт. Єпіфаній, послужили слова з книги Притч: «Господь створив мене як початок Своєї дороги — для Своїх діянь...» (Притч. 8: 22–25)<sup>29</sup>. Тлумачачи це місце Священного Писання, Арій почав розвивати своє вчення про створену природу Сина Божого. Суть цього вчення історик Созомен коротко наводить так: «Син Божий виник з несуттєвого, і був час, коли Його не було. За власною волею Він здатний до зла і чесноти. Він є витвір і творіння»<sup>30</sup>. А св. Афанасій Великий до цього додає ще такі слова Арія: «Христос — не істинний Бог, а іменується Богом, як і всі інші, через причастя»<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> St. Epiphanius. Panarion 69, 1–2.

<sup>27</sup> St. Epiphanius. Panarion 69, 3; Rufinus. Church History I, 1; Sozomen. Church History I, 15.

<sup>28</sup> St. Epiphanius. Panarion 69, 3.

<sup>29</sup> St. Epiphanius. Panarion 69, 12.

<sup>30</sup> Sozomen. Church History I, 15.

<sup>31</sup> St. Athanasius. To the Bishops of Egypt, 12.

Для кращого розуміння вчення Арія потрібно розкрити це питання більш детально. Однак одразу варто обмовитись, що оригінальних творів Арія, які б розкривали його богослів'я, не збереглося. Дослідникам лише частково вдається відтворити основні думки цього пресвітера. Головними джерелами для розкриття вчення Арія є такі твори: 1) послання Арія до Євсевія Нікомідійського<sup>32</sup>; 2) послання Арія до Олександра Олександрійського<sup>33</sup>; 3) твір Арія під назвою «Талія» («Бенкет»)<sup>34</sup>; 4) окремі думки аріанського вчення (головним чином у творах св. Афанасія Олександрійського) без зазначення джерел, звідки вони взяті.

У своєму вченні Арій виходив з того, що єдиною ненародженою і нествореною Першоосновою всього існуючого є Бог. Про це у листі Арія до св. Олександра читаємо так: «знаємо Єдиного Бога, Єдиного Ненародженого, Єдиного Вічного, Єдиного Безначального, Єдиного Істинного, Єдиного Безсмертного, Єдиного Премудрого, Єдиного Благого, Єдиного Володаря, Суддю всіх, Правителя, Домобудівника, Непорушного, Незмінного, Праведного і Благого»<sup>35</sup>. Таким чином, якщо, на думку Арія, допустити, що хтось ще, окрім Бога, причетний до Божественної сутності, це призвело б до визнання двох богів. Все, що існує, крім Бога, має початок свого буття і воно виникло не через сповіщення Божественної сутності, а завдяки акту творіння, тобто почало існувати з небуття. Тому, «був час, коли Сина Божого не було; Син Божий створений з не суцього, а ніяк не народжений з сутності Отця; притому народжений в часі, а не від вічності, не як Бог Істинний від Бога Істинного, але створений, як знаряддя для створення інших творінь; Він і за єством нижчий за Отця, і за волею змінний; називається ж Сином Божим не за єством, а за усиновленням, як покірний волі Отця»<sup>36</sup>.

Як бачимо з наведених слів, Арій відкидав Божество Сина. Для нього Син є Бог у переносному значенні, з милості. Це стало можливим через те, що Він залишився досконалим, тобто схильним до добра згідно з напередвизначенням Бога<sup>37</sup>. Арій в своїй христології розуміє втілення Слова як з'єднання Його з людським тілом, яке було позбавлене душі. Місце цієї душі займає Слово, яке і стало душею людини Христа<sup>38</sup>. Тривога, жаль, радість тощо —

<sup>32</sup> Theodoret. Church History I, 5.

<sup>33</sup> St. Epiphanius. Panarion 69, 7.

<sup>34</sup> «Талія» збереглася лише фрагментарно у двох творах св. Афанасія Великого — Orations Against the Arians, 1. 5–6 та On the Councils of Arminum and Seleucia, 15.

<sup>35</sup> St. Athanasius. De Synodis, 16.

<sup>36</sup> Socrates. Church History I, 6; Sozomen. Church History I, 15; Theodoret. Church History I, 5; St. Athanasius. Discourse Against the Arians I, 5.

<sup>37</sup> St. Athanasius. Discourse Against the Arians I, 5.

<sup>38</sup> Про це говорить свт. Єпіфаній Кіпрський так: *прибичники Арія «з упередження заперечують, щоб Він (Христос — авт.) отримав людську душу. Вони визнають, що Він мав істинну*

психологічні властивості, а відтак властивості Слова, тому душа Христа є це істинне Слово. Отже, Слово — створена істота. Однак цей погляд Арія стосовно олюднення Слова, що став для нього допоміжним у вченні про Бога, привів його, водночас, до особливої христологічної схеми, згідно з якою Христос складався зі створеного Слова, Яке було душею і тілом. У погляді Арія, зрештою, ми не маємо олюднення, а перетворення Слова на людську істоту. Отже, у цей спосіб усе вчення Церкви щодо Христа як олюднення Божественного Слова і Спасителя було перевернуто. Ось чому у відповіді святих отців наголос робився на нетварності і безпочатковості природи Слова, а водночас вони стверджували недоторканість (цілісність) і досконале прийняття людської природи Божественним Словом. А інакше, виходячи з погляду Арія, вводилася напівдосконала істота, різновид істоти, яка була напівбожественною подобою, ні істинно-божественною, ні реально-людською, і яка найочевидніше не могла принести викуплення і спасіння людству. Таке вчення Арія відчутно вдаряло не лише по тріадологічному, але й по христологічному догмату<sup>39</sup>.

Спочатку Арій ще не наважувався відкрито проповідувати своє вчення, а починав робити це з приватних розмов, використовуючи кожну принагідну можливість для цього<sup>40</sup>. Для того, щоб його вчення легко запам'ятовувалося і краще сприймалося більшою аудиторією, Арій почав викладати свої думки віршами та їх співати. Завдяки цьому вчення олександрійського пресвітера підхоплювали моряки, робітники, мандрівники. Воно виділяло Арія серед інших проповідників в місті<sup>41</sup>.

Маючи таку любов та авторитет серед вірних пресвітер Арій не залишав думки про те, щоб докорити чи осудити свого єпископа. Через деякий час для цього з'явиться привід. За свідченням історика Сократа Схоластика, св. Олександр мав звичай проводити в присутності своїх кліриків різні богословські бесіди. І ось, під час однієї з таких бесід єпископ, повчаючи про єдність Пресвятої Трійці, говорив, що Трійця є в Трійці єдинця<sup>42</sup>. Арій, почувши такі «богохульні», на його думку, слова, почав звинувачувати Олександра в

---

*плоть від Марії і все, що є в людині, крім душі, щоб коли ти почувеш про голод, або спрагу, про втому, або подорож, або ніт, або сон, або невдоволення і скажеш, що Він потребував цього за людством, вони могли заперечити тобі, що плоть сама по собі тут не діє, якщо не має душі. І дійсно вони так кажуть: значить Божество Його потребувало? І це говорять вони для того, щоб назвавши Його Божество нужденним, оголосити Його позбавленим суті та істинного ества Отця» (St. Epiphanius. Panarion 69, 19).*

<sup>39</sup> Nicolaidēs N. The Christology of saint Epiphanius. Pp. 27–29.

<sup>40</sup> Neale J. A History of the Holy Eastern Church. P. 116.

<sup>41</sup> Philostorgius. Church History II, 2.

<sup>42</sup> Socrates. Church History I, 5.

ересі савеліанства. Саме в цей час олександрійський пресвітер починає відкрито висловлювати своє вчення про тварність Сина Божого.

### 3. Розвиток вчення про Логос у християнській теології

Вчення Арія про Логос, хоча й викликало значні богословські суперечки, не виникло у вакуумі. Його погляди базувалися на спробі поєднати біблійні уявлення про Сина Божого з раціоналістичними принципами, які були частиною філософських традицій того часу. Щоб краще зрозуміти місце і значення Логосу в тринітарній системі, необхідно дослідити, як саме цей термін і концепт розвивався у християнській теології під впливом античної філософії.

Коли ми проаналізуємо твори апостольських отців, то побачимо, що у них є чітке усвідомлення Ісуса Христа як Бога<sup>43</sup>. Це ж вчення знаходимо і в християнських апологетів, але воно виражене більш глибоко через поняття Логоса, яке займає центральне місце їхнього вчення. Завдяки цьому апологети часто іменуються богословами Логосу, або Логос-учителями<sup>44</sup>.

Вчення апологетів про Логос формувалося під впливом грецької філософської традиції.

Вперше про Логос висловився давньогрецький філософ Геракліт Ефеський (VI–V ст. до Р.Х.). Для Геракліта Логос є вічним, божественним законом світобудови, що визначає порядок і ритми існування Всесвіту. Логос є джерелом людської здатності до пізнання та мислення. Найвищою метою пізнання є осягнення Логосу, що дозволяє зрозуміти справжню єдність світобудови й досягти мудрості. Таким чином, можемо сказати, що у вченні філософа Геракліта простежується нерозривна єдність між Богом і Логосом, а це, у свою чергу, дозволяє ототожнити Бога з Логосом або з Божественним началом<sup>45</sup>.

У Платона поняття Логосу не має теологічного наповнення. Логос Платона носить багатогранне значення. Філософ іменує його то помислом (δίανοια) Творця, то здатністю або силою (δύναμις), за допомогою якої упорядковується творіння. У той же час Логос Платона виступає функцією ума (νοῦς), що діє у повноті божественних ідей, виконуючи роль зразка для

<sup>43</sup> St. Ignatius of Antioch. Epistle to the Magnesians, 8, 13; St. Polycarp of Smyrna. Epistle to the Philippians, 12; The Epistle of Barnabas, 4, 5, 7, 12 etc.

<sup>44</sup> Studer B. Trinity and Incarnation. The Faith of the Early Church. Pp. 45–52.

<sup>45</sup> Halapsis A. Man and Logos: Heraclitus' secret // Anthropological Measurements of Philosophical Research, 2020. No 17. Pp. 119–130; Соловйова А. Геракліт із Ефеса; Завгородній Ю. Бог у «Фрагментах» Геракліта. С. 94.

чуттєвого світу. Таким чином, Логос у Платона — це і творчий принцип, і основа порядку у Всесвіті<sup>46</sup>.

Більш чітко термін «Логос» розглядається стоїками. Бог є присутній у світі іманентно, будучи його життєдайною силою (πνεῦμα) та законом, що впорядковує всесвіт. Саме ця життєдайна сила у стоїцизмі ототожнюється з Логосом. Оскільки Логос присутній у всіх творіннях через свої божественні насіння, стоїки називали його «насіннєвим Логосом» (Λόγος σπέρματικῆς)<sup>47</sup>.

Зовсім інше трактування концепції Логосу подає юдейський філософ Філон Олександрійський (20 р. до Р.Х. — 50 р. після Р.Х.). У нього присутня ідея двоякого Логосу: *logos endiathetos* (внутрішнє Слово, або Розум) і *logos prophorikos* (зовнішнє Слово, вимовлене Слово)<sup>48</sup>. *Logos endiathetos* для Філона — властивість Бога (формальна), що не має самостійного існування. Що ж до *logos prophorikos*, чи зовнішнього Слова, то воно має якості Іпостасі Бога. У розумінні згаданого філософа для подолання розриву між Богом і фізичним світом потрібні були посередники. Логос був вищим посередником (посередниками є також Софія та Дух, що підпорядковуються Божественному Логосу), первістком Бога, зряддям Бога в створенні Всесвіту, «другим Богом» (як аспект Бога, що звернений до створеного світу)<sup>49</sup>. Бог і Логос (Його Розум) — єдина неподільна монада<sup>50</sup>.

Значені погляди Філона Олександрійського мали вплив на християнських авторів, зокрема апологетів, при розробці богословської концепції Логоса. Для св. Юстина Мученика є один Бог, ненароджений, нестворений, незмінний, вічний, невимовний Отець. Від Нього бере початок будь-яке творіння. Цей Бог, однак, є трансцендентним. Тому, посередником між Богом і світом виступає Логос. Апологет, як і Філон, вказує на два стани існування Логоса, але не використовує його термінологію *logos endiathetos* та *logos prophorikos*. Для Юстина Логос спершу іманентно перебуває в Бозі, як Божественна розумова сила (δύναμις Λογικῆς), а перед тим, як Бог задумує створити світ, Він своєю волею породжує цю розумову силу, яка стає Божественним Логосом<sup>51</sup>. Однак у своїй повноті Божественний Логос проявився тільки у Втіленні в особі Ісуса Христа<sup>52</sup>. Бог не зменшується від народження Логоса. Логос — Божественне індивідуальне буття, яке існує поруч

<sup>46</sup> Вакула О. Логос і Дух у християнських авторів II століття. Проблема посередництва. С. 45–46.

<sup>47</sup> Там само. С. 46.

<sup>48</sup> Kamesar A. The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation. Рр. 163–181.

<sup>49</sup> Вакула О. Логос і Дух у християнських авторів II століття. С. 47.

<sup>50</sup> Philo of Alexandria. Who is the Heir of Divine Things. P. 421.

<sup>51</sup> St. Justin Martyr. Dialogue, 61.1; поп.: First Apology, 32.10.

<sup>52</sup> St. Justin Martyr. First Apology, 5.

Бога Отця, інший Бог<sup>53</sup>. Вказівка на окреме існування Логоса та Отця говорить про відмінність між Юстином та Філоном<sup>54</sup>. Але Логос Юстина усе ж підпорядкований Отцю і стоїть на другому місці<sup>55</sup>. Тут ми можемо простежити деякі ознаки субординаціонізму, але це пояснюється скоріше бідністю богословської термінології, а не свідомим створенням вчення, протилежного за духом християнству<sup>56</sup>.

У своєму вченні Юстин користується поняттям «Λόγος στερματικός» (Насінневий Логос), яке застосовували стоїки. Цей Насінневий Логос присутній у кожному розумному створінні через свої насіння. Завдяки цим насінням Логос діяв у світі, але повністю зійшов лише на Діву Марію під час втілення. Саме тому християни отримали можливість пізнати Логос у його повноті, що і відрізняє їх від юдеїв та язичників<sup>57</sup>.

У вченні про Логос подібним до св. Юстина був св. Феодіт Антіохійський, який, однак, користувався термінологією Філона про *logos endiathetos* та *logos prophorikos*. До створення світу у Бога завжди існував Логос (*logos endiathetos*), безпочатково та вічно. Бог народив Його разом зі Своєю Премудрістю. Цей Логос у Феодіта є одноістотним Богу Отцю, окремим від Нього, Його вічним радником. Бог, через бажання творити, народив *logos prophorikos*, щоб був «народжений раніше всякого створіння» (Кол. 1: 15). Цим Бог не применшив Свого Логоса, але народив Його і завжди говорив з Ним. Св. Феодіт у своїй тріадологічній термінології першим застосовує вираз «Трійця» і називає Її Осіб: Бог, Його Логос і Його Премудрість<sup>58</sup>.

Погляди двох згаданих вище християнських письменників говорять нам про те, що хоча ідея Логоса і займає центральне місце вчення апологетів та широко ними розкрита, вони, однак, не уникнули багатьох суттєвих недоліків. Суттєвою проблемою апологетів було те, що лише один Бог володіє повнотою буття. Це, відповідно, призвело до того, що для цих авторів Логос є початком меншим і нижчим у порівнянні з абсолютним Богом. Народження Логоса відбувалося в часі і через потребу, для створення світу. Таким чином, народження Логоса апологети ставили в залежність від творення світу. Якби Бог не бажав створити світ, то і народження Логосу було б зайвим, і він залишився б внутрішнім змістом Бога, властивістю Його природи.

<sup>53</sup> *St. Justin Martyr. Dialogue*, 56.11.

<sup>54</sup> *Goodenough E. The Theology of Justin Martyr*. P. 146.

<sup>55</sup> *St. Justin Martyr. First Apology*, 13.3.

<sup>56</sup> *Gazik P. Early-Christian Transformation of the Greek Logos in the Philosophy of Justin Martyr*. Pp. 169–173, 172.

<sup>57</sup> *Вакула О. Логос і Дух у християнських авторів II століття*. С. 52.

<sup>58</sup> *St. Theophilus of Antioch. The Apology to Autolycus II*, 10, 15, 22. Про суперечки щодо цього питання, див. у *Parsons S. Very Early Trinitarian Expressions*. Pp. 141–152.

Реакцією на теологію Логоса апологетів було монархіанство, що заперечувало існування Трійці. Цей антитріадологічний еретичний напрям приніс у середовище християн велике хвилювання і в той же час послужив поштовхом для розкриття троїчного догмату. Автентичних писань носіїв цього напрямку не збереглося і оцінювати їх ми можемо тільки через твори їхніх ортодоксальних супротивників<sup>59</sup>. Однак незважаючи на це, ми можемо відтворити основні обриси вчення монархіанства.

Поява монархіанства першопочатково була результатом непростого протистояння християнства гностицизму<sup>60</sup>. Монархіани вказували на Ісуса як Спасителя<sup>61</sup>, але в той же час, відкидаючи погляди гностиків про множинність богів у вигляді еонів, вказували на єдність цілісну, не допускаючи в Богові іпостасного розрізнення.

Серед дослідників прийнято поділяти монархіанство на дві течії, що існували незалежно одна від одної, але були об'єднані ідеєю єдності в Богові<sup>62</sup>. Перша течія — монархіани динамісти, або адопціани (від лат. *adoptio*, «усиновлення»). Поява адопціанства припадає на 190–200 рр., але свого систематичного розвитку та поширення воно набуває у другій половині III ст. завдяки Павлу, єпископу Самосатському. Для Павла є єдиний Бог. У Бога є Логос, але Він не є іпостасний Син Божий, а лише неіпостасне знання (σοφία) Боже. Для того, щоб підкреслити неіпостасність Логоса, Павло застосовує термін «єдиносущний» (ὁμοούσιος)<sup>63</sup>. Існування Христа, як історичної особи, зовсім не порушує єдності Божества: до втілення Логос, як іпостась, не існує, а якщо Павло приписує Йому предвічне буття, то тільки через Боже напередвизначення, як особі, яка має існувати на землі<sup>64</sup>. Логос (Син Божий) іпостасно почав існувати лише у втіленні, але в момент втілення не виникла особлива іпостась в Бога. Христос був, подібно до нас, звичайною людиною, на яку зійшов Логос, як це було у пророків, тільки більшою мірою і силою<sup>65</sup>. Вчення Павла Самосатського хоча було засуджено Антіохійським Собором у 268 р., воно мало вплив на антіохійську богослов-

<sup>59</sup> *Pospíšil C. Nové pohledy na problematiku přednicejských trinitárních herezí. S. 20.* Богослів'я монархіан нам відоме з творів таких ранньохристиянських авторів: Іполита Римського («Проти Ноета» і «Викриття всіх ересей» або «Філософумена», що приписується цьому автору), Тертуліана («Проти Праксея») і Новаціана («Про Трійцю»).

<sup>60</sup> У гностицизмі Бог — це «Повнота» (Πλήρωμα), що витікає в еони, а Христос — один з таких еонів.

<sup>61</sup> *Василів П. Перший Нікейський собор. Історичні передумови та його богословсько-філософський контекст. С. 80. Дет. у Harnack A. History of Dogma. Pp. 10–11.*

<sup>62</sup> Про монархіанські суперечки див. у *Gerber S. Calixt von Rom und der monarchianische Streit. S. 213–239.*

<sup>63</sup> Павло Самосатський називає Логос єдиносущним Отцю в межах однієї Іпостасі.

<sup>64</sup> *St. Epiphanius. Panarion 45.1.*

<sup>65</sup> *Eusebius of Caesarea. Church History VII, 32.*

сько-екзегетичну школу (починаючи від св. Лукіана) і підготувало ґрунт для виникнення несторіанства.

Другою течією монархіанства були монархіани-модалісти, або савеліани. Лідером цієї течії був Савелій Птолемаїдський. У вченні савеліан Отець, Син і Святий Дух — три імені однієї іпостасі, так само як тіло, душа і дух в людині<sup>66</sup>. Є тільки одна абсолютна Божественна Істота, безмежна, нероздільна монада. Через свою безмежність вона не може мати жодного безпосереднього зіткнення зі світом і живе у мовчанні. Як дух, монада не могла вічно залишатися в мовчанні; в своєму розумі (Логосі) вона носила потребу висловитися зовні, проявити себе в саморозвитку. І ось настав час, коли монада заговорила: вона народила з себе Логос або, краще сказати, сама стала Логосом (Сином). Бог є лише однією особою (монадою), яка діє то як Отець, створюючи всесвіт, то як Син, викупаючи грішників, то як Святий Дух, освячуючи віруючих<sup>67</sup>. Проявляючись послідовно у зміні трьох ликів, ці модуси перебувають між собою у тісному зв'язку і наступності: попередня форма підготовляє наступну і з настанням її вводить до вищого моменту Одкровення. Кожна іпостась-подоба, одержавши свій початок у часі, має зникнути в певний момент світового життя. Якщо лик Отця змінився ликом Сина, то лик Духа Святого знищиться в кінці світу, а водночас зникне і Логос, тобто сторона монади, обернена до світу. Світ припинить своє існування, і монада повернеться до свого початкового мовчазного стану<sup>68</sup>.

Окремо варто зупинитися на діяльності двох християнських письменників III ст. — Тертуліані та Орігені, які у своєму тріадологічному вченні почали звільнятися від крайнощів двох течій монархіанства. Діяльність цих мислителів припадає на той період, коли монархіанські рухи цілком сформувалися.

Значний внесок у розвиток вчення про Трійцю, і зокрема про Логос, зробив Тертуліан (бл. 155 — після 220) — один із найавторитетніших давніх латинських письменників. Він ввів у богословський обіг тринітарні терміни «substantia» (сутність, субстанція) та «persona» (особа), тоді як їхні грецькі відповідники «οὐσία» та «ὕποστασις» виникли лише у другій половині IV ст. Тертуліан вперше застосував щодо Бога термін «Trinitas» («Трійця») і пропонує формулу, яка стане виразником православ'я — «*unam substantiam in tribus cohaerentibus*» («одна сутність, що з'єднується у трьох»)<sup>69</sup>. Втім для Тертуліана характерним є субординаціонізм; існує лише Єдиний Бог Отець, Який є *prima persona* (перша особа) Трійці. Отець був самотній, тобто

<sup>66</sup> St. Epiphanius. Panarion 62.1; St. Athanasius. Discourse Against the Arians, IV, 25.

<sup>67</sup> Eirini Artemi. The 'Logos' in the teaching of Marcellus of Ancyra and Sabellius. С. 102.

<sup>68</sup> St. Athanasius. Discourse Against the Arians, IV, 12.

<sup>69</sup> Tertullian. Against Praxeas, 12.

поза Ним нічого не існувало. Але й тоді Він не був повністю Сам, адже мав у Собі Свій Розум (лат. Ratio), який завжди перебував в Ньому. Цей Розум є внутрішньою Думкою або Умом (Логосом). Однак Тертуліан одразу ж зазначає, що Розум є давнішим за Логос; Логос походить із Розуму, оскільки є Його сутністю<sup>70</sup>. Тут ми бачимо застосування Тертуліаном вчення про *logos endiathetos* та *logos prophorikos*<sup>71</sup>.

Хоча Бог ще не послав Своє Слово назовні, воно завжди перебувало в Ньому, разом із Розумом, включене в Нього. У цей час Бог мовчки планував і впорядковував у Собі все, що пізніше мав висловити через Слово. Таким чином, у процесі цього планування та впорядкування Розум став Логосом, Словом, яке Він замислював і впорядковував як засіб вираження. Тертуліан вважав, що Логос стає Сином лише після Його «промовляння» Отцем<sup>72</sup>. Отже, хоча Тертуліан формулює своє вчення про Логос в контексті ранньої християнської думки, однак розвиває її в напрямку більш чіткого розмежування і співвідношення між єдністю Божества і Трьома Особами<sup>73</sup>.

Вчення Орігена (бл. 185 — бл. 253) про Логос широко представлено в ряді його творів, таких як «Про початки», «Коментарі на Іоана» та «Проти Цельсія», де висвітлюється теологічна роль Логоса як посередника між Отцем і світом. Для Орігена Син як Логос (Премудрість) завжди існував із Отцем, адже неможливо уявити момент, коли Бог був би без Своєї Премудрості<sup>74</sup>. Логос, згідно з Орігеном, є Другою Особою Пресвятої Трійці, вічно народженим від Отця<sup>75</sup>. В той же час Оріген чітко говорить, що лише Отець є у повному, абсолютному сенсі Богом (ὁ Θεός). Використовуючи артикль «ὁ» («цей» або «той»), апологет підкреслює унікальність і абсолютність Отця. Для Логосу Оріген застосовує слово «Θεός» без артикля. Це може вказувати на те, що природа орігенового Логоса (Сина) хоча і Божественна<sup>76</sup>, але є відмінною від Отцівської<sup>77</sup>; Син є нижчий від Отця<sup>78</sup>. Таке розуміння відносин між Особами Трійці є ключовим для богослів'я Орігена. Хоча Син залишається відмінним за сутністю від Отця, але є з Ним єдиним у волі, любові та дії. Логос виконує роль Мудрості, Істини, Життя і Воскресіння, зокрема вті-

<sup>70</sup> *Tertullian. Against Praxeas*, 5.

<sup>71</sup> Про це див. у Васи́лів П. Перший Нікейський собор. С. 104–109.

<sup>72</sup> *Tertullian. Against Praxeas*, 2; 7.

<sup>73</sup> Детальний аналіз про тринітарне вчення Тертуліана див. у *Litfin M. Tertullian on the Trinity*. Рр. 81–98.

<sup>74</sup> *Origen. De Principiis*, I, 2.2.

<sup>75</sup> *Origen. De Principiis*, I, 2.4.

<sup>76</sup> Оріген називає її «власною» (*Commentary on John*, 1, 23).

<sup>77</sup> *Origen. Commentary on John*, II, 3.

<sup>78</sup> *Origen. Contra Celsum*, VIII, 15.

люючи для спасіння людства, очищаючи людський розум і підносячи його до пізнання Бога.

У своїй тріадології Оріген підкреслює, що Отця, Сина і Святого Духа слід розглядати як окремі іпостасі, які існують вічно і самостійно, хоча вони утворюють єдність у гармонії і згоді.

Таким чином, вчення Орігена про Логос стало важливою віхою в розвитку тріадологічного догмату. Його ідеї про вічність і Божественність Логосу, а також про онтологічну ієрархію між Особами Трійці вплинули на подальше формування християнського богослів'я. Хоча його субординаціонізм не збігався з пізнішим вченням про єдиносущність (*ὁμοούσιος*), він заклав основи для осмислення цих питань у наступних століттях<sup>79</sup>.

#### 4. Аріанська полеміка та розкриття тріадологічного догмату

До того, як свт. Олександр Олександрійський повною мірою усвідомив богословську й еклезіологічну небезпеку аріанського вчення, значна частина духовенства та мирян уже виявилася залученою до нової, інтелектуально привабливої, але догматично деструктивної системи Арія. Для єпископа Олександра розпочався період гострих випробувань, в якому його позиція виявилася затиснутою між двома крайнощами: аріани звинувачували його в савеліанстві, тоді як дехто з представників «жорсткої» ортодоксії схилився до думки, що Олександр занадто поблажливо й повільно реагує на новий різновид христологічного субординаціонізму. Додатковим чинником напруження став розкол, спричинений пресвітером Коллуфом. Цей клірик, який різко виступив проти Арія і першим довів до відома Олександра сутність його вчення, дійшов висновку, що єпископ фактично толерує ересь, тому самочинно проголосив себе єпископом і почав поставляти пресвітерів. На Олександрійському соборі 324 р. під головуванням Осії Кордубського було постановлено, що Коллуф залишається лише пресвітером, а всі звершені ним хіротонії визнаються недійсними щодо єпископського сану, але рукоположені ним клірики зберігають той ступінь, який мали до розколу<sup>80</sup>.

Як свідчить пресвітер Руфін Аквілейський, свт. Олександр, будучи за природою людиною лагідною та схильною до збереження церковного миру, на початковому етапі конфлікту докладав значних зусиль, щоб відвернути Арія «від недостойного починання і від нечестивих переконань»<sup>81</sup>. Спершу єпископ організував богословський диспут з метою досягнення примирення між протиборчими сторонами, а згодом скликав ще кілька нарад для розгляду тих

<sup>79</sup> Kelly J. Początki doktryny chrześcijańskiej. S. 103–106.

<sup>80</sup> St. Athanasius. Apology against the Arians, 12; 74.

<sup>81</sup> Rufinus. Church History I, 1.

самих проблемних питань, однак жодна з цих спроб не привела до догматичної згоди. Зі свідчення Созомена відомо, що Олександр протягом певного часу займав доволі обережну, навіть «нейтральну» позицію, чергуючи схвалення окремих формулювань то однієї, то іншої сторони, намагаючись таким чином зберегти єдність пастви<sup>82</sup>. Проте подібні підходи виявилися пастирськи й богословськи неефективними: арианське вчення продовжувало поширюватися не лише в межах Олександрії, але й у сусідніх провінціях Сходу.

Коли Олександр переконався, що Арій залишається непохитним у своїх переконаннях, а його вчення набуло підтримки навіть серед окремих єпископів<sup>83</sup>, він скликав у Олександрії помісний собор за участю близько ста єпископів Єгипту та Лівії. На цьому зібранні аріани були соборним вироком позбавлені місць служіння, відлучені від церковного спілкування та вигнані з Олександрії як носії богословськи неприйнятної, христологічно субординаціоністської і, по суті, антитринітарної доктрини<sup>84</sup>.

Після цього Арій, у супроводі своїх прибічників, відійшов до Палестини, звідки почав активну єпістолярну кампанію. Він звертався з листами до імператора Костянтина, представляючи себе невинною жертвою несправедливого переслідування з боку Олександра і наполягаючи на праві разом зі своїми однодумцями законно звершувати богослужіння<sup>85</sup>. Подібні звернення Арій надсилав і низці східних єпископів, зокрема Євсевію Нікомидійському, який мав значний вплив при імператорському дворі. Останній, керуючись як богословською прихильністю до більш «поміркоvanого» субординаціонізму, так і честолюбними прагненнями відігравати провідну роль у церковній політиці, прийняв Арія під своє заступництво. Листування Євсевія на підтримку вигнання стало важливим каналом поширення арианських ідей у Палестині, Нікомидії, Віфінії та інших регіонах імперії<sup>86</sup>.

Первісне мовчання Олександра щодо подій в Олександрійській Церкві можна пояснити його пастирським переконанням, що нове вчення після його соборного засудження природним чином згасне. Коли ж він дізнався, що аріани знайшли підтримку в особі Євсевія Нікомидійського і що їхня доктрина, за посередництвом його листів, отримує дедалі ширше розповсю-

<sup>82</sup> *Sozomen. Church History I, 15.*

<sup>83</sup> *St. Epiphanius. Panarion 69, 3.*

<sup>84</sup> *Sozomen. Church History I, 15; St. Athanasius. Discourse 2 Against the Arians.*

<sup>85</sup> *Див. — Letter emperor Constantine to Arius and to Arians (Γελάσιος ὁ Κυζικηνός. Τῶν κατὰ τὴν ἐν Νίκαιᾳ σύνοδον πραχθέντων σύνταγμα).*

<sup>86</sup> Євсевій був спочатку єпископом Беріта, а потім став нікомидійським єпископом. Нікомидія у той час була столицею імперії. Там, через сестру імператора Констанцію, Євсевій зблизився з двором, щоб з честолюбних намірів мати вплив на церковні справи (*див. Letter of Alexander of Alexandria to all Bishops у Socrates. Church History 1, 6; його послання про Арія у Theodoret. Church History 1, 6).*

дження, Олександр вирішив діяти вже на всецерковному рівні. Він надіслав окружне послання до єпископів Кафолічної Церкви, інформуючи їх про хід подій в Олександрії й про активність Євсевія Нікомідійського, та зібрав підписання цього документа ієрархами Єгипту, Фіваїди, Лівії, Пентаполя, Сирії, Лікії, Памфілії, Асії, Каппадокії та інших прилеглих областей як знак догматичної солідарності з ним. З метою залучення авторитетної підтримки з боку константинопольського церковного кола, Олександр звернувся також із окремим посланням до єпископа Константинопольського Олександра, послідовно окреслюючи богословський характер аріанської доктрини як несумісний з кафолічним вченням<sup>87</sup>.

Прихильники Євсевія, які стали ідейними союзниками Арія, наполегливо намагалися переконати Олександра переглянути соборні вироки й відновити в церковному спілкуванні засуджених разом з їхнім вченням. Сам Арій, намагаючись використати тактику богословської апології, надіслав до Олександра лист, у якому стверджував, що свої погляди він нібито успадкував саме від нього, прагнучи таким чином легітимізувати власне вчення через апеляцію до авторитету олександрійської традиції. Коли святий, залишаючись непохитним у сповіданні православної віри, відмовився прийняти аріан і їхнє вчення, єпископи, покровителі нового вчення, сприйняли цю відмову як особисту образу. Вони скликали у Віфінії окремий собор і, всупереч усталеним канонам (зокрема, шостому апостольському правилу щодо невтручання в рішення іншого єпископа про відлучення), визнали Арія засудженим несправедливо та закликали своїх однодумців прийняти його як «правовірного» сина Церкви<sup>88</sup>.

Імператор Костянтин, дізнавшись про такі негаразди в Церкві, негайно відправив Осію, єпископа Кордубського, в Олександрію з повчальним листом до Олександра та Арія із дорученням встановити між ними мир. Як видно із послання, імператор ще не розуміє суті проблеми і вважає її винуватцями і Арія, і Олександра. Для Костянтина початком розбіжності між пресвітером та єпископом було наступне. Коли Олександр запитував у своїх пресвітерів, що думає кожен з них про певні місця Священного Писання, або, краще сказати, «виставив на показ даремну сторону питання», тоді Арій, нерозсудливо пропонував те, про що «не слід було б і думати, або ж, подумавши, потрібно було мовчати». Саме це, на думку імператора, стало причиною переривання спілкування між ними та привело до розділення народу. Також Костянтин просить ворогуючі сторони примиритися та закликає надалі про подібні речі «ні запитувати, ні відповідати на питання», тому що подібні

<sup>87</sup> Див. The Epistle of Alexander, Bishop of Alexandria to Alexander, Bishop of Constantinople.

<sup>88</sup> *Sozomen*. Church History II, 15; *Socrates*. Church History II, 7.8; *Eusebius of Caesarea*. Life of Constantine II, 73.

питання «не приписані Законом (Священним Писанням — авт.), а пропонуються одним марнослів'ям». Їх варто тримати в таємниці, «а не вносити легковажно до суспільних зібрань і не допускати необдуманно до служу простого народу..., щоб не довести його до богохульства або розколу»<sup>89</sup>. З цього можна зробити висновок, що імператор Костянтин не розумів глибини цієї проблеми. Також і для значної частини духовенства ця справа здавалася тільки наслідком абстрактних, допитливих думок.

Такі наміри імператора примирити ворогуючі сторони не принесли жодного результату. Однак згодом, зрозумівши суть нового вчення, Костянтин свій наступний лист адресує вже до Арія та його послідовників, де переконує їх припинити боротьбу, підняту ними проти Самого Христа.

Розгортання аріанської полеміки та її поширення, незважаючи на зусилля імператора Костянтина і православного духовенства, виявило необхідність загальноцерковного зібрання, здатного остаточно вирішити богословські суперечності. Це привело до скликання в 325 р. в Нікеї Першого Вселенського Собору, який став поворотним моментом у спростуванні аріанського вчення та розкритті тріадологічного догмату.

На Нікейському Соборі Церква ухвалила ключові рішення, які стали основою православного вчення про Пресвяту Трійцю. Використання терміна «єдиносущний» (ὁμοούσιος) ознаменувало радикальний розрив із субординаціоністською парадигмою аріанства. Тим самим Собор легітимізував православне вчення про істинну Божественну природу Логоса, на догматичному рівні унеможлививши трактування Його як творіння. Це рішення стало основою для подальшого богословського осмислення тріадологічного догмату. Собор заклав фундамент догматичної єдності християнської Церкви, який залишається важливим для богословської думки і донині.

**Висновки.** У статті висвітлено процес розкриття тріадологічного догмату через осмислення природи Логосу, його відносин із Отцем і Святим Духом та його ролі у створенні світу і спасінні людства. Особлива увага приділена аналізу вчення Арія, яке, хоча й визнане єретичним, стало важливим чинником для формування догматичної основи християнського богослів'я. У роботі підкреслюється, що аріанська полеміка виявила обмеженість термінології раннього християнства і стимулювала розробку чітких формулювань, що стали підґрунтям рішень Першого Вселенського Собору 325 р.

Дослідження засвідчило значний вплив античної філософії (зокрема вчення Геракліта, стоїків, Філона Олександрійського) на розвиток концепції Логосу. Християнські апологети, такі як Тертуліан і Оріген, інтегрували

<sup>89</sup> Eusebius of Caesarea. Life of Constantine XI, 64–72. Частково — Socrates. Church History I, 7.

ці філософські ідеї у богословське осмислення, заклавши основи для розкриття тріадологічного догмату. Разом з тим, недоліки ранньої теологічної термінології призвели до виникнення аріанства та подальших богословських дискусій.

Аналіз доктрини Арія показав, що його вчення не є простим відхиленням від норми, а представляє собою спробу систематично поєднати монотеїстичне тлумачення Бога з раціоналістичними принципами антиохійської богословської школи. Субординаціоністські тенденції, простежені вже у ранніх апологетів, у вченні Арія отримали своє гранично радикальне вираження — аж до заперечення Божества Сина. Саме ця радикальність і спонукала Церкву до вироблення чіткого поняття «єдиносущний» (ὁμοούσιος), яке стало відповіддю не лише на аріанський виклик, але й на весь попередній субординаціонізм.

Важливим результатом аналізу є також простеження того, як формування тріадологічної термінології нерозривно пов'язане із розвитком богослів'я Логосу. Термінологія Тертуліана (substantia, persona, Trinitas) та Орігена (окремі іпостасі) заклали ті термінологічні рамки, без яких ані розуміння Нікейського рішення, ані наступний каппадокійський синтез були б неможливими. У цьому сенсі аріанська суперечка виступає не лише як кризовий момент, але й як конструктивна рушійна сила розвитку церковного богослів'я.

Перспективи подальшого дослідження зазначеної у статті проблематики можуть бути спрямовані на такі напрямки:

1. Дослідження рецепції Нікейського богослів'я у постнікейську добу: виникнення постнікейських течій, як «омійство» (Ὁμοιοι), «оміусіанство» (Ὁμοιούσιοι) та «аномейство» (Ἀνόμοιοι) як свідчення того, що Перший Вселенський Собор не одразу завершив полеміку, а лише відкрив новий її етап.
2. Вивчення впливу аріанства на варварські народи (готи, вандали, лангобарди), де аріанство проіснувало ще кілька століть після Нікеї, та аналіз його місця у середньовічній теологічній та суспільно-політичній думці.
3. Аналіз значення аріанської полеміки для сучасного екуменічного діалогу, зокрема у контексті відносин між католицькою, православною та протестантськими традиціями у питанні про характер Вселенських Соборів та авторитет їхніх рішень.

Ці напрями досліджень дозволять поглибити розуміння історико-богословського значення аріанської полеміки та її тривалого впливу на формування і розвиток християнського вчення.

## Список джерел та літератури:

1. Arianism: Roman heresy and barbarian creed / ed. by G. M. Berndt, R. Steinacher. Burlington : Ashgate, 2014. xviii, 381 p.
2. Artemi E. The 'Logos' in the teaching of Marcellus of Ancyra and Sabellius // Волинський Благовісник, 2019. № 7. С. 99–121.
3. Вакула О. Логос і Дух у християнських авторів II століття: проблема посередництва // Наукові записки Українського католицького університету. Серія: Богослов'я, 2009. Вип. 1. С. 45–71.
4. Василів П. Перший Нікейський собор. Історичні передумови та його богословсько-філософський контекст. Правила Отців Першого Нікейського Собору. Львів : Місіонер, 2009. 408 с.
5. Delcogliano M. How did Arius learn from Asterius? On the relationship between the Thalia and the Syntagmation // Journal of Ecclesiastical History, 2018. Vol. 69, No. 3. P. 478–497.
6. Gazik P. Early-Christian Transformation of the Greek Logos in the Philosophy of Justin Martyr // Filozofia, 2008. Vol. 63, No. 2. P. 169–173.
7. Gerber S. Calixt von Rom und der monarchianische Streit // Zeitschrift für antikes Christentum, 2001. Bd. 5. S. 213–239.
8. Goodenough E. The theology of Justin Martyr. Jena : Frommannsche Buchhandlung, 1923. viii, 320 p.
9. Завгородній Ю. Бог у «Фрагментах» Геракліта // Магістеріум. Вип. 1. Історико-філософські студії / [редкол. : Горський В. С. (голова) та ін.]. К. : КМ Академія, 1998. С. 92–95.
10. Halapsis A. Man and Logos: Heraclitus' secret // Anthropological Measurements of Philosophical Research, 2020. No. 17. P. 119–130.
11. Hanson R. The search for the Christian doctrine of God: The Arian controversy 318–381 AD. London : A&C Black, 2005. 960 p.
12. Harnack A. History of dogma / transl. from the 3rd German ed. by N. Buchanan. Boston : Roberts Brothers, 1897. Vol. III. xv, 336 p.
13. Kamesar A. The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad // Greek, Roman, and Byzantine Studies, 2004. No. 44. P. 163–181.
14. Kelly J. Początki doktryny chrześcijańskiej / przeł. J. Mrukówna ; red. E. Stanula. Warszawa : Instytut Wydawniczy Pax, 1988. 436 s.
15. Litfin M. Tertullian on the Trinity // Perichoresis, 2019. Vol. 17, No. 1. P. 81–98.
16. McRoy A. The theology of Arius // Foundations, 2008. Issue 59. P. 17–28.
17. Neale J. A history of the Holy Eastern Church: The Patriarchate of Alexandria. London : J. Masters, 1847. Vol. 1. xviii, 322 p.
18. Nicolaidis N. The Christology of saint Epiphanius of Cyprus according to his work *Angyrotos*. Durham : Durham University, 1994. 188 p.

19. Parsons S. Very early Trinitarian expressions // Tyndale Bulletin, 2014. Vol. 65, No. 1. P. 141–152.
20. *Philo of Alexandria*. Who is the heir of divine things // Volume IV / transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press ; London : William Heinemann Ltd, 1932. P. 270–447.
21. *Pospíšil C.* Nové pohledy na problematiku přednicejských trinitárních herezí // *Studia Theologica*, 2007. 9 (1). S. 20–41.
22. Соловйова А. Геракліт із Ефеса // Велика українська енциклопедія. URL: [https://vue.gov.ua/Геракліт\\_із\\_Ефеса](https://vue.gov.ua/Геракліт_із_Ефеса)
23. *Schaff Ph.* History of the Christian Church. New York : Charles Scribner's Sons, 1922. Vol. II: Ante-Nicene Christianity. A. D. 100–325. xiv, 877 p.
24. *Studer B.* Trinity and Incarnation: The faith of the early Church / transl. by M. Westerhoff ; ed. by A. Louth. Collegeville (Minn.) : The Liturgical Press (A Michael Glazier Book), 1993. xi, 263 p.
25. Synaxarium: The book of the Saints of the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church / transl. by Sir E. A. Wallis Budge. Garland (TX, USA) : Ethiopian Orthodox Tewahedo Debre Meheret St. Michael Church. 740, xxxi p.
26. The history of heresies, and their refutation. Dublin : Published by James Duffy, 7, Wellington-Quay, 1847. Vol. 2. 642 p.
27. *Williams R.* Arius: heresy and tradition. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. : William B. Eerdmann Company, 2002. 378 p.

## References:

1. Arianism: Roman heresy and barbarian creed (G. M. Berndt & R. Steinacher, Eds.). (2014). Burlington.
2. Artemi E. (2019). The 'Logos' in the teaching of Marcellus of Ancyra and Sabellius. *Volynskiy Blahovisnyk*, 7, 99–121.
3. Vakula O. (2009). Lohos i Dukh u khrystyianskykh avtoriv II stolittia: problema poserednytstva. *Naukovi zapysky Ukrainskoho katolytskoho universytetu*. Serii: Bohoslovia, 1, 45–71 [in Ukrainian].
4. Vasylyv P. (2009). Pershyi Nikeyskyi sobor. Istorychni peredumovy ta yoho bohoslovsko-filosofskyi kontekst. *Pravyla Ottsiv Pershoho Nikeiskoho Soboru: monograph*. Lviv [in Ukrainian].
5. Delcogliano M. (2018). How did Arius learn from Asterius? On the relationship between the Thalia and the Syntagmation. *Journal of Ecclesiastical History*, 69(3), 478–497.
6. Gazik P. (2008). Early-Christian transformation of the Greek Logos in the philosophy of Justin Martyr. *Filozofia*, 63(2), 169–173.

7. Gerber S. (2001). Calixt von Rom und der monarchianische Streit. *Zeitschrift für antikes Christentum*, 5, 213–239 [in German].
8. Goodenough E. (1923). *The theology of Justin Martyr*. Jena.
9. Zavorodnii Yu. (1998). Boh u «Frahmentakh» Heraklita. In V. S. Horskyi (Ed.), *Mahisterium. Vyp. 1: Istorychno-filosofski studii* (pp. 92–95). Kyiv [in Ukrainian].
10. Halapsis A. (2020). Man and Logos: Heraclitus' secret. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 17, 119–130.
11. Hanson R. (2005). *The search for the Christian doctrine of God: The Arian controversy 318–381 AD*. London.
12. Harnack A. (1897). *History of dogma* (Vol. 3, N. Buchanan, Trans.). Boston.
13. Kamesar A. (2004). The Logos Endiathetos and the Logos Propheorikos in allegorical interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 44, 163–181.
14. Kelly J. (1988). *Poczatki doktryny chrzescijanskiej* (J. Mrukówna, Trans.; E. Stanula, Ed.). Warsaw [in Polish].
15. Litfin M. (2019). Tertullian on the Trinity. *Perichoresis*, 17(1), 81–98.
16. McRoy A. (2008). The theology of Arius. *Foundations*, 59, 17–28.
17. Neale J. (1847). *A history of the Holy Eastern Church: The Patriarchate of Alexandria* (Vol. 1). London.
18. Nicolaidis N. (1994). *The Christology of saint Epiphanius of Cyprus according to his work Anagyrotos* (Doctoral dissertation). Durham University.
19. Parsons S. (2014). Very early Trinitarian expressions. *Tyndale Bulletin*, 65(1), 141–152.
20. Philo of Alexandria. (1932). Who is the heir of divine things. In F. H. Colson & G. H. Whitaker (Trans.), *Philo* (Vol. 4, pp. 270–447). Cambridge.
21. Pospíšil C. (2007). Nové pohledy na problematiku přednicejských trinitárních herezí. *Studia Theologica*, 9(1), 20–41 [in Czech].
22. Soloviova A. (n.d.). Heraklit iz Efesa. *Velyka ukrainska entsyklopediia*. Retrieved from [https://vue.gov.ua/Геракліт\\_із\\_Ефеса](https://vue.gov.ua/Геракліт_із_Ефеса) [in Ukrainian].
23. Schaff Ph. (1922). *History of the Christian Church: Vol. II. Ante-Nicene Christianity A.D. 100–325*. New York.
24. Studer B. (1993). *Trinity and Incarnation: The faith of the early Church* (M. Westerhoff, Trans.; A. Louth, Ed.). Collegeville.
25. *Synaxarium: The book of the Saints of the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church* (E. A. Wallis Budge, Trans.). (n.d.). Garland.
26. *The history of heresies, and their refutation* (Vol. 2). (1847). Dublin.
27. Williams R. (2002). *Arius: Heresy and tradition*. Grand Rapids.

Дата надходження: 20.08.2025

## Arius and the Development of the Logos Concept: the Influence of the Arian Controversy on the Unfolding of the Trinitarian Dogma

Archpriest Oleksandr Khoroshko

PhD, Associate Professor, Head of the Department of Humanities and Practical Disciplines of Volyn Orthodox Theological Academy.

ORCID: [orcid.org/0000-0003-1341-1557](https://orcid.org/0000-0003-1341-1557) | [khoroshko@vpba.edu.ua](mailto:khoroshko@vpba.edu.ua)

*The article addresses the unfolding of the Trinitarian dogma through an analysis of the evolution of the Logos concept in early Christian theology and an examination of the influence of the fourth-century Arian controversy on the formation of the Orthodox doctrine of the Holy Trinity. The relevance of the study is conditioned by the fact that the Arian dispute has proven to be one of the most thoroughly examined yet incompletely interpreted problems in patristics: new textological discoveries, critical editions of primary sources, and a reassessment of the role of Arianism in the formation of the Nicene consensus continue to introduce corrections into scholarly discussion. Additional significance is lent to the topic by the fact that the term «consubstantial» (ὁμοούσιος) remains to this day one of the central issues in interconfessional theological dialogue. The article traces the genesis of the Logos concept from its ancient philosophical origins (Heraclitus, Plato, Stoicism) through the Judeo-Hellenistic tradition (Philo of Alexandria) to early Christian apologetics (Justin Martyr, Theophilus of Antioch) and the theology of Tertullian and Origen, in whom the Trinitarian dimension of early Christian theology began to take shape. Special attention is devoted to the figure of Arius, the Alexandrian presbyter: his biography, theological system, and the source base of his teaching (Thalia, letters to Eusebius of Nicomedia and St. Alexander of Alexandria) are examined, as is the influence of the Antiochene theological and exegetical school (St. Lucian the Martyr) on the formation of his views. The article considers the course of the controversy between the Arian movement and its ecclesiastical opponents, the role of St. Alexander of Alexandria in the defense of Orthodox teaching, the preconditions for the convening and the theological significance of the First Council of Nicaea (325), and in particular the establishment of the term «consubstantial» in the consciousness of the Church. The author demonstrates that the Arian controversy, by exposing the conceptual and terminological limitations of early Christian theology, served as a powerful catalyst for the elaboration of precise dogmatic formulations that became the foundation of the Church's entire subsequent Trinitarian teaching. Prospects for further research are*

*connected with a more detailed analysis of the reception of the Nicene definition in the subsequent patristic tradition.*

**Keywords:** *Arius, Trinity, Logos, Arian controversy, ancient philosophy, subordinationism, consubstantial, Council of Nicaea, theology, Trinitarian dogma.*

# Дефініція екологічної свідомості у Старому Завіті: богословська інтерпретація дбайливого ставлення до творіння

священник Андрій Хром'як  
кандидат богословських наук, доцент Волинської  
православної богословської академії.

ORCID: [orcid.org/0000-0003-0916-3466](https://orcid.org/0000-0003-0916-3466) | [khromiak@vpba.edu.ua](mailto:khromiak@vpba.edu.ua)

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2025-13-169>

Сучасна екологічна криза як ніколи в нашому сьогоденні наголошує на необхідності шукати духовні та культурні підвалини відповідального ставлення людини до світу природи. Хоча старозавітні тексти не використовують сучасної термінології, вони містять глибинні богословські ідеї, які можна тлумачити як основу для формування екологічної свідомості. У Книзі Буття створений світ постає як «добрий» (Бут. 1:31), а людина поставлена в Едемському саду «обробляти й доглядати його» (Бут. 2:15). Такий біблійний імператив показує не стільки домінування людини над природою, скільки її покликання до служіння, співпраці й відповідального піклування.

Пророчі книги Старого Завіту підкреслюють тісний зв'язок між моральним життям людини та станом творіння: гріх і несправедливість призводять до руйнації землі (Ос. 4:1-3; Єрем. 12:4), тоді як вірність Богові сприяє благословенню, плодючості та гармонії. Псалми оспівують творіння як вияв Божої слави (Пс. 18; 103), наголошуючи на його таємничості й гідності. Таким чином, богословська інтерпретація старозавітних текстів формує образ людини як управителя, а не володаря, що діє у своїй відповідальності перед Творцем.

Екологічна свідомість у біблійній перспективі постає не як абстрактне чи далеке поняття, а як духовно-моральна категорія, що поєднує антропологію, етику та космологію. Зрештою, її важливість вміщує в собі унікальність Божественного домобудівництва у творінні, яке нас оточує та уособлює.

бленні світу як живого дару та відповідальності щодо землі та усього живого. Саме таке розуміння, зрештою, дає нам можливість формувати богословську екологію, яка може стати першопричиною для сучасного християнського бачення та практики усвідомленого ставлення до навколишнього середовища.

**Ключові слова:** Священне Писання, Старий Завіт, творіння, богослов'я, екологічна криза, людина, екологічна свідомість.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** У ХХІ столітті ми різко відчуваємо екологічну кризу, яка стає однією з найсерйозніших загроз для людства, оскільки зумовлена не лише змінами клімату, лісозаготівлею, забрудненням води та повітря, але й викликами морально-етичного характеру. У даний час ця проблема звертає увагу не лише науковців і політичних діячів, але й релігійних спільнот, постаючи перед питанням моральності, богослов'я, основаного на духовності, та соціальної відповідальності. Через це такі питання можливо вирішити через християнську концепцію, яка повинна відповісти на питання: яке місце людини в екосистемі, створеній Богом, та яка її відповідальність за збереження творіння.

Старий Завіт, що містить глибоку космогонічну та етичну візію світу, формує богословське розуміння природи як Божого творіння, яке має внутрішню цінність та гідність. Людина показана не як експлуататор, а як управитель, що несе відповідальність за природу (Бут. 2:15). Вона покликана не лише користуватися, але й берегти створене Богом. Богословська рефлексія над цими текстами надає можливість сформуванню екологічної етики, яка має глибоке біблійне підґрунтя.

Окрім того, дедалі частіше церковні документи, зокрема енцикліки (*Laudato si'* папи Франциска)<sup>1</sup>, послання Вселенського Патріарха Варфоломія<sup>2</sup> та інші богословські звернення, відкрито апелюють до екологічних питань як до сакральної та важливої відповідальності християнства. Такий підхід потребує повернення до першоджерел, у першу чергу до Старого Завіту, як до основи богословського переосмислення зв'язку між Богом, людиною та творінням.

Отже, актуальність теми полягає в необхідності теологічного переосмислення ролі людини у світі природи та пошуку біблійно обґрунтованих шляхів та методів для формування сучасної християнської екологічної свідомості.

<sup>1</sup> Короткий виклад нової енцикліки Папи Франциска.

URL: <https://credo.pro/2015/06/136839> (дата звернення 21.08.2025).

<sup>2</sup> Послання Його Всесвятості Вселенського Патріарха Варфоломія у день Захисту навколишнього середовища. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2018/09/03/poslannya-vselsensko-ho-patriarha-varfolomiya-u-den-zahystu-navkolyshnoho-seredovyscha/> (дата звернення 21.08.2025).

**Аналіз досліджень проблеми.** Для розкриття теми статті, автором були використані твори святих Отців: Мужів апостольських, святителя Василя Великого, Григорія Ниського, Ієроніма Стридонського та Іоана Золотоуста; і праці вітчизняних та зарубіжних науковців: митрополита Калліста Уера, Річарда Херса, Гарретта Дж. ДеВіза, Річарда Баукхема, Світлани Ганаби та сестри Ігнатії Гаврилик.

**Метою статті** є богословське осмислення екологічної свідомості у текстах Старого Завіту та виявлення біблійних основ для формування християнської етики відповідального ставлення та мудрого управління відносно створеного світу. Автор прагне показати, що у старозавітних книгах містяться принципи, які можуть стати основою для сучасного християнського екологічного світогляду.

Досягненню мети передують виконання таких завдань:

- проаналізувати біблійні тексти Старого Завіту, які містять уявлення про природу як творіння Божого задуму, гідне захисту та поваги;
- розглянути богословське значення управління людини над творінням (Бут. 1–2) у контексті служіння, а не домінування;
- дослідити старозавітні правові та моральні норми, пов'язані з турботою про землю, тварин та ресурси (субота землі, заборони шкодити природі, гуманне ставлення до тварин);
- висвітлити та оцінити пророчі і поетичні тексти, що трактують гріх як деструктизм порядку творіння й показують цілісну богословську картину взаємозв'язку між духовним і природним у світі;
- показати актуальність старозавітної екологічної етики для сучасного християнського вчення й людини зокрема.

**Виклад основного матеріалу.** У першому розділі Книги Буття світ постає як добре впорядковане творіння Божої волі: «І побачив Бог, що добре воно» (Бут. 1:10, 12, 18, 21, 25), а в підсумку — «дуже добре» (Бут. 1:31). Напевно, розповідь про творіння в 1 главі Буття можна назвати «екологічною», бо вона (глава цієї книги) підкреслює численність та різноманітність живих істот і зображає творіння, живе та неживе, як взаємозалежне ціле. І люди невід'ємно належать до цього взаємозалежного цілого<sup>3</sup>. І це повторюване оцінне судження формує богословський фундамент: природа — не нейтральна матерія, а ціннісна й добра в очах Бога, оскільки залишається в Його благій волі<sup>4</sup>. Творіння має внутрішню гідність, бо є наслідком Божої

<sup>3</sup> Richard Bauckham. BIBLE AND ECOLOGY. Rediscovering the Community of Creation. London.: Darton, Longman and Todd Ltd, 2010. s. 15.

<sup>4</sup> Августин Аврелій, блаженний. Творіння / Августин Аврелій, блаженний; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [пер. прот. Василя

волі, а не випадковості чи певного хаосу. Тобто, світ створений не лише для людини, але разом із людиною, як частина гармонійного, єдиного цілого. І, що важливо, людина має використовувати свою владу над нею (природою) не для примноження своїх пристрастей, як пише святий Василій Великий<sup>5</sup>.

І тут людина проявляється як мудра управителька в саду Едемському (Бут. 2:15): «*І взяв Господь Бог людину, і оселив її в саду Едемському, щоб обробляти його (ׁabad) та доглядати його (shamar)*» (Бут. 2:15).

Тут вжиті два особливі дієслова єврейською:

ׁAbad (אָבַד) — «обробляти», але також і «служити»<sup>6</sup>.

Shamar (שָׁמַר) — також у значеннях: «стерегти», «пильнувати», «охороняти».

Ці терміни не передбачають експлуатацію, а навпаки — вказують на відповідальне управління, дбайливе та ретельне піклування, служіння на благо усього творіння. Тобто, людина покинана бути не власником, а служителем світу, яка піклується про його благополуччя<sup>7</sup>.

«*І благословив їх Бог, і сказав їм Бог: плодіться і розмножуйтеся, і наповнюйте землю, і володійте нею, і владарюйте над рибами морськими [і над звірами,] і над птахами небесними, і над усяким звіром...*» (Бут. 1:28). Єврейське слово gadah (גָּדַח)<sup>8</sup>, що перекладається як «панувати», в деяких контекстах може мати значення сили. Проте в богословській традиції все частіше підкреслюється, що мова не про агресивне домінування, а про відповідальну опіку — владу у формі служіння, подібно до того, як Бог дбає про своє створіння<sup>9</sup>.

У тій самій книзі Буття згодом засвідчено, що людська експлуатація природи (гріхопадіння) призводить до порушення гармонії не лише у фізичному плані<sup>10</sup>: земля починає «родити терня» (Бут. 3:17–18), природа чинить

Лозовицького, свящ. Андрія Хромяка, Ігоря Сацка та Мирослава Хом'яка]. К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2015. Т.2. С. 328.

<sup>5</sup> Святий Василій Великий. Архієпископ Кесарії Каппадокійської. Творіння. Том 1. Книга 1. Догматично-полемічні твори. Екзегетичні твори. К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. С. 437.

<sup>6</sup> Біблійний центр. URL: <https://biblehub.com/hebrew/5647.htm> (дата звернення 22.08.2025).

<sup>7</sup> Richard H. Niers. ECOLOGY, BIBLICAL THEOLOGY, AND METHODOLOGY: BIBLICAL PERSPECTIVES ON THE ENVIRONMENT / Zygon®: Volume 19, Issue 1. Journal of religion and science, 1984. P. 48.

<sup>8</sup> Біблійний центр. URL: <https://biblehub.com/hebrew/7287.htm>

<sup>9</sup> Ігнатія Гаврилик, сестра. Назарій Пришляк. Антропологічні основи екобогослов'я та місія Церкви в екологічному наверненні людини / Місія Церкви в післявоєнній перспективі України / Упорядник прот. В. Вакін. К.: «Дух і Літера», 2024. С. 144.

<sup>10</sup> Калліст Уер, митрополит. Православна Церква. / Пер. К.: ДУХ І ЛІТЕРА. 2009. С. 224.

опір. Отже, «панування» без любові й відповідальності руйнує творіння. Звідси можемо зробити висновок, що перші розділи Буття не лише описують космогонію, а й формують богословську антропологію відповідального управління. Людина створена за образом Бога — Творця, і покликана діяти в Його душі — через піклування, охорону й служіння творінню.

У Старому Завіті містяться численні приписи, які свідчать про екологічну важливість біблійного законодавства. Ці заповіді розглядають людину не як безмежного володаря природи, а як управителя Божого створіння<sup>11</sup>.

Заповідь про «спокій землі» (Лев. 25:1–7) зобов'язує ізраїльтян щонайменше раз на сім років залишати землю необробленою. Це передбачає не лише економічний відпочинок, а й духовне визнання того, що земля має увійти у спокій суботи, приєднавшись до неї<sup>12</sup> (Лев. 25:23). Така практика забезпечувала відновлення ресурсів і запобігала виснаженню ґрунтів.

Старозавітний закон забороняє знищення плодкових дерев навіть під час військових дій. Це свідчить про повагу до життя і природного порядку: «Дерево на полі не людина, щоб могло піти від тебе в укріплення» (Втор. 20:19). Цей припис випереджає сучасне міжнародне гуманітарне право, впроваджуючи поняття етичного обмеження під час війни.

Тора встановлює чіткі правила співжиття з тваринами. Вих. 23:4–5 вчить допомагати навіть ворогу, якщо його осел або віл потрапив у біду. Втор. 22:6–7 забороняє одночасно брати матір-птаху і пташенят, зберігаючи принцип поваги до життя. Це — основа принципу не завдавати страждань тваринам у юдейській традиції.

Заповіді, що стосуються землі та тварин, формують основу біблійної екологічної етики. Вони навчають обмеженості, співчуття та відповідальності перед Богом за створений світ. Ці принципи залишаються актуальними для сучасного богословського осмислення екологічної кризи, оскільки неможливо дійсно піклуватися про людей, одночасно знищуючи природне середовище як основу життя, суттєво підриваючи майбутнє людства, як застерігає нас у цьому патріарх Варфоломій<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Григорій Ниський, святий. Творіння / святий Григорій Ниський ; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [пер. Київської православної богословської академії УПЦ Київського патріархату; автор вступ. ст. прот. Олександр Трофимак]. К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. Т.1. С. 83.

<sup>12</sup> Obedben Mmesomachukwu Lumanze. The Concept of Land/Earth in the Old Testament and in Africa: Implications to the Contemporary Nigerian Christian / Journal of Religion and Human Relations, Volume 13 No. 1, 2021. P. 69.

<sup>13</sup> Послання Його Всесвятості Вселенського Патріарха Варфоломія у день Захисту навколишнього середовища.

URL: <http://kyiv-pravosl.info/2018/09/03/poslannya-vselen-skoho-patriarha-varfolomiya-uden-zahystu-navkolyshnoho-seredovyscha/> (дата звернення 21.08.2025).

У біблійній традиції земля не є лише фоном для дій людини — вона є свідком, учасником і водночас жертвою морального вибору людини. Пророчі книги Старого Завіту яскраво показують, як людські гріхи не тільки порушують заповіді, а й завдають шкоди створеному Богом світові. Екологічні кризи, описані в книгах пророків, виступають як наслідок духовного та етичного занепаду Ізраїлю.

Пророк Осія у своїй книзі безпосередньо вказує на деградацію навколишнього середовища як наслідок гріховності ізраїльтян, ніби нагадуючи нам, що майбутнє належить праведному правосуддю та милосердю любові, культури солідарності та поваги до цілісності творіння<sup>14</sup>:

*«Немає ні істини, ні милосердя, ні Богопізнання на землі... За те заплаче земля ця, і знеможуть усі, хто живе на ній, зі звірами польовими і птахами небесними, навіть і риби морські загинуть!» (Ос. 4:1–3).*

Гріх у цій картині не лише духовний, але й космічний — він пронизує все творіння, оскільки на такій землі вже немає ні милосердя, ні істини, ні Богопізнання<sup>15</sup>. Невірність, беззаконня, обман і насильство розривають не лише соціальну, а й екологічну тканину буття.

Подібну думку висловлює і пророк Єремія:

*«Чи довго буде ремствувати земля, і трава на усіх полях — сохнути? бо вони говорять: Він не побачить, що з нами буде» (Єрем. 12:4).*

Це свідчить про глибокий богословський зв'язок між моральним станом людини і станом природного довкілля. Коли людство нехтує Божим законом, наслідки торкаються не лише його самого, але й усього створіння загалом<sup>16</sup>.

Земля в пророчих текстах зображується не як пасивний об'єкт, а як учасник Завіту між Богом і народом. Цей символізм простежується з перших сторінок Писання, де земля «відпочиває» (Лев. 25:4), і триває в книгах пророків.

У книзі Осії Бог обіцяє укласти «завіт того дня з польовими звірами, з птахами небесними і з плазунами землі» (Ос. 2:18), що вказує на бажання Бога оновити цілісність творіння. Така завітна теологія показує, що тво-

<sup>14</sup> Там само.

<sup>15</sup> Блаженний Ієронім Стридонський. Творіння. Том IV, Книга 2 / Переклад українською мовою за виданням Київської Духовної Академії 1880-1903 років доктора богослів'я протоієрея Михайла Марусяка за редакцією патріарха Філарета (Денисенка). К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2016. С. 176.

<sup>16</sup> Блаженний Ієронім Стридонський. Творіння. Том II, Книга 2 / Переклад українською мовою за виданням Київської Духовної Академії 1880-1903 років доктора богослів'я протоієрея Михайла Марусяка за редакцією патріарха Філарета (Денисенка). К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2015. С. 266.

ріння вклучене у сферу Божої турботи, оскільки, не лише людина, а й земля, як суб'єкт творіння має жити в гармонії та мирі з Богом.

Земля в цих текстах постає як учасник завіту, що страждає через людину, але також і як простір для оновлення Божого миру.

Тому сучасне богослов'я має розглядати екологічну кризу не тільки в категоріях політики чи етики, а й як духовну проблему, яка набуває загально-онтологічного характеру, що загрожує життю людини<sup>17</sup> та вимагає покаяння й оновлення стосунків з Богом і творінням.

Псалми містять поетичні образи для передачі біблійної концепції про творіння. У ній природа виступає не лише як пасивний об'єкт Божої творчості, а як активний співучасник прославлення Творця. Зокрема, особливо яскраво це питання розглядається у Псалмі 8, 103 та Псалмі 148, де кожен елемент творіння — від водних глибин до небесних тіл — закликається приєднатися до хвали Бога.

Псалмоспівець, оспівуючи творіння у 8 псалмі, повторює вчення про те, що правління є частиною мети, для якої Бог створив людство. «Коли я дивлюся на Твої небеса, діло Твоїх пальців, місяць і зорі, що Ти встановив, то що таке людина, що Ти пам'ятаєш про неї, син людський, що Ти піклуєшся про нього? Ти зробив його трохи меншим від Бога і увінчав його славою та честю. Ти зробив його володарем над ділами рук Твоїх; Ти все поклав під ноги його: усі отари та стада, і звірів польових, птахів небесних, і риб морських, і все, що плаває стежками морськими» (Пс. 8:3–8). Коментуючи цей псалом, теолог Анрі Блоше пише: «Псалом 8, який оспівує парадокс малості людини та славу її становища, можна тлумачити відповідно до цієї думки... Ця королівська здатність не попускає жодної тиранії: правління образу істоти не може бути чимось іншим, як підвладністю; людина — це васальний принц, яка виконує вказівки Суверена та підзвітна йому. З іншого боку, цар служить посередником для благословення землі: таким чином, людина призначена для землі; як пастир, вона панує над тваринами, маючи на меті їхнє благо як своє власне»<sup>18</sup>. Читання Блошера підтверджується такими старозавітними заповідями, як «Не зав'язуй рота волу, коли він молотить» (Повт. 25:4) та «Праведний піклується про потреби своєї тварини» (Прип. 12:10). Отже, виходить, що біблійне управління етично ґрунтується на екологічній відповідальності.

<sup>17</sup> Ганаба С. Етика екологічної відповідальності як прояв турботи про майбутнє людства / Місія Церкви в післявоєнній перспективі України / Упорядник прот. В. Вакін. К.: «Дух і Літера», 2024. С. 19.

<sup>18</sup> Garrett J. DeWeese. A Theocentric Environmental Ethic. URL: [https://www.researchgate.net/publication/385206245\\_A\\_Theocentric\\_Environmental\\_Ethic](https://www.researchgate.net/publication/385206245_A_Theocentric_Environmental_Ethic) (дата звернення 23.08.2025).

Псалом 103 є класичним зразком біблійної літератури, який зображує творіння як живий організм, у якому кожна складова виконує свою роль у підтримці космічного порядку. Автор псалма описує, як води, гори, рослини та тварини гармонійно співають хвалу Господу, Який дарував їм існування та промислительну Премудрість Творця<sup>19</sup>. Через образи природи виражається думка про те, що всі створені істоти не просто існують незалежно, а є невід'ємною частиною Божого плану. Тому цей псалом формує екологічний підхід, де природа виступає свідком Божої слави та милосердя.

Псалом 148 розширює концепцію хвали, охоплюючи всі створені елементи — не лише земні, а й небесні. У цьому псалмі закликають хвалити Господа сонце, місяць, зорі, а також усі живі істоти та ангельські чини<sup>20</sup>. Ця універсальна хвала підкреслює теологічне переконання: оскільки творіння є цілісною системою, то і кожен елемент у ній має свій чіткий вектор у прославленні Бога-Творця.

Псалми 103 та 148 чітко показують, що творіння в біблійній традиції не є рядовим об'єктом вивчення, але є важливим учасником у місії прославлення Небесного Отця. Цей підхід має важливе значення для сучасного богослов'я та екологічної етики, оскільки показує нам духовні підвалини щодо збереження природи. Через це природа, як співучасник Божого завіту, змушує людину діяти відповідально, піклуючись про творіння, яке є відображенням слави єдиного Бога.

Книга Премудрості Соломона, написана в елліністичному контексті, містить не лише морально-етичні, а й богословські та космологічні роздуми. У розділах 11-13 автор зосереджується на Божій мудрості як джерелі творіння, наголошуючи на необхідності належного ставлення до дарів природи. Тут простежується чітка лінія: зловживання дарами створіння веде до ідолопоклонства та духовного занепаду (Прем. 13:1-9), тоді як розпізнання Творця через Його творіння — до істинної премудрості.

У книзі підкреслюється, що все створене існує з волі Божої: *«Ти любиш усе, що існує, і нічим не гребуєш, що створив, бо не створив би, якби щось ненавидів»* (Прем. 11:25). Автор наголошує, що Бог милостиво утримує світ у

<sup>19</sup> Григорій Ниський., святий. Творіння / святий Григорій Ниський ; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [пер. Київської православної богословської академії УПЦ Київського патріархату]. К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. Т.2. С.171.

<sup>20</sup> Іоан Златоуст, свт. Бесіда на псалом 148.  
URL: <https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/ioan-zolotoustyj-povne-zibrannya-tvorin-u-12-tomah/tvorinnya-svyatoho-ioana-zolotoustoho-tom-v-knyha-1/besida-na-psalom-148/> (дата звернення 23.08.2025).

бутті, незважаючи на гріховність людини<sup>21</sup>. Цей фрагмент відкриває нам важливий богословський принцип: мудре використання створеного ґрунтується на шанобливому розпізнанні Божої волі.

Книга, між іншим, критикує тих, хто, спостерігає за красою світу, але не доходить до визнання Творця: «*Бо від величі краси створинь порівняльно пізнається Винуватець буття їх*» (Прем. 13:5). Автор засуджує тих, хто зупиняється на захопленні матеріальним і не йде далі — до поклоніння Богові<sup>22</sup>.

Також 13 глава книги Премудрості Соломона представляє важливий синтез елліністичної філософії та біблійного монотеїзму: створіння як шлях до пізнання Бога, а не як кінцева ціль.

Тема створіння у Прем. 12 поєднується з ідеєю Божественної педагогіки. Бог терпляче навчає грішників<sup>23</sup>, даючи їм приклади з природи: звірі, вітер, дощ — усе може бути знаряддям для виховання в Його руках (Прем. 12:25–27). Тут проявляється етичний вимір ставлення до світу — не як до ресурсу, а як до символу Божої присутності.

У Прем. 11–13 спостерігаємо триєдиний підхід до створіння: як до джерела одкровення, випробування людської мудрості та морального виклику. Цей текст залишається надзвичайно важливим у світлі сучасних екологічних викликів, закликаючи до богословсько-вмотивованої відповідальності за світ як за безцінний дар.

**Висновки.** Сучасна екологічна криза є важливим викликом для людей ХХІ століття, адже змушує нас бути не пасивним споживачем, а провадити пошуки шляхів у вирішенні прогалин у взаєминах між людиною та природою, яка оточує нас. І у цьому контексті біблійна традиція відіграє своє ключове значення, оскільки розкриває всю красу старозавітної богословської теології про дбайливе ставлення до творіння.

Книги Старого Завіту навчають нас розуміти або навіть, сприймати природу як Боже творіння та формують у вірян почуття обов'язку за збереження цього світу. Тут екологічний вимір поєднаний із духовним: руйнація природи означає також руйнування гармонії між людиною, Богом і творінням. Саме тому екологічна криза є не лише біологічним чи соціальним викликом, але й духовним потрясінням, що потребує оновлення моральної свідомості.

<sup>21</sup> Ириной (Орда Харисим Михайлович; епископ Орловский и Севский; 1837-1904.). Руководство к последовательному чтению учительных книг Ветхого Завета. Киев : тип. И. и А. Давиденко, 1871. С. 213.

<sup>22</sup> Там само.

<sup>23</sup> Мужі апостольські / пер. на укр. мову аспірантів Київської православної богословської академії УПЦ Київського патріархату; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [автор вступ. ст. прот. Олександр Трофимюк]. К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. С. 30.

Серед біблійних прикладів варто згадати практику «суботи землі», яка вчить принципам сталого землекористування, збереження біорізноманіття та ритмів творіння. Навіть у часи війни ізраїльському народові було заборонено бездумно знищувати дерева чи ресурси ворога.

Це допомагає сучасним християнам усвідомити, що турбота про довкілля є не лише корисною практикою, а й справжнім виявом любові та милосердя. Біблія нагадує також про важливість гуманного ставлення до тварин, адже воно виховує в людині співчуття й повагу не тільки до ближніх, але й до всієї живої природи.

У ширшому сенсі екологічна свідомість у біблійному баченні вкорінена у духовності та смиренні: людина покликана визнавати Божий задум у творінні, підтримувати його та брати на себе відповідальність як співтворець. Така перспектива є надзвичайно важливою в епоху технологічного прогресу, який нерідко призводить до знецінення природи.

Отже, старозавітне розуміння бережливого ставлення до творіння можна розглядати як теологічну і моральну основу для формування християнської екоетики. Бережливе ставлення до природи в такому розумінні вбачається нами не лише як логічна стратегія для виживання всього живого, але й у благоговінні стосовно Бога, як Вседержителя. Через це втілення цих понять може стати основою як для духовних змін, так і для реальних кроків у справі оновлення планети.

### Список джерел та літератури:

1. Біблія, книги священного Писання Старого та Нового Завіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками / переклад Патріарха Філарета (Денисенка). К.: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2004. 1408+VIII с.
2. Августин Аврелій, блаженний. Творіння / Августин Аврелій, блаженний; під ред. Святейшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [пер. прот. Василя Лозовицького, свящ. Андрія Хромяка, Ігоря Сацика та Мирослава Хом'яка]. К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2015. Т. 2. 687, [1] с.
3. Біблійний центр. URL: <https://biblehub.com/hebrew/5647.htm>
4. Блаженний Ієронім Стридонський. Творіння. Том II, Книга 2 / Переклад українською мовою за виданням Київської Духовної Академії 1880-1903 років доктора богослів'я протоієрея Михайла Марусяка за редакцією патріарха Філарета (Денисенка). К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2015. 459 с.

5. Блаженний Ієронім Стридонський. Творіння. Том IV, Книга 2 / Переклад українською мовою за виданням Київської Духовної Академії 1880-1903 років доктора богослів'я протоієрея Михайла Марусяка за редакцією патріарха Філарета (Денисенка). К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2016. 540 с.
6. Ганаба С. Етика екологічної відповідальності як прояв турботи про майбутнє людства / Місія Церкви в післявоєнній перспективі України / Упорядник прот. В. Вакін. К.: «Дух і Літера», 2024. С. 11–19.
7. Григорій Ниський., святитель. Творіння / святитель Григорій Ниський; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [пер. Київської православної богословської академії УПЦ Київського патріархату; автор вступ. ст. прот. Олександр Трофимлюк]. К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. Т.1. 623, [1] с.
8. Григорій Ниський., святитель. Творіння / святитель Григорій Ниський; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [пер. Київської православної богословської академії УПЦ Київського патріархату]. К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. Т. 2. 471 с.
9. Ириней (Орда Харисим Михайлович; епископ Орловский и Севский; 1837-1904.). Руководство к последовательному чтению учительных книг Ветхого Завета. Киев : тип. И. и А. Давиденко, 1871. 244 с.
10. Ігнатія Гаврилик, сестра. Назарій Пришляк. Антропологічні основи екобогослов'я та місія Церкви в екологічному наверненні людини / Місія Церкви в післявоєнній перспективі України / Упорядник прот. В. Вакін. К.: «Дух і Літера», 2024. С. 143–155.
11. Іоан Златоуст, свт. Бесіда на псалом 148. URL: <https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsvivski-tvory/ioan-zolotoustyj-povne-zibrannya-tvorinnyu-12-tomah/tvorinnya-svyatoho-ioana-zolotoustoho-tom-v-knyha-1/besida-na-psalom-148/>
12. Калліст Уер, митрополит. Православна Церква. / Пер. К.: ДУХ і ЛІТЕРА. 2009. 384 с.
13. Короткий виклад нової енциклопедії Папи Франциска. URL: <https://credo.pro/2015/06/136839>
14. Мужі апостольські / пер. на укр. мову аспірантів Київської православної богословської академії УПЦ Київського патріархату; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [автор вступ. ст. прот. Олександр Трофимлюк]. К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. 303 с.
15. Послання Його Всесвятості Вселенського Патріарха Варфоломія у день Захисту навколишнього середовища. URL: <http://kyiv-pravosl.>

- info/2018/09/03/poslannya-vselensko-ho-patriarha-varfolomiya-u-den-zahystu-navkolyshnoho-seredovyscha/
16. Святитель Василій Великий. Архієпископ Кесарії Каппадокійської. Творіння. Том 1. Книга 1. Догматично-полемічні твори. Екзегетичні твори. К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. 631 с.
  17. Garrett J. DeWeese. A Theocentric Environmental Ethic. URL: [https://www.researchgate.net/publication/385206245\\_A\\_Theocentric\\_Environmental\\_Ethic](https://www.researchgate.net/publication/385206245_A_Theocentric_Environmental_Ethic)
  18. Obedben Mmesomachukwu Lumanze. The Concept of Land/Earth in the Old Testament and in Africa: Implications to the Contemporary Nigerian Christian / Journal of Religion and Human Relations, Volume 13 No. 1, 2021. Pp. 69–91.
  19. Richard H. Hiers. ECOLOGY, BIBLICAL THEOLOGY, AND METHODOLOGY: BIBLICAL PERSPECTIVES ON THE ENVIRONMENT / Zygon®: Volume 19, Issue 1. Journal of religion science, 1984. Pp. 43–59.
  20. Richard Bauckham. BIBLE AND ECOLOGY. Rediscovering the Community of Creation. London.: Darton, Longman and Todd Ltd, 2010. 226 p.

### References:

1. Bibliia. (2004). Knyhy sviashchennoho Pysannia Staroho ta Novoho Zavitu v ukrainskomu perekladі z paralelnymy mistsiamy ta dodatkamy / pereklad Patriarkha Filareta (Denysenka). K.: Vydannia Kyivskoi Patriarkhii UPTs KP. (The Bible. The books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments in Ukrainian translation with parallel passages and appendices / translated by Patriarch Filaret (Denysenko). Kyiv). [In Ukrainian].
2. Avhustyn Avrelii, blazhennyi. (2015). Tvorinnia / Avhustyn Avrelii, blazhennyi; pid red. Sviatiishoho Patriarkha Kyivskoho i vsiei Rusy-Ukrainy Filareta ; [per. prot. Vasylia Lozovytskoho, sviashch. Andriia Khromiaka, Ihoria Satsyka ta Myroslava Khomiaka]. K. : Vydavnychiy viddil UPTs Kyivskoho Patriarkhatu. (Augustine Aurelius, Blessed. Creation / Augustine Aurelius, Blessed; edited by His Holiness Patriarch of Kyiv and All Rus'-Ukraine Filaret; [translated by Archpriest Vasyl Lozovytsky, priests Andriy Khromyak, Igor Satsyk and Myroslav Khomyak] Kyiv) [In Ukrainian].
3. Bibliinyi tsentr. (Bible Center). URL: <https://biblehub.com/hebrew/5647.htm>. [In Ukrainian].
4. Blazhennyi Iieronim Strydonskyi. (2015). Tvorinnia. Tom II, Knyha 2 / Pereklad ukrainskoiu movoiu za vydanniam Kyivskoi Dukhovnoi Akademii 1880-1903 rokiv doktora bohoslivia protoiereia Mykhaila Marusiaka za

- redaktsiieiu patriarkha Filareta (Denysenka). K.: Vydavnychi viddil UPTs Kyivskoho Patriarkhatu. (Blessed Jerome of Strydon. Creation. Volume II, Book 2 / Translation into Ukrainian according to the publication of the Kyiv Theological Academy of 1880-1903 by Doctor of Theology Archpriest Mykhailo Marusiak, edited by Patriarch Filaret (Denysenko) Kyiv) [In Ukrainian].
5. Blazhennyi Iieronim Strydonskyi. (2016). Tvorinnia. Tom IV, Knyha 2 / Pereklad ukrainskoiu movoiu za vydanniam Kyivskoi Dukhovnoi Akademii 1880-1903 rokiv doktora bohoslivia protoiieraia Mykhaila Marusiaka za redaktsiieiu patriarkha Filareta (Denysenka). K.: Vydavnychi viddil UPTs Kyivskoho Patriarkhatu. (Blessed Jerome of Strydon. Creation. Volume II, Book 2 / Translation into Ukrainian according to the publication of the Kyiv Theological Academy of 1880-1903 by Doctor of Theology Archpriest Mykhailo Marusiak, edited by Patriarch Filaret (Denysenko) Kyiv) [In Ukrainian].
  6. Hanaba S. (2016). Etyka ekolohichnoi vidpovidalnosti yak proiav turboty pro maibutnie liudstva / Misiia Tserkvy v pisliavoiennii perspektyvi Ukrainy / Uporiadnyk prot. V. Vakin. K.: «Dukh i Litera» [In Ukrainian].
  7. Hryhorii Nyskyi., sviatytel. (2011). Tvorinnia Tom 1 / sviatytel Hryhorii Nyskyi ; pid red. Sviatiishoho Patriarkha Kyivskoho i vsiiei Rusy-Ukrainy Filareta ; [per. Kyivskoi pravoslavnoi bohoslavskoi akademii UPTs Kyivskoho patriarkhatu ; avtor vstup. st. prot. Oleksandr Trofymliuk]. K. : Vydavnychi viddil UPTs Kyivskoho Patriarkhatu. (Gregory of Nyssa., saint. Creation. Volume 1 / saint Gregory of Nyssa; edited by His Holiness Patriarch of Kyiv and All Rus-Ukraine Filaret; [trans. Kyiv Orthodox Theological Academy of the UOC Kyiv Patriarchate; author of the introduction. Archpriest Alexander Trofimlyuk] Kyiv) [In Ukrainian].
  8. Hryhorii Nyskyi., sviatytel. (2011). Tvorinnia. Tom 2 / sviatytel Hryhorii Nyskyi ; pid red. Sviatiishoho Patriarkha Kyivskoho i vsiiei Rusy-Ukrainy Filareta ; [per. Kyivskoi pravoslavnoi bohoslavskoi akademii UPTs Kyivskoho patriarkhatu ; avtor vstup. st. prot. Oleksandr Trofymliuk]. K. : Vydavnychi viddil UPTs Kyivskoho Patriarkhatu. (Gregory of Nyssa., saint. Creation. Volume 2 / saint Gregory of Nyssa; edited by His Holiness Patriarch of Kyiv and All Rus-Ukraine Filaret; [trans. Kyiv Orthodox Theological Academy of the UOC Kyiv Patriarchate; author of the introduction. Archpriest Alexander Trofimlyuk] Kyiv) [In Ukrainian].
  9. Yrynei (Orda Kharysym Mykhailovych; epyskop Orlovskiy y Sevskiy; 1837-1904.). (1871). Rukovodstvo k posledovatelnomu chtenyiu uchytelnykh knyh Vetkoho Zaveta. Kyev : typ. Y. y A. Davydenko. Guide to the sequential reading of the teaching books of the Old Testament. Kyiv.

- (Irinei (Orda Kharisym Mykhailovych; bishop of Orlovsky and Sevsky; 1837-1904.). Guide to the sequential reading of teachers' books of the Old Testament. Kyiv) [In Russian].
10. Ihnatiia Havrylyk, sestra. Nazarii Pryshliak. (2024). Antropolohichni osnovy ekobohoslovia ta misiia Tserkvy v ekolohichnomu navernenni liudyny / Misiia Tserkvy v pislivoiennii perspektyvi Ukrainy / Uporiadnyk prot. V. Vakin. K.: «Dukh i Litera» [In Ukrainian].
  11. Ioan Zlatoust, svt. Besida na psalom 148 (John Chrysostom, St. Conversation on Psalm 148). URL: <https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/ioan-zolotoustyj-povne-zibrannya-tvorin-u-12-tomah/tvorinnya-svyatoho-ioana-zolotoustoho-tom-v-knyha-1/besida-na-psalom-148/> [In Ukrainian].
  12. Kallist Uer, mytropolyt. (2009). Pravoslavna Tserkva. / Per. K.: DUKH I LITERA. (Callistus Ware, Metropolitan. Orthodox Church. Kyiv) [In Ukrainian].
  13. Poslannia Yoho Vsesviatosti Vselenskoho Patriarkha Varfolomiia u den Zakhystu navkolyshnoho seredovyscha. URL: <https://credo.pro/2015/06/136839> [In Ukrainian].
  14. Muzhi apostolski (2010). / per. na ukr. movu aspirantiv Kyivskoi pravoslavnoi bohoslavskoi akademii UPTs Kyivskoho patriarkhatu ; pid red. Sviatiishoho Patriarkha Kyivskoho i vsiiei Rusy-Ukrainy Filareta ; [avtor vstup. st. prot. Oleksandr Trofymliuk]. K. : Vydavnychi viddil UPTs Kyivskoho Patriarkhatu. (Apostolic Men / translated into Ukrainian by postgraduate students of the Kyiv Orthodox Theological Academy of the UOC of the Kyiv Patriarchate; edited by His Holiness Patriarch Filaret of Kyiv and All Rus'-Ukraine; [author of the introduction, Archpriest Oleksandr Trofimlyuk]. Kyiv) [In Ukrainian].
  15. Poslannia Yoho Vsesviatosti Vselenskoho Patriarkha Varfolomiia u den Zakhystu navkolyshnoho seredovyscha. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2018/09/03/poslannya-vselenskoho-patriarka-varfolomiya-u-den-zahystu-navkolyshnoho-seredovyscha/> [In Ukrainian]
  16. Sviatyel Vasylii Velykyi. Arkhiiepyskop Kesarii Kappadokiiskoi. (2010). Tvorinnia. Tom 1. Knyha 1. Dohmatychno-polemichni tvory. Ekzehetychni tvory. K.: Vydavnychi viddil UPTs Kyivskoho Patriarkhatu. (Saint Basil the Great. Archbishop of Caesarea Cappadocia. Works. Volume 1. Book 1. Dogmatic and polemical works. Exegetical works. Kyiv) [In Ukrainian].
  17. Garrett J. DeWeese. A Theocentric Environmental Ethic. URL: [https://www.researchgate.net/publication/385206245\\_A\\_Theocentric\\_Environmental\\_Ethic](https://www.researchgate.net/publication/385206245_A_Theocentric_Environmental_Ethic) [In English].

18. Obedben Mmesomachukwu Lumanze. (2021). The Concept of Land/ Earth in the Old Testament and in Africa: Implications to the Contemporary Nigerian Christian. *Journal of Religion and Human Relations*, Volume 13 No. 1 [In English].
21. Richard H. Hiers. (1984). ECOLOGY, BIBLICAL THEOLOGY, AND METHODOLOGY: BIBLICAL PERSPECTIVES ON THE ENVIRONMENT / *Zygon*<sup>®</sup>: Volume 19, Issue 1. *Journal of religion science*. [In English].
22. Richard Bauckham. (2010). BIBLE AND ECOLOGY. *Rediscovering the Community of Creation*. London [In English].

Дата надходження: 25.08.2025

## Definition of Ecological Consciousness in the Old Testament: a Theological Interpretation of Caring for Creation

priest *Andrii Khromiak*

*PhD, Associate Professor of Volyn Orthodox Theological Academy.*

ORCID: [orcid.org/0000-0003-0916-3466](https://orcid.org/0000-0003-0916-3466) | [khromiak@vpba.edu.ua](mailto:khromiak@vpba.edu.ua)

*The current ecological crisis emphasizes more than ever in our present day the need to seek the spiritual and cultural foundations of a responsible human attitude towards the natural world. Although the Old Testament texts do not use modern terminology, they contain profound theological ideas that can be interpreted as the basis for the formation of ecological consciousness. In the Book of Genesis, the created world appears as "good" (Gen. 1:31), and man is placed in the Garden of Eden "to till it and to keep it" (Gen. 2:15). Such a biblical imperative shows not so much the dominance of man over nature, as his calling to service, cooperation and responsible care.*

*The prophetic books of the Old Testament emphasize the close connection between the moral life of man and the state of creation: sin and injustice lead to the destruction of the earth (Hos. 4:1-3; Jer. 12:4), while faithfulness to God contributes to blessing, fruitfulness and harmony. The Psalms praise creation as a manifestation of God's glory (Ps. 18; 103), emphasizing its mystery and dignity. Thus, the theological interpretation of the Old Testament texts forms the image*

*of man as a steward, not a ruler, acting in his responsibility before the Creator. Ecological consciousness in the biblical perspective appears not as an abstract or distant concept, but as a spiritual and moral category that combines anthropology, ethics and cosmology. Ultimately, its importance encompasses the uniqueness of God's household in the creation that surrounds us and the personification of the world as a living gift and responsibility towards the earth and all living things. It is this understanding that ultimately enables us to form a theological ecology that can become the root cause of a contemporary Christian vision and practice of a conscious attitude towards the environment.*

**Keywords:** Holy Scripture, Old Testament, creation, theology, ecological crisis, man, ecological consciousness.

# The Wise and Virtuous Woman in the Proverbs of Solomon, as Delight and Joy to the Inner World of the Man

*Theodore Rokas*

*Master of Theology, Candidate of PhD in Theology,  
National and Kapodostrian University of Athens.*

*teorokas@yahoo.gr*

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2025-13-170>

*The creation of woman in the Old Testament is one of the most important theological and anthropological themes in the biblical tradition. At the beginning of creation, man is alone, and as the Genesis narrative demonstrates, this solitude is not good according to God's will. Man needs a companion, a helper, and so woman is created from Adam's side.*

*In the Old Testament, the theme of the woman as a «helper» highlights the importance of the relationship between man and woman, as well as their complementarity in humanity. Though woman is created after man, she is an equal and essential companion to him, and this relationship embodies the foundation of the family and the couple, which form the core of society.*

*In the second part of the text, in the section on the virtuous woman in the Proverbs of Solomon, the focus is on the type of woman considered virtuous and the type seen as a source of misfortune for the family. The wise wife is described as a «crown» for her husband, while the bad wife is a source of shame, corrupting her husband's life. Through this contrast, the Old Testament emphasizes the significance of virtue and wisdom in personal and family life, presenting the moral value attributed to the woman as a central element in the community and society.*

*The proverb highlights the power of making the right choice of a partner, as the presence of a virtuous woman strengthens the social position of her husband and family, while a bad woman can destroy the personal and social life of her husband.*

**Keywords:** woman, man, wise woman, Proverbs of Solomon, bones, inner world, delight.

## Introduction: The Creation of Woman

The creation of woman is part of the second anthropological narrative of the Old Testament (Gen. 2:4b-25) and is filled with anthropological concepts, in contrast to the first narrative (Gen. 1:26-2:4a), which refers to the creation of man. The first narrative places man within the context of the six-day creation as the last of the creations, the pinnacle of creation<sup>1</sup>.

In the first anthropological narrative, the creation of man «in the image and likeness» (Gen. 1:26-27) is mentioned. There, the concept of the term אָדָם (LXX: «man») is collective and denotes the human species, that is, human nature. Man consists of male and female individuals, and the distinction into two genders is presented as preordained in the divine plan of creation. This is demonstrated by the phrase הָרַבָּקָנוּ רַכֵּז (LXX: «male and female») and not by the union of the genders in the first created human existence, as woman is later formed from Adam's side<sup>2</sup>.

### 1. Woman as the Equal of Man

In Genesis 2:20, it is stated that man named all the animals and God's creations, but among them, there was found none «וְדִגְגָנִים» that is, «similar to him»<sup>3</sup>. This means that man does not find a «like» to himself among the animals, and thus God intervenes with the creation of woman. This realization by the biblical author—that man does not find his «like»—is the most characteristic element of the second anthropological narrative. Thus, the purpose of the creation of man is completed, which is summarized in the phrase קְדָאָה תוּיָהּ בּוֹט אֵל וְדָבָל (LXX: «it is not good for man to be alone» Gen. 2:18). However, the high position of man within creation is expressed in the rest of the verse: וְדִגְגָנִים רְזוּנָה וְלִי־הִשְׁעָא וְדָבָל (LXX: «I will make him a helper fit for him»)<sup>4</sup>.

The relevant verse states: קְדָאָה תוּיָהּ בּוֹט־אֵל וְדָבָל וְלִי־הִשְׁעָא וְדָבָל (LXX: «It is not good for man to be alone; I will make him a helper fit for him»). The terms used

<sup>1</sup> A. Ross, *Cornesone Biblical Commentary: Genesis*, Volume 1, Tyndale House Publishers, United States of America 2008, p. 42-43.

<sup>2</sup> J. Golinday, *Baker Commentary on the Old Testament — Pentateuch: Genesis*, Baker Academic, United States of America 2020, p. 37.

<sup>3</sup> Gen. 2:20.

<sup>4</sup> A. Palantza, «The Creation and Constitution of Man in the Image of God», *Proceedings of the Interdisciplinary Conference: The Beginning and Evolution of the World and Man with Reference to the Hexameron of St. Basil the Great*, National and Kapodistrian University of Athens — Society of Friends of the People, Athens 2018, p. 156.

in this verse in the Masoretic text are the words «זָרַע» («help» — «support») and «וְדָגְגָנִי» (translation: «like him»; LXX: «for him»). The help mentioned here is not spiritual assistance provided by God, but rather personal help, which stands in stark contrast to the loneliness that man had experienced up until that point (Gen. 2:18). Thus, God intervenes to provide man with the necessary זָרַע («help» — «support»), which, if taken literally, indicates the type of help that saves man from the «death» of loneliness<sup>5</sup>.

The expression בֹּט אֵל (LXX: «not good») indicates that, for the first time in the work of creation, there is something that is not good. This reference does not mean that something is bad, but rather that there is a deficiency, which even God acknowledges and promptly seeks to correct. In the Old Testament, the expression בֹּט אֵל (LXX: «not good») typically denotes something morally objectionable or, at times, something unreliable, unhealthy, or simply something that hinders someone's well-being. However, this is not its real meaning here. God expresses His will to create וְדָגְגָנִי (= «like him»; LXX: «a helper fit for him»), thus highlighting the relationship that is about to be established, which is none other than the union that forms the foundation of the institution of the family<sup>6</sup>.

The expression וְדָגְגָנִי (translation: «like him»; LXX: «for him» Gen. 2:22) appears only once in the Old Testament and is problematic in terms of its interpretation. It should not be understood as referring to the identity of the helper, but rather to his equality and full likeness to man. Therefore, this expression cannot refer to an animal, i.e., to some part of the irrational nature, but to a creation that could stand beside man<sup>7</sup>.

Then God בָּרָאָהּ לְאָדָם (LXX: «and He brought her to Adam»). The bringing of the woman to the man signifies her unique position beside him. Earlier, God had psychologically prepared man for the reception of the expected «like helper,» by presenting the animals to him to name. Now, after being awakened from his ecstasy, Adam will encounter the woman whom God has destined for him, as another bridegroom, so that she may become his worthy companion with whom he will form a personal union<sup>8</sup>.

תּוֹזֵן אֶת־עֲצָתִי וְעֶשְׂתִּי אֶת־עֲצָתוֹ (LXX: «And Adam said, 'This is now bone of my bones and flesh of my flesh»)<sup>9</sup>. The expression רֵשְׁבוּ מִצְּעָה (=

<sup>5</sup> D. Cotter, *Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative & Poetry: Genesis*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2003, p. 31

<sup>6</sup> R. Davidson, *The Cambridge Bible Commentary: Genesis 1-11*, Cambridge University Press, Great Britain 1973, p. 36 & E. Kautzsch, *Die Heilige Schrift Des Alten Testaments — Scholar's Choice Edition*, Bibliolife DBA of Bilibio Bazaar II LLC, 2015, p. 118.

<sup>7</sup> D. Kinder, *TOTC: Genesis*, Volume 1, Inter Varsity Press, England 2008, p. 70.

<sup>8</sup> G. Wenham, *WBC: Genesis 1-15*, Volume 1, Word Publishing, Dallas — Texas 1981, p. 70.

<sup>9</sup> Gen. 2:23.

«flesh and bone») refers to the two components from which man is made, thus indicating the «whole man.» With the phrase «bone of my bones» (Gen. 2:23), it is meant that the being Adam is facing, namely the woman, has exactly the same nature as him<sup>10</sup>.

תֹּאמַר אֱלֹהִים לְאִשָּׁתְּךָ אֵת אֲשֶׁר לָקַחְתָּ מִמֶּנִּי וְאָמַרְתָּ אֵת אֲשֶׁר לָקַחְתָּ מִמֶּנִּי וְאָמַרְתָּ אֵת אֲשֶׁר לָקַחְתָּ מִמֶּנִּי (LXX: «*This one shall be called woman, because she was taken out of man*»). The pronoun תֹּאמַר refers to the woman who has just been created. The verb אָמַרְתָּ (root: אָמַר = «to name») is in the Nifal stem and indicates a passive form, meaning that the woman has undergone a passive action—the act of being created. On the other hand, לָקַחְתָּ is in the perfect tense of the Qal stem and is expressed in the third-person feminine singular, denoting that she was taken (from man)<sup>11</sup>.

In Gen. 2:23, the woman is called אִשָּׁה (= «woman») because she was taken from her man (אִישׁ). G. Wenham aptly comments that through the Hebrew words and etymologies, a «wordplay» is offered, despite the circumstances of the birth of a human being<sup>12</sup>.

According to the Israelite perception, as well as their society, woman was taken from the side of man, and this is the reason why the man leaves his father and mother's house to cleave to his wife, and likewise, the woman does the same to cleave to her husband. According to the account in the Book of Genesis, this narrative highlights bonds that are superior and stronger than the blood ties of the initial family. Thus, according to this perception, a new couple emerges, modeled after the first couple created by God and placed in the Garden of Eden<sup>13</sup>.

## 2. The Virtuous Woman in the Proverbs of Solomon

In the Book of Proverbs of Solomon, the courageous and virtuous woman is described in a way that highlights her special role in bringing joy and delight to the inner world of a person, specifically her husband, according the following verse:

וַיִּשְׂבַּח וַיְתַמְצַע בְּקִרְבּוֹ הֵלַעַב תִּרְטַע לִיחַת־תִּשָּׂא<sup>14</sup>

Proverbs 12:4 belongs to the section (Prov. 10:1–22:16), which contains various sayings emphasizing wisdom, righteousness, and moral integrity. This

<sup>10</sup> H. L. Ellison Luerig, «Bone, Bones», *The International Standard Bible Encyclopedia*, Revised, hg. von Geoffrey W. Bromiley, Wm. B. Eerdmans, 1979–1988, p. 534.

<sup>11</sup> B. Bandstra, *Genesis 1-11: A Handbook on the Hebrew Text*, Baylor University Press 2008, p. 159-161.

<sup>12</sup> G. Wenham, *WBC: Genesis 1-15*, Volume. 1, Word Publishing, Dallas — Texas 1981, p. 70.

<sup>13</sup> J. Halton, *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary: Genesis*, Volume 1, Zondervan, 3900 Sparks Drive SE, Grand Rapids, Michigan 4946, 2009, p. 33.

<sup>14</sup> Prov. 12:4.

verse specifically highlights the impact of a virtuous woman on her husband's life, contrasting her with one who brings shame<sup>15</sup>. Proverbs 12:4 stands out within the entire 12th chapter because it specifically addresses themes of righteousness and wickedness. While words referring to women appear in multiple places throughout Proverbs 10–29, this verse is unique in how it speaks about female figures and marital imagery. This lesson on the power of human love serves as a timely reminder that wisdom follows the orientation of the heart<sup>16</sup>.

In Proverbs 12:4, B. Waltke presents two contrasting images of a woman: (a) the virtuous and blameless wife and (b) the shameful and wicked wife. This description is closely tied to a person's presence within a household since the woman is «*flesh of his flesh and bone of his bones*» (Gen. 2:23). This verse introduces the themes of the following verses, Proverbs 12:5-6, where the contrast between terms such as «deceitful» — «upright» and «wicked» — «righteous» is further developed<sup>17</sup>.

אִשָּׁת־חָכְמָה (= «wise wife»). In the Book of Proverbs, many things are considered wealth, such as longevity (Prov. 16:31) and grandchildren (Prov. 17:6). However, in this particular verse, the honorable wife is specifically described as a form of true wealth<sup>18</sup>. This Proverb may be based on human experience and can be assumed to have been intended to encourage its audience to avoid choosing a bad wife when entering into marriage. A noble woman enhances her husband's life and serves as a divine reward for his wise conduct, whereas a disgraceful wife brings suffering into his life. Such a woman brings shame to her husband. The fact that such a wife is compared to «rotteness in his bones» illustrates how deeply a poor marital choice can affect a person<sup>19</sup>.

The way a woman conducts herself serves as a «label» upon her. That is, she can first bring disgrace upon herself, and this can happen in various ways. She may act in an unreliable manner, mismanage the household or her children, and thus bring distress to her husband. Such a choice should be avoided at all costs<sup>20</sup>.

The Proverb contrasts wise and foolish wives. The wise one is described as תְּרֻמָּה (= «crown» — «diadem»), while the bad wife is called אִשָּׁת־בִּזְיוֹן (= «shame» —

<sup>15</sup> B. Waltke, *NICOT: The Book of Proverbs: Chapters 1-15*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2004, p. 14.

<sup>16</sup> P. O'Dowd, *The Story of God Bible Commentary: Proverbs*, Zondervan, Michigan 2017, p. 206.

<sup>17</sup> B. Waltke, *NICOT: The Book of Proverbs: Chapters 1-15*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2004, p. 521.

<sup>18</sup> R. Clifford, *The Old Testament Library: Proverbs*, Westminster John Knox Press, Louisville — Kentucky 1981, p. 130.

<sup>19</sup> T. Longman III, *Baker Commentary on the Old Testament: Wisdom and Psalms: Proverbs*, Baker Academic, United States of America 2006, p. 271.

<sup>20</sup> T. Longman III, *Baker Commentary on the Old Testament: Wisdom and Psalms: Proverbs*, Baker Academic, United States of America 2006, p. 271.

«disgrace»). This contrast suggests that the disgraceful wife robs her husband's social standing, while the noble wife enhances his existence, granting him social honor and empowering him to govern the community (Pār. 31,23). The ungodly wife silently drains her husband's strength and vitality, eroding him from within. The reference to the woman here refers to a real woman, not an idealized virtue. The woman, described as a  $\text{תִּרְטָעַע}$  (= «crown») signifies that she is her husband's most important social ornament and symbolizes his authorization to rule. The husband ( $\text{בְּהִלְעֵב}$ ) generally means the ruler and, along with the wife, more specifically the «owner» or «lord» of his household<sup>21</sup>.

In the Old Testament, Sarah is portrayed as the ideal wife because she calls Abraham her «lord.» The Proverb assumes that her husband is likewise pious, wise, and just, kind and generous, sacrificing for her good rather than for his self-interest. A disgraceful wife suggests that her husband has jeopardized his marriage in order to gain dignity and the full measure of his stature, but instead experiences the opposite of what he expected. She undermines him because she is unfaithful, ungodly, and incapable. Metaphorically, it is as if she  $\text{וַיְתוּמַצְעֵב בְּקֶרֶךְ}$  (= «rots his bones»). The verb  $\text{בָּקַר}$  (= «decay») appears five times and denotes «decomposition.» As the decay progresses, his internal happiness and external usefulness are slowly but constantly undermined. Marriage is not a light matter, as the wife «withers» or «breaks» her husband, both in his home and in the community<sup>22</sup>.

The Masoretic text clearly contrasts the virtuous woman with the deceitful and «disgraceful» ( $\text{הַשִּׁיבֵמִי}$ )<sup>23</sup>. This contrast is noted by R. Murphy as the value of the woman, which in the Old Testament is assessed in relation to her behavior toward her husband<sup>24</sup>. The virtuous woman signifies the virtue of seriousness, strength, and character, rather than mere purity<sup>25</sup>. The  $\text{לְיִהוּיִשָׁה}$  (= «worthy woman») of Proverbs 12:4 also appears in Proverbs 31, raising questions about the role of women in the biblical world. While the attitude toward women is not uniform throughout the Old Testament, it must be acknowledged that men were

<sup>21</sup> B. Waltke, *NICOT: The Book of Proverbs: Chapters 1-15*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2004, p. 521.

<sup>22</sup> B. Waltke, *NICOT: The Book of Proverbs: Chapters 1-15*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2004, p. 522.

<sup>23</sup> A. Steinmann, *Concordia Commentary: A Theological Exposition of Sacred Scripture: Proverbs*, Concordia Publishing House, Saint Louis 2009, p. 299.

<sup>24</sup> R. Murphy, *WBC: Proverbs*, V. 22, Thomas Nelson, Nashville, Dallas, Mexico City, Rio De Janeiro, Beijing 1998, p. 89.

<sup>25</sup> F. Cook, *The Holy Bible According to the Authorized Version: Proverbs*, Commentary and Revision of the Translations, By Bishops and other Clergy, V. IV, John Murray, Albemarle Street, London 1873, p. 562.

the heads of the Israelite family. Male control and leadership in social matters had a negative impact on the social status of women<sup>26</sup>

The image of אִשָּׁה־חַיִל (= «worthy woman») appears at the end of the book of Proverbs (31:10) and plays an important role in the story of Ruth (3:11), whose story directs the reader to the references concerning the role of women in the book of Proverbs. This proverb is addressed to men, urging them to value the character of a woman over beauty (cf. Prov. 31:29-30), but it gives the command to prioritize character as the most important quality to seek in a companion<sup>27</sup>.

In Ruth 3:11, the central heroine of the book, Ruth, is described as אִשָּׁה־חַיִל ( «a woman of valor»). This characterization compels Boaz to act accordingly towards her. Boaz's judgment of Ruth is not based on her social or economic status but on the fact that she has shown «mercy» towards her mother-in-law, Naomi<sup>28</sup>.

The description of the noble wife constitutes the content of the end of the book of Proverbs (Prov. 31:10-31). The contrast between the righteous and the wrong woman is a significant theme in the book of Proverbs, as it holds monumental importance for young men, to whom the book is primarily addressed in this ancient context<sup>29</sup>.

וַיִּתְּמַצְעַב בְּקָרְבָּי The phrase «sapping of the bones» refers to the gradual deterioration and weakening caused by the behavior of a dishonest wife (אִשָּׁה־מַחֲרִיבָה) towards her husband. This metaphorical expression underscores the profound negative impact a harmful relationship can have on an individual, especially in the context of marital dynamics. The decay of the bones symbolically represents how such a woman's actions slowly but steadily erode the physical and emotional well-being of her spouse. This deterioration is not instantaneous but rather a process that undermines both the internal vitality and external functionality of the individual affected. In this regard, the proverb illustrates the broader consequences of a toxic marital environment, emphasizing the importance of virtuous and supportive partnerships for maintaining overall well-being<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> M. Horne, *Smyth & Helwys Bible Commentary: Proverbs — Ecclesiastes*, Smyth & Helwys Publishing, United States of America 2003, p. 163.

<sup>27</sup> P. Koptak, *The NIV Application Commentary: From biblical text...to contemporary life: Proverbs*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan 2003, p. 338.

<sup>28</sup> A. Palantza, *The Book of Ruth and Its Theology*, Ennoia Publications, December 2015, p. 216-117.

<sup>29</sup> T. Longman III, *Baker Commentary on the Old Testament: Wisdom and Psalms: Proverbs*, Baker Academic, United States of America 2006, p. 271.

<sup>30</sup> T. McCreesh, «Proverbs», *New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Inc. 1968 and 1990, Study Hardback edition, Great Britain 1989, p. 458.

This striking phrase, «the rotting of the bones,» is repeated in Prov. 14:30 and expresses the steady deterioration of a man living with an incapable and irresponsible wife who brings him shame, thus diminishing his position in the community. Another example of the comparison between physical discomfort and mental anguish can be found in Prov. 10:26<sup>31</sup>.

The bad wife is compared to an illness that weakens the body<sup>32</sup> and this illness-condition is compared to a worm that eats away at wood, as mentioned in the second half of the verse Proverbs 12:4. This expression in the Septuagint translation aims to show how the deceitful wife completely «devours» him, wasting his wealth, disrespecting him, belittling him, and displaying all her other negative characteristics<sup>33</sup>.

C. Bridges poses a reasonable question regarding the role of a wife in relation to her husband. Will the woman act as God created her, to be a helper to man (Gen. 2:18), or will she act as the Devil prompted her, leading her husband into disobedience and violation of God's command (Gen. 3:6)? A woman's happiness is to be a support to her husband's joy, and together they seek mutual comfort, so that they may attain what the Apostle Peter encourages in his First Epistle (1 Peter 3:7)<sup>34</sup>. Proverbs 12:4 teaches that life and health, both in private and family life, are blessings obtained through virtue and submission to God. Violent and selfish actions are certain to be punished, because even wealth does not guarantee security<sup>35</sup>.

## Conclusions

When God created man, He granted him the privilege of naming all the creatures (Gen. 2:20). However, during this process, man realized that there was no being «like» him. At this point, God intervened decisively and created woman from Adam's side, so that she would function as his «helper» and have substantial similarity to him. Then, Adam named her נִשְׂרָה (=»woman»), because she was taken from אָדָם (=»man»).

The Proverbs of Solomon vividly portray the role and function of a woman in relation to her husband. Specifically, Proverbs 12:4 contrasts the wise and virtuous woman with the immoral and ungodly one, emphasizing how her

<sup>31</sup> R. N. Whybray, *The Cambridge Bible Commentary on the English Bible: The Book of Proverbs*, Cambridge at University Press 1972, p. 73.

<sup>32</sup> A. Cohen, *Soncino Books of the Bible: Proverbs*, The Soncino Press LTD, London, 19736, p. 74.

<sup>33</sup> K. Kallinikou, *Commentary on the Proverbs of Solomon*, Alexandria, Patriarchal Printing House, 1933, p. 112.

<sup>34</sup> C. Bridges, *A Commentary on Proverbs*, The Banner of Truth Trust, Edinburg 1983, p. 133–134.

<sup>35</sup> D. Garrett, *NAC: Proverbs*, V. 14, Broadman Press, Nashville, Tennessee 1993, p. 130.

behavior and attitude decisively impact both her husband's social standing and his inner world. The way a woman acts not only reflects her personality and emotions but also influences her husband, indirectly affecting their children as well.

Proverbs 12:4 presents two contrasting images: the virtuous wife, who is a «crown» for her husband, and the disgraceful wife, who «rots his bones.» The passage highlights the importance of choosing a wise partner, as the wife can either strengthen or weaken her husband's social standing. The wise woman is described as the «crown» of her husband, a symbol of honor and superior social status. This description elevates the woman as the most valuable social and moral «jewel» of her husband. Notable examples of such women in the Old Testament include Sarah and Ruth.

In contrast, the disgraceful wife is described in Proverbs as «shame» and «rotting of his bones,» implying not only her moral degradation but also the mental and physical deterioration she causes to her husband. The image of rotting bones symbolizes the internal weakening and profound emotional decay a man may experience due to a bad partner

Ο στίχος Παρ. 12,4 αποδίδει τον ρόλο της γυναίκας μέσα από μια διπολική αντίθεση: η נִשְׁתַּחֲוֶהָ ( «ενάρετη σύζυγος») περιγράφεται ως πηγή τιμής και δύναμης για τον άνδρα της. Παρομοιάζεται με «στέμμα» (טֵבֵלָה), ένα σύμβολο κύρους που αναδεικνύει τη θέση του συζύγου στην κοινωνία. Μια τέτοια γυναίκα δεν λειτουργεί μόνο ως συνοδοιπόρος, αλλά ως ενισχυτική δύναμη που συμβάλλει στη σταθερότητα και την ευημερία του οίκου και της κοινότητάς της.

The term נִשְׁתַּחֲוֶהָ («shame»), referring to the disgraceful wife, is presented as destructive to her husband. She is likened to a force that internally disintegrates her husband, similar to the decay caused by a worm to wood. The expression כָּרַךְ בְּקֶרֶב בָּרֶגְלָיו ( «rots his bones») symbolizes the gradual undermining of the man, both on a psychological and social level. The bad wife can strip him of his strength, disgrace him, and irresponsibly manage the household and finances, leading to misery and social degradation.

The image of the «rotting of the bones» accentuates the gravity of the marital choice. It suggests a slow yet inevitable weakening of the man, which can lead to a loss of social standing and internal balance. This metaphor is emphasized at other points in Proverbs (Prov. 14:30), where physical debilitation is used as an analogy for the emotional decay caused by a bad wife.

In Proverbs 12:4, the use of the term «bones» suggests: 1. Vital strength and internal structure of the man: Just as bones form the skeletal framework of a human, so too the psychology, self-confidence, and happiness of a man depend on his relationship with his wife. 2. His emotional and psychological state: The metaphor of «rotting bones» suggests a slow, agonizing decay that erodes his

being from within. This reflects not only his emotional weakening but also the breakdown of his personal balance. 3. His social standing: A bad wife affects not only the man's psyche but also his position in the community. The comparison to the worm that erodes wood shows how the disgraceful wife gradually «eats away» at his strength and dignity. In contrast, the virtuous wife functions as a «crown» (a metaphorical crown), enhancing his social and emotional stability. Thus, the use of the term «bones» underscores the profound impact of companionship in the man's life, whether it is positive or destructive.

### Bibliography:

- Bandstra B., *Genesis 1-11: A Handbook on the Hebrew Text*, Baylor University Press 2008.
- Biblia Hebraica*, Stuttgartensia, Fünfte verbesserte Auflage, Studienausgabe, Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1967.
- Bridges C., *A Commentary on Proverbs*, The Banner of Truth Trust, Edinburg 1983.
- Clifford R., *The Old Testament Library: Proverbs*, Westminster John Knox Press, Louisville — Kentucky 1981.
- Cohen A., *Soncino Books of the Bible: Proverbs*, The Soncino Press LTD, London, 1973<sup>6</sup>.
- Cook F., *The Holy Bible According to the Authorized Version: Proverbs*, Commentary and Revision of the Translations, By Bishops and other Clergy, V. IV, John Murray, Albemarle Street, London 1873.
- Cotter D., *Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative & Poetry: Genesis*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2003.
- Davidson R., *The Cambridge Bible Commentary: Genesis 1-11*, Cambridge University Press, Great Britain 1973.
- Ellison Luering H. L., «Bone, Bones», *The International Standard Bible Encyclopedia*, Revised, hg. von Geoffrey W. Bromiley, Wm. B. Eerdmans, 1979–1988.
- Halton J., *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary: Genesis*, Volume 1, Zondervan, 3900 Sparks Drive SE, Grand Rapids, Michigan 4946, 2009.
- Horne M., *Smyth & Helwys Bible Commentary: Proverbs — Ecclesiastes*, Smyth & Helwys Publishing, United States of America 2003.
- Garrett D., *NAC: Proverbs*, V. 14, Broadman Press, Nashville, Tennessee 1993.
- Golinday J., *Baker Commentary on the Old Testament — Pentateuch: Genesis*, Baker Academic, United States of America 2020.

- Kallinikou K., *Commentary on the Proverbs of Solomon*, Alexandria, Patriarchal Printing House, 1933.
- Kautzsch E., *Die Heilige Schrift Des Alten Testaments — Scholar's Choice Edition*, Bibliolife DBA of Bilibio Bazaar II LLC, 2015.
- Kinder D., *TOTC: Genesis*, Volume 1, Inter Varsity Press, England 2008.
- Koptak P., *The NIV Application Commentary: From biblical text...to contemporary life: Proverbs*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan 2003.
- Longman T. III, *Baker Commentary on the Old Testament: Wisdom and Psalms: Proverbs*, Baker Academic, United States of America 2006.
- McCreech T., «Proverbs», *New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Inc. 1968 and 1990, Study Hardback edition, Great Britain 1989, p. 458.
- Murphy R., *WBC: Proverbs*, V. 22, Thomas Nelson, Nashville, Dallas, Mexico City, Rio De Janeiro, Beijing 1998.
- O'Dowd P., *The Story of God Bible Commentary: Proverbs*, Zondervan, Michigan 2017.
- Palantza A., «The Creation and Constitution of Man in the Image of God», *Proceedings of the Interdisciplinary Conference: The Beginning and Evolution of the World and Man with Reference to the Hexaemeron of St. Basil the Great*, National and Kapodistrian University of Athens — Society of Friends of the People, Athens 2018.
- Palantza A., *The Book of Ruth and Its Theology*, Ennoia Publications, December 2015.
- Rahlfs A. — Hanhart R., *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, editio altera, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006.
- Ross A., *Cornelison Bible Commentary: Genesis*, Volume 1, Tyndale House Publishers, United States of America 2008.
- Steinmann A., *Concordia Commentary: A Theological Exposition of Sacred Scripture: Proverbs*, Concordia Publishing House, Saint Louis 2009.
- Waltke B., *NICOT: The Book of Proverbs: Chapters 1-15*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2004.
- Wenham G. J., *WBC: Genesis 1-15*, Volume 1, Word Publishing, Dallas — Texas 1981.
- Whybray R. N., *The Cambridge Bible Commentary on the English Bible: The Book of Proverbs*, Cambridge at University Press 1972.

Date of receipt: 18.02.2025



# Українська канонічна спадщина: Собор в Новогрудку в 1415 році та самопроголошення Київсько- Литовської митрополії

*протоієрей Володимир Вакін*  
кандидат богословських наук, доцент,  
ректор Волинської православної богословської академії.

ORCID: [orcid.org/0000-0002-9938-087X](https://orcid.org/0000-0002-9938-087X) | [rector@vpba.edu.ua](mailto:rector@vpba.edu.ua)

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2025-13-171>

XIV століття для Київської митрополії було сповнене неймовірною динамікою змін як церковно-адміністративного характеру, так і геополітичних чинників впливу на церковне буття. Київська митрополія залишалася за назвою київською, а основні гравці на тогочасній політичній мапі прагнули заволодіти спадщиною влади митрополичого статусу через розміщення першосвятительського осередку самого митрополита. Уперше це вдалося суздальським князям, а найкраще та послідовно — московським. Навпроти, володарі Королівства Русі та Великого князівства Литовського, Руського і Жемайтійського регулярно терпіли невдачу, незважаючи на те, що час від часу Константинопольська патріархія затверджувала саме їхні ставленників. Це створювало постійну напругу між стосунками володарів сусідніх державних утворень. Із досі чітко не визначених дослідниками причин та міркувань Вселенський патріарх категорично відмовлявся констатувати реальний стан справ, надаючи москві окремого митрополита, а титул Київського залишаючи законним правонаступникам. Невизначеність ситуації з часом не вирішувалася, а навпаки, лише загострювалася. Отже, на початку XIV сторіччя положення справ досягло своєї кульмінації, навіть ідучи всупереч церковним правилам Кодексу канонічного права. Великий

князь Вітовт двічі терплячи поразку в Константинополі, не отримавши окремого від московського князя митрополита для власних володінь, вдався до радикальних дій. Проведення двох підготовчих соборів, направлення делегації до Вселенського патріарха свідчили, що сам князь та місцеві єпископи були рішуче налаштовані лише на відокремлення від московського церковно-адміністративного впливу. Розрив же із Вселенською патріархією не ставився за мету, як це можна побачити із самих діянь собору в Новгородку 15 листопада 1415 року. Швидше за все, був розрахунок на те, що Вселенський патріарх проявить пастирську мудрість та дипломатичну далекоглядність. За думкою учасників собору, найбільша перешкола походила не від патріархії, а від імператорського двору, який був «задобрений» великими грошовими принесеннями з москви. Також ситуація ускладнювалася родинними стосунками між сином Візантійського імператора Мануїла Іваном та дочкою великого князя московського Василя Дмитровича Анною.

Неповторність ситуації полягала в тому, що, з одного боку, були явно порушені загальноприйняті канонічні процедури відокремлення окремого церковно-адміністративного округу та поставлення нового митрополита, а з іншого боку, — у практику Київської митрополії яскраво повернувся інститут соборності, який і є наріжним принципом канонічного устрою Православної Церкви.

Окремої уваги заслуговує непересічна постать самого новопоставленого митрополита Києво-Литовського Григорія Цамблака. Будучи болгариним за походженням та племінником попереднього митрополита Київського та всієї Русі Кипріяна, маючи багатий досвід служіння в різних помісних церквах, він зміг стати уособленням прагнення української традиції до власної ідентичності, не зраджуючи вірності Православ'ю на догоду політичній кон'юктурі.

**Ключові слова:** Литовська митрополія, Велике князівство Литовське, Руське і Жемайтійське, князь Вітовт, митрополит Григорій Цамблук, соборність, Константинопольський патріарх, імператор Східної Римської імперії.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Перебування на постійній основі митрополита Київського у своїй резиденції в москві та обслуговування геополітичних інтересів московських князів, не могли лишитися без уваги та реакції правдивих нащадків київської політичної та церковно-культурної спадщини. Правителі Королівства Русі, а згодом Литово-руської держави з міркувань безпеки від впливу релігійного фактора ворогуючої сторони, домагалися відкриття окремих церковно-адміністративних округів. Автентичними джерелами візантійського походження документально підтверджено про відкриття Галицької митрополії тричі та стільки

ж Литовської. Про напруженість ситуації свідчить достеменно зафіксований факт короткотривалого періоду співіснування офіційно погодженого із Константинопольським престолом усіх трьох митрополичих осередків одночасно. Актуальність ситуації підтверджується тим фактом, що про самостійну митрополію у Вселенського патріарха просили як правитель католицького віросповідання, так і номінальний язичник. Великий князь королівства Литовського, Руського і Жемайтійського Вітовт, наслідуючи церковну політику свого відомого попередника кн. Ольгерда, прагнув власного митрополита для своїх володінь. Розцінюючи неодноразову відмову від Константинополя як елемент геополітики, підкріплений шлюбом дітей Візантійського імператора Мануїла і великого князя московського Василя, князь Вітовт разом з місцевим єпископатом вдається до радикальних дій — проголошення про повне відмежування від московського церковного центру та поставлення власного митрополита без погодження із Константинополем. Дане рішення було реалізоване шляхом древнього та основоположного церковного органу вищого ієрархічного управління — собором. Враховуючи новітню історію Православної Церкви України актуальність зазначеної проблематики важко переоцінити. Спираючись на вже існуючий прецедент в історії Київської митрополії та досвід інших помісних церков, учасники собору в Новогрудку 1415 року намагалися в межах границь канонічного права відстояти церковну структуру власної православної ідентичності від тиску руйнівних дій геополітичного походження.

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** Запропонована проблематика розкривається на основі зводу канонічного права Православної Церкви [8], автентичних грамот Константинопольського патріарха й імператорів Східної Римської імперії [5, 20, 22], офіційних документів місцевого походження [6, 14–16, 19] та літописних свідчень [3, 9, 17, 21]. Історіографію проблеми можна поділити на дослідження вітчизняного походження: Власовський, Грушевський, Лотоцький, Мацелюк, Рудюк та ін. [2, 7, 10–14] та зарубіжного Булгаков, Голубинський, Павлов та ін. [1, 4, 18].

**Мета статті** полягає в проведенні наукового дослідження передумов проведення собору в Новогрудку 15 листопада 1415 року з метою проголошення церковно-адміністративної самостійності від митрополичого осередку в москві, який використовуючи маніпуляції з титулом «митрополита Київського», обслуговував політичні інтереси світського правителя москви.

**Завданням** запропонованого дослідження є канонічний аналіз збережених до наших днів діянь соборів і грамот від церковних й цивільних центрів Константинополя, Києво-Литовського та московського князівств на відповідність Кодексу канонічного права Православної Церкви та принципів

канонічного устрою вищого управління церковного адміністрування з урахуванням геополітичного контексту історичного тла.

**Виклад основного матеріалу.** Після смерті митрополита Київського та всієї Русі Кипріяна великий князь Литовський, Руський і Жемайтський Вітовт надіслав до Константинополя свого ставленика єпископа Полоцького Феодосія для отримання митрополичої гідності. Великий московський князь, натомість, також надіслав делегацію до Вселенського патріарха з повідомленням, що прийме запропонованого з Константинополя митрополита, як це було у давність. На думку проф. Голубинського, такий хід московський князь зробив, розуміючи, що протистояння з кн. Вітовтом за поставлення власного ставленика із місцевих він не виграє<sup>1</sup>. У результаті єпископ Феодосій повернувся ні з чим, а на два князівства було надіслано митрополита-грека Фотія. У вересні 1409 року митрополит Фотій прибув до Києва, прожив там шість місяців та зумів знайти спільну мову з кн. Вітовтом. Існує лише дискусія, що саме Фотій пообіцяв великому князю Литово-руському: залишитися в Києві на постійній основі чи регулярно його навідувати<sup>2</sup>. Проте, вже за укладеною столітньою традицією основним місцем свого митрополичого осідку митрополит Фотій визначив Москву.

Хоча митрополит Фотій ще відвідував литовську частину своєї митрополії, до прикладу в 1412 році в м. Луцьку звершив поставлення в єпископи Турівського Євфимія<sup>3</sup>, проте князь Вітовт зайняв рішучу позицію на цілковите відокремлення від адміністративного церковного центру в Москві. Виникає питання, що саме дало поштовх таким рішучим та достатньо оперативним діям великого князя Литовського. У Никонівському літописі основну причину намагаються повністю сфокусувати на зведених наклепах проти митрополита Фотія: «И прииде вѣсть къ Фотѣю митрополиту изъ Киева на Москву, еже клеветы многы сотвориша на него лукавии челоуѣцы, иже бѣжаша отъ Фотѣя съ Москвы, свои его суще, къ Черниговскому владыцѣ, а оттуду въ Литву къ Витовту, и тако съсориша его съ Витофтомъ и брань велію въздвигоша, и святѣй Божіи церкви смущеніе и мятежъ велій бысть»<sup>4</sup>. Проф. Голубинський теж переводить акцент із еклезіологічної сфери у психологічно-емоційну площину: «Литовська Русь мала незаперечне законне право на свого окремого митрополита; якщо їй не було дано законним

<sup>1</sup> Голубинский Е., проф. История Русской Церкви. М., 1900. Т. 2. С. 358.

<sup>2</sup> Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. К., 1998. Т. 1. С. 112.

<sup>3</sup> Daniłowicz I. Latopisiec Litwy i Kronika Ruska : z rękopisu sławiańskiego przepisane, wypisami z wremennika sofijskiego pomnożone, przypisami i objaśnieniami dla czytelników polskich potrzebnymi opatrzone. Wilnie, 1827. 234

<sup>4</sup> Полное собрание русских лѣтописей. Спб., 1897. Т.11: Лѣтописный сборникъ именуемый патріаршею или никоновскою лѣтописью. С. 224.

чином того, на що вона мала законне право, і вона взяла це сама незаконним чином: то у випадку поблажливості і поважності намірів, ми повинні були б скоріше винити тих, хто незаконно відмовляв у законному, ніж тих, хто незаконно отримував законне, оскільки незаконність була б однаковою на двох сторонах і тоді як сторона, яка самочинно отримувала мала би для себе всі виправдання, сторона, що свавільно відмовляла не мала би за себе ніяких виправдань. Але у даному випадку благо церкви було лише простим прикриттям зовсім інших, чисто особистих, намірів ... »<sup>5</sup>.

Проф. Олександр Лотоцький, опонуючи інтерпретації подій московською стороною, зазначає: «Так досягла найвищої точки боротьба між двома світами, що в життєвому процесі вже набрала своїх характерних рис, між світом українським, піддержаним з боку литовського уряду, та московським, якого піддержував царгородський патріарх»<sup>6</sup>. Підтвердженням зазначеної позиції слугує свідчення джерела українського походження — Густинського літопису: «Фотій митрополит, понеже по обычаю ѿ русских сщеников в'зимаше. В сіе лѣто хотѣ пойти през Литовскую землю во Цѣриград, и выбираше дани обычныя оу сщеников, Витолгъ же не любяше сего, еже из князтва дани во ину ѿбласт из'носят, и разгнѣвався на Фотіа митрополита и повелѣ его со всего ѿграбити и ни щим на Москву ѿпустити»<sup>7</sup>.

Сам же князь Вітовт у своїй грамоті головним аргументом на користь створення незалежного від москви церковно-адміністративного митрополічного округу на теренах власних володінь теж наводить докір митрополиту Фотію за проживання поза межами головної резиденції Київського митрополита та грабунок самих київських святинь: «Про то, што разсмотрѣли есми издавна, што жѣ митропольи Киевскоѣ церковь не строится, но скудѣть: митрополитовѣ колко было за нашу пам'ять? церкви не строили, какъ было издавна: но колко церковныхъ приходовѣ, поемлючи, на иная мѣста носили и давали! устроение церковная и святости, великіа страсти Христовы, скакетъ святѣй Богородици ступеньки, иконы честны, златомъ окованы, и иная многая цѣнная, и всю честь церковную Киевскоѣ митропольи индѣ относили; што были издавна старыи князи учинили на свою честь и на память, и подавали церкви, опрочъ золота и серебра и уборовѣ церковныхъ, колко индѣ относили, того кто можетъ исчести?»<sup>8</sup>. У соборній грамоті Литовських єпископів про обрання митрополита Григорія Цамблака ставиться в провину митро-

<sup>5</sup> Голубинский Е., проф. История Русской Церкви. М., 1900. Т. 2. С. 381.

<sup>6</sup> Лотоцький О., проф. Автокефалія: нарис історії автокефальних церков. Варшава, 1938. Т. II. С. 302.

<sup>7</sup> Гарвардська Бібліотека Давнього Українського Письменства. Гарвард, 2013. Т. XI.: Густинський літопис. С. 329.

<sup>8</sup> Окружная грамота Литовскаго великаго князя Александра-Витовта, обѣ отделеніи Киевской митрополіи отъ Московской, и о поставленіи въ санѣ Киевскаго митрополита Григорія

политу Фотію звинувачення подібного змісту: «... понеже видѣхомъ презираему отъ митрополита Фотіа церковь Кіевъскую, яже глава есть всеи Руси, и стадо Христово небрегомо и къ погыбѣли готово, скорбяхомъ о томъ и въ печали бѣхомъ, имуще убо пастря именемъ, дѣломъ же не имуще: ниже бо хотяще сѣдѣти у церкви даной ему отъ Бога и правити люди Божія, якоже достоить митрополиту, но точію приходы церковныя собирая и живяше индѣ, и старая устроєніа и честь Кіевскоѣ церкви на ино мѣсто полагаше»<sup>9</sup>.

Для відтворення об'єктивної картини сукупності факторів впливу на історичні дії князя Вітовта у церковній сфері, також слід врахувати геополітичний чинник утворення шлюбу між сином Візантійського імператора Мануїла Іваном та дочкою великого князя московського Василя Дмитровича Анною. Серед свідчень Никонівського літопису та грецьких літописців Франтца і Дука існує розходження у даті звершення даного шлюбу між 1411 та 1414 роками<sup>10</sup>. Можливо саме ця подія стала для великого князя Вітовта визначальним чинником для захисних дій супроти можливості московського князя застосовувати церковний чинник у геополітиці із новою силою. Недаремно і сам князь, і єпископат Литово-руського князівства відкрито та достатньо різко звинувачують Візантійського імператора у надмірному втручанні у внутрішньо-церковні справи: «... но отвращаемся, не могуще трпѣти еже на церковь Божию насилуваніе царєво; ибо святый вселенскый патріархъ и божественый соборъ священный Костянтияграда по правиломъ поставити митрополита не могутъ, но кого царь повелить; и отсель купуется и продається даръ святаго Духа, якоже и отець его сѣтвори на Кіевскую церковь, въ днєхъ нашихъ, о Кипріяне митрополитѣ, и о Пиминѣ, и о Діонисьи и о иныхъ многихъ, и не смотряше на честь церковную, но смотряше на злато и сребро много. Отсюду быша долги великы, и проторы мнози, и молвы и смущєніа, и мятежи, убійства, и, еже всѣхъ лютѣйше, безчестіє церкви Кіевской и всеи Руси»<sup>11</sup>. У цьому ж контексті виглядає логічним двічі згадування Вітовтом в оточувальній грамоті про відділення Київської митрополії від московської та поставлення в сан Київського митрополита Григорія Цамблака про те, що він турбується про православно митрополію,

Цамблака. Акты, относящиеся къ истории западной россіи. Спб., 1846. Т.1: 1340–1506. С. 35–36.

<sup>9</sup> Соборная грамота Литовскихъ епископовъ, о избраніи и посвященіи Кіевского митрополита Григорія Цамблака. Акты, относящиеся къ истории западной россіи. Спб., 1846. Т.1: Р 1340–1506. С. 33–35.

<sup>10</sup> Голубинский Е., проф. История Русской Церкви. М., 1900. Т. 2. С. 367.

<sup>11</sup> Соборная грамота Литовскихъ епископовъ, о избраніи и посвященіи Кіевского митрополита Григорія Цамблака. Акты, относящиеся къ истории западной россіи. Спб., 1846. Т.1: 1340–1506. С. 35.

будучи самому вже у іншій вірі<sup>12</sup>. Таким чином, видається, що великий князь Литово-руський прагнув подати свій перехід до Римо-католицького сповідання як факт, що нівелює спробу московського князя отримати церковно-політичні бенефіти від вдалого шлюбу своєї дочки.

Багатомірність проблематики канонічного положення Київської митрополії та неможливість вирішення церковного питання великого князівства Литовського, Руського та Жемайтського в традиційний спосіб прямої комунікації із Вселенською патріархією, спонукало місцевий єпископат з новою силою зробити акцент на соборну практику Православної Церкви. На основі автентичних документів, що збереглися до нашого часу, ми можемо побачити сприйняття помісної соборності як повноти зібрання архієреїв, ченців, духовенства, княжої влади та місцевих правителів: «Онъ же съ нами съвѣтовася, истинно и праведно, яко правый истинный великий князь; и събра вси князи Литовскихъ и Русскихъ земель и иныхъ странъ, елико суть ему покорени Богомъ, нашае церкве, и бояръ и вельможъ, архимандриты же и игумени и благоговѣйныа инокы, и попы. И сихъ всѣхъ съвѣтомъ и волею, и нашимъ избраніемъ и хотѣніемъ, спедшеся въ Новѣмградѣ Литовскомъ, въ святѣй церкви пречистыа Богородица»<sup>13</sup>.

Характерно, що таке явне свідчення вираження церковної свідомості традиції соборності Київської митрополії як акту справжньої синергії духовенства та вірян, у працях російської історіографії та певних літописних джерелах<sup>14</sup> пізніших редакцій викликає синхронну критику та заперечення. Звинувачення було сформоване у класичній манері російської пропаганди — обвинувачувати інших в тому, чим не володіють самі. Твердження, що руське духовенство діяло виключно під тиском політичної волі великого князя Вітовта викликає логічні запитання — навіщо тоді було запрошували архимандритів, игуменів, ченців, священників та князів, бояр і вельмож. Достатньо було імітувати собор присутністю виключно єпископату і написати власну грамоту до Вселенського патріарха за прикладом поль-

<sup>12</sup> Окружная грамота Литовскаго великаго князя Александра-Витовта, объ отделеніи Киевской митрополіи отъ Московской, и о поставленіи въ санъ Киевскаго митрополита Григорія Цамблака. Акты, относящіеся къ исторіи западной росіи. Спб., 1846. Т.1: 1340–1506. С. 35–37.

<sup>13</sup> Соборная грамота Литовскихъ епископовъ, о избраніи и посвященіи Киевскаго митрополита Григорія Цамблака. Акты, относящіеся къ исторіи западной росіи. Спб., 1846. Т.1: 1340–1506. С. 34.

<sup>14</sup> Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. М., 1995. Т. 3. 702 с.; Голубинский Е., проф. История Русской Церкви. М., 1900. Т. 2. 919 с.; Полное собраніе русскихъ лѣтописей. Спб., 1897. Т.11: Лѣтописный сборникъ именуемый патріаршею или никоновскою лѣтописью. 254 с.

ського короля Казимира<sup>15</sup>, що шляхом ультиматуму переводу всіх підлеглих до Римо-католицької віри отримав самостійний статус для Галицької митрополії.

Інший беззаперечний аргумент — навіть під силою політичного тиску скаликати аж три собори і у власній грамоті визнавати, що навіть після другого собору князь Вітовт приймає прохання владик знову надіслати офіційну делегацію до патріарха Константинопольського: «И потомъ, погадавъ, и рекли есмо: «еще пошлемъ въ Царьградъ, къ царю и патріарху». И послали есмо послы наши мѣсяца Марта»<sup>16</sup>.

Духовенство Києво-литовської митрополії намагалося спільними зусиллями соборного розуму знайти рішення церковно-адміністративного питання в канонічній площині Кодексу канонічного права Православної церкви. У відповідності до правила 16 Двократного собору: «Через те, що у Церкві Божій трапляються чвари та заколоти, необхідно визначити і це: зовсім нехай не поставляється єпископ до тієї церкви, предстоятель якої ще живий, і перебуває у своєму достоїнстві, хіба що сам добровільно зречеться від єпископства. Бо належить спочатку довести до кінця законне розслідування провини, за яку він повинен бути усунутий від єпископства, і тоді вже, після виключення, звести на єпископство іншого, замість нього»<sup>17</sup>, єпископат литово-руський приймає рішення про засудження митрополита Фотія за певну важку провину, що вимагає не тільки осудження, але й низложення, проте яка не називається, щоб не зганьбити митрополита: «Иже иногда митрополиту бывшему кievскому и всея Руси Фотію, мы епискупи кievскоѣ митропольи, по благодати пишемъ Святаго Духа: яко отнелѣже пришелъ еси, видѣхомъ, занѣже многа чинишъ не по правиломъ апостольскимъ и отечьскимъ; и мы, по правиломъ, трѣпѣхомъ, яко своего митрополита, и ждахомъ твое исправленіе: егда же слышахомъ о тобѣ, истинно увѣрени быхомъ о нѣкоторой вещи, яже не токмо есть не по правиломъ, но и подѣ изверженіемъ и подѣ проклятіемъ, яже и самъ, свою сѣвѣсть испытавъ, познаеши. Мы бо ту не пишемъ, не хотяще посрамити тя; глаголемъ же къ тобѣ, яко не имамы тя епископа, по правиломъ. Се намъ къ

<sup>15</sup> Litterae Casimiri regis Lachiae ad patriarcham de metropolita Galitzae. CCCXVII. Acta patriarchatus Constantinopolensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. T. 1. P. 577–578.

<sup>16</sup> Окружная грамота Литовскаго великаго князя Александра-Витовта, объ отделеніи Кіевской митрополіи отъ Московской, и о поставленіи въ санъ Кіевскаго митрополита Григорія Цамблака. Акты, относящіяся къ исторіи западной россіи. Спб., 1846. Т.1: 1340–1506. С. 36.

<sup>17</sup> Книга Правил Святых Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів, і Святых Отців / Пер. Чокалюка С. М. К., 2008. С. 208.

тобѣ слово конечное»<sup>18</sup>. Дане послання виконує принцип канонічної практики не ставити нового митрополита без усунення попереднього, проте зовсім не зазначає, чи була звершена соборна судова процедура. Також дивна позиція не називати саму причину такого суттєвого звинувачення та які саме правила апостольські та отців були порушенні.

У постанові листопадового собору в Новогрудку 1415 року основне звинувачення митрополита Фотія полягає в його фізичній відсутності на Київській митрополічій кафедрі: «... и живяше индѣ, и старая устроєніа и честь Кіевскоѣ церкве на ино мѣсто полагаше»<sup>19</sup>. Проте знову грамота соборного діяння не містить покликання на конкретні канонічні правила, хоча вже попередньо зазначене 17 правило Двократного собору чітко окреслює інкримінування даного канонічного відступлення та визначає відповідну міру покарання: «Якщо хто із єпископів, перебуваючи у своєму достоїнстві, не хоче зректися, і пасти свій народ не бажає, але, покинувши свою єпископію, більше шести місяців залишається в іншому місці, не будучи утримуваним ні царським повелінням, ані виконанням доручень свого патріарха, ні бувши одержимим важкою хворобою, що робить його зовсім нерухомим, такий, жодною з наведених причин не утримуваний, але покинув свою єпископію, і в іншому місці більше шестимісячного терміну перебуває, нехай буде повністю чужим єпископській честі й достоїнства. Бо, хто не піклується про довірену йому паству, і в іншому місці більше шести місяців заскнів, святий Собор визначив повністю бути чужим і архиерейству, на котре поставлений, щоб пасти, і на його єпископію зводити іншого замість нього»<sup>20</sup>.

Таким чином, можна прийти до висновку, що ієрархія Києво-литовської митрополії явно усвідомлювала себе повноцінною спадкоємницею Київської митрополії часів Руської держави, відтак намагалася відтворити історичну справедливість та канонічну логіку. Відновлення інституту соборності та послідовність прийняття самих постанов і рішень цілком відповідала духу канонічного права та церковного устрою Православної Церкви, проте, вірогідно, не існувало достатньо кваліфікованих знавців канонічних приписів, щоб могли б належно оформити вивірені формулювання та покликання на самі канонічні постанови. Враховуючи вищезазначену геополітичну кон'юнктуру тогочасного церковного життя, даний факт зіграв

<sup>18</sup> Послание литовскихъ епископовъ митрополиту Фотію, о вмѣненіи ему какой-то тайной вины, по которой они отрекаются признавать надъ собою власть его. РИБ. СПб., 1880. Т. 6. Ч. I.: Памятники древне-русского канонического права (XI–XV в.). С. 307–310.

<sup>19</sup> Соборная грамота Литовскихъ епископовъ, о избраніи и посвященіи Кіевского митрополита Григорія Цамблака. Акты, относящіеся къ исторіи западной россиі. Спб., 1846. Т. I: 1340–1506. С. 33.

<sup>20</sup> Книга Правил Святыхъ Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів, і Святыхъ Отців / Пер. Чокалюка С. М. К., 2008. С. 208.

ключову роль у загальноправославному сприйнятті подій не на користь Києво-литовської митрополії.

Митрополит же Фотій, який був греком за походженням та складав свої грамоти на грецькій мові, сповна врахував фактор грецької дипломатії та документообігу. Своє послання про незаконне поставлення литовськими єпископами Григорія Цамблака на Київську митрополію<sup>21</sup>, окрім надмірної кількості цитат з Священного Писання, сповним чисельними посиланнями на чітко визначені правила святих Апостолів, Вселенських і Помісних соборів та святих отців. Щоправда, деякі з них абсолютно не стосувалися визначеної проблематики, як до прикладу покликання на 15 правило 1 Вселенського собору<sup>22</sup>: «З причини багатьох смут і заворушень, що відбуваються, розсудили за благо повністю припинити звичай, який усупереч апостольському правилу встановився у деяких місцях: аби з міста в місто не переходив ні єпископ, ні пресвітер, ні диякон. Якщо ж хтось, після цієї постанови Святого і Великого собору, подібне вчинив, зробиць з собою подібну справу, розпорядження нехай буде зовсім недійсним, і той що перейшов, нехай буде повернений у церкву, для якої був рукоположений у єпископа, чи пресвітера, чи диякона»<sup>23</sup>, проте загалом створювалося враження документа, що цілковито оформлений згідно з нормами канонічного права.

Грамота Константинопольського Патріарха Іосифа II до митрополита Фотія про Григорія Цамблака, написана у відповідь на лист Фотія, свідчить, що у Вселенській Патріархії повноцінно зайняли сторону митрополита Фотія, а для новопоставленого митрополита Григорія Цамблака визначили сумну участь: «Да есть же ти вѣдомо, вѣзлюбленне брате, како пріахомъ писаніе отъ твоего святительства, и познахомъ пространно, еже сътворилъ Цамблакъ Григоріе; увѣдахомъ же и преже о семъ, и отъ того часу думаемъ, елико есть о исправленіи вещи сея, на пользу твоего святительства... и судомъ сихъ общимъ поверъженъ Цамблакъ Григорей, по божественымъ и священнымъ правиломъ, по изверженію, въ отлученіе и проклятіе»<sup>24</sup>.

З відомостей листопадового собору у Новогрудку 1415 року, що збереглися до наших днів в постановах самого собору та грамоті князя Вітовта,

<sup>21</sup> Окружное посланіе митрополита Фотія о неваконномъ поставленіи литовскими єпископами Григорія Цамблака на кievскую митрополію. РИБ. СПб., 1880. Т. 6. Ч. I.: Памятники древне-русского каноничнаго права (XI–XV в.). С.315–356.

<sup>22</sup> Ibid, С. 347.

<sup>23</sup> Книга Правил Святих Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів, і Святих Отців / Пер. Чокалюка С. М. К., 2008. С. 29.

<sup>24</sup> Грамота константинопольскаго патріарха Іосифа II къ митрополиту Фотію о Григоріи Цамблакъ (1416, №40). РИБ. СПб.: Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1880. Т. 6. Ч. I.: Памятники древне-русского каноничнаго права (XI–XV в.). С. 357–360.

цілком зрозуміло, що учасники собору всіляко прагнули зберегти канонічний зв'язок з Вселенською Патріархією. 15 листопада 1415 року напередодні Різдяного посту вже був апогей протистояння, якому передувало два повноцінних собори в березні та серпні цього ж року. На першому соборі делегати остаточно визначилися з відокремленням від московської домінанти в житті Київської митрополії, проте щодо питання поставлення власного митрополита «соборно» без схвалення від Константинопольського патріарха загальної згоди досягнуто не було. Отже, було вирішено послати делегацію до Константинополя із чітким терміном вирішення справи до дня пам'яті пророка Іллі, або щонайdaleше Успіння Пресвятої Богородиці<sup>25</sup>. Не маючи позитивної відповіді від Вселенської патріархії, у серпні скликається другий собор з метою возвести Григорія Цамблака в положення митрополита. На цей раз на заваді стала делегація послів від Константинопольського патріарха та візантійського імператора в особі архимандрита Гавриїла та Дасипата, що саме в цей час поверталася з Москви та переконали учасників собору зачекати до Филипового дня<sup>26</sup>.

На саме свято апостола Филипа 15 листопада 1415 року зібралася повнота єпископату, чернецтва, духовенства та княжої влади і місцевої знаті для проведення помісного собору Києво-литовської митрополії. Канонічні межі Києво-литовської митрополії можна визначити за титулами присутніх архиєреїв: Феодосій, архієпископ Полоцький, Ісакий Чернігівський, Діонісій Луцький, Герасим Володимирівський, Галасей Перемишський, Севастіан Смоленський, Харитон Холмський та Єфимій Туровський<sup>27</sup>. Учасники собору ще раз підтвердили попереднє рішення про засудження митрополита Фотія та нагадали, що мали з цього приводу делегацію до Константинополя і що саме позиція імператора Мануїла стала на заваді позитивного вирішення питання.

З точки зору церковного права окремої уваги заслугою покликання на власний історичний прецедент обрання та поставлення митрополита Київського та всієї Русі без згоди Константинопольського патріарха за великого князя Ізяслава<sup>28</sup>. Цікаво, що грамота князя Вітовта акцентує, що відомості про цю подію зафіксовані у власних автентичних джерелах: «А то наши есмо, написано стоить въ лтописцѣхъ Русскихъ, въ Кіевскомъ

<sup>25</sup> Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. 5. Львів, 1905. С. 401.

<sup>26</sup> Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. К., 1998. Т.1. С. 114.

<sup>27</sup> Соборная грамота Литовскихъ епископовъ, о избраніи и посвященіи Кіевскаго митрополита Григорія Цамблака. Акты, относящіеся къ історіи западной росіи. Спб., 1846. Т.1: 1340–1506. С. 33.

<sup>28</sup> Ibid, С. 34.

и въ Володимерскомъ и въ иныхъ»<sup>29</sup>. Також наводиться аналогічний досвід помісних церков Болгарії та Сербії, що відстоювали своє право на автокефалію через самостійне поставлення власного першосвятителя.

Після прийняття соборного рішення про поставлення Григорія Цамблака на митрополита Київського та всієї Руси учасники собору створили унікальний текст канонічного характеру, яким прагнули себе захистити перед судом історичної пам'яті: «Яко да не ркуть нѣщїи: «отрицаемъ отъ вѣры, понеже сами поставляемъ митрополита; то да не будетъ: не отлучаемъ. Таково слово кто речеть, неразумень есть. Но мы преданая отъ святыхъ Апостоль церкви и отъ святыхъ Отець держимъ и благочестиво исповѣдуемъ, проклинаемъ же всяку ересь, чюжо апостольскаго преданія и отечьскаго; къ симъ же и Симонитьскую ересь анаемъ отсылаемъ, продающю на златѣ и сребрѣ даръ святаго Духа. И патріарха убо святѣйша Константиноградскаго имамы патріарха и отца, и прочаа патріархы, Александрѣйскаго, Антіохійскаго и Іерусалимскаго, и тѣхъ митрополиты, и тѣхъ епископы, отци и братію по Духу святому; и съгласно съ ними дрѣжимъ исповѣданіе вѣры, и такоже якоже и они учимъ, и такоже мудръствуемъ. . . Сего ради смотряхомъ, и разсудихомъ, яко неправедно есть прїимати намъ такова митрополиты, иже куплею поставлени бывають отъ царя, мірянина будуща чловѣка, а не по воли патріарховѣ и по прѣданію сущаго сбора апостольскаго. Тѣмъ же снѣдохомся мы, и, по благодати даннѣй намъ отъ святаго Духа, поставихомъ достойна митрополита Руской церкви. Въ лѣто 6924, индикта 9, мѣсяца Ноября въ 15<sup>30</sup>.

Таким чином, учасники собору в Новоградку 1415 року насмілились засудити парадигму імперської моделі церковного устрою Візантійського періоду, де роль імператора носила значний вплив сакраментальної частити римського Pontifex Maximus та озвучити прихильність еклезіологічного бачення церковного управління, де світському керівнику в питання прийняття рішень щодо внутрішнього церковного устрою відведена роль лише звичайного вірянина.

Постать новопоставленого митрополита Григорія Цамблака заслугоує окремого дослідження, особливо знаючи про цілеспрямоване викривлення подій зазначеного періоду в призмі імперського бачення московської експансії. Знаючи про високу освіченість Григорія Цамблака, що підтверджена

<sup>29</sup> Окружная грамота Литовскаго великаго князя Александра-Витовта, объ отделеніи Киевской митрополіи отъ Московской, и о поставленіи въ санъ Киевскаго митрополита Григорія Цамблака. Акты, относящіяся къ исторіи западной росіи. Спб., 1846. Т.1: 1340–1506. С. 36.

<sup>30</sup> Соборная грамота Литовскихъ епископовъ, о избраніи и посвященіи Киевскаго митрополита Григорія Цамблака. Акты, относящіяся къ исторіи западной росіи. Спб., 1846. Т.1: 1340–1506. С. 34–35.

солідним спадком богословських праць, опоненти намагалися підірвати його авторитет прихильністю до унії. Ніби саме через це великий князь Вітовт зробив свій вибір на користь Григорія Цамблака та для цього направив його на собор у Констанці. Проте, головним завданням собору у Констанці було подолати розділення в самій Римо-Католицькій Церкві, адже в ній одночасно правило трое пап. Митрополит Григорій Цамблак у супроводі князів, литовських вельмож, кількох священників і ченців прибув до Констанції у лютому 1418 року. У той же час на собор прибули послі Візантійського імператора Мануїла. Обидві делегації були прийняті в Констанці із повагою, так що не тільки не зазнали утисків щодо віри, а, навпаки, отримали можливість звершити Літургію за своїм обрядом. За твердженнями очевидців, представники візантійської делегації були присутні на Літургії, що звершував митрополит Григорій Цамблак<sup>31</sup>, що навіть дало привід припускати про зближення стосунків.

Митрополит Київський Григорій Цамблак також мав промову перед папою та учасниками Констанцького собору, яка носила достатньо нейтральний характер із великим дипломатичним хистом, без жодних зобов'язань до унійних ініціатив. Тобто, будь-які звинувачення з боку російських дослідників у тому, що митрополит Григорій Цамблак бажав запровадити унію в Литві, не мають під собою ніяких підстав<sup>32</sup>.

На жаль, швидкий поступ незалежної Литово-руської митрополії зупинився із раптовою смертю митрополита Григорія Цамблака в 1419 році. Більшість дослідників схиляються до думки, що місцем його поховання було визначено місто Вільно, куди він переніс кафедру митрополичого округу через розорення Києва... Незважаючи на те, що існують різні припущення про дату та місце смерті митрополита Григорія Цамблака, саме після 1420 року зникають джерельні відомості про життя Литово-руської митрополії, а з часом і сам князь Вітовт знову примиряється з митрополитом Фотієм.

**Висновки.** Боротьба за окремішню Литовську митрополію виражала прагнення зберегти спадщину та власну ідентичність Київського традиції. Престіл Київського митрополита став невід'ємним інструментом геополітичної боротьби XIV-XV століть у процесі формування нових державних утворень. Три спроби відкриття окремої Литовської митрополії було природньою реакцією на топонімно-титлярну аномалію, коли митрополит з найменуванням Київський місцем своєї основної резиденції мав Москву.

<sup>31</sup> Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. М., 1995. Т. 3. С. 526.

<sup>32</sup> Митрополит Львівський і Сокальський Дмитрій (Рудюк). Митрополит Київський і всієї Руси Григорій Цамблак (1414–1419). Український церковний вісник Помісна Церква. №4 (31). 2022. С. 56.

Прагнення отримати власний церковно-адміністративний округ за правління великого князя Вітовта було також підсилено шлюбним союзом між дітьми його московського опонента та візантійського імператора. Не отримавши позитивного вирішення церковного статусу від Константинопольського патріарха, литово-руське духовенство за підтримки князівської влади та місцевих бояр і вельмож повноцінно відродило соборний інститут Київської митрополії. Три собори за один 1415 рік стали справжнім надбанням церковного мислення соборного розуму в продовження наявних прецедентів буття Київської митрополії. Сміливість виступити проти позиції «політичної доцільності» візантійського імператора в питанні відкриття окремої від москви Києво-литовської митрополії та водночас слідування вірності православного віросповідання під тиском місцевої світської влади, зображає всю складність історичного шляху помісності православ'я в Україні. Таким чином, сучасним українським дослідникам потрібно зробити ще багато роботи по відтворенню історичної справедливості щодо постаті самого митрополита Київського і всієї Руси Григорія Цамблака та всього процесу боротьби за сповідування православної віри вірян Київської митрополії без зовнішніх маніпуляцій геополітичних інтересів у XIV–XV стт.

### Список джерел та літератури:

1. Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. Т. 3. 702 с.
2. Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 1998. Т. 1. 294 с.
3. Гарвардська Бібліотека Давнього Українського Письменства. Гарвард: Український Науковий Інститут Гарвардського Університету, 2013. Т. XI.: Густинський Літопис. 421 с.
4. Голубинский Е., проф. История Русской Церкви. М.: Университетская типография, 1900. Т. 2. 919 с.
5. Грамота константинопольського патріарха Іосифа II кь митрополиту Фотію о Григоріи Цамблакѣ (1416, №40). РИБ. СПб.: Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1880. Т. 6. Ч. I.: Памятники древне-русского каноничнаго права (XI–XV в.). С. 357–360.
6. Грамота польського короля Казимира кь патріарху Филофею, съ просьбою поставитъ епископа Антонія митрополитомъ въ Галичъ (1370, №22). РИБ. СПб.: Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1880. Т. 6. Ч. I.: Памятники древне-русского каноничнаго права (XI–XV в.). С. 125–128 (2)

7. Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. 5. Львів, 1905. 688 с.
8. Книга Правил Святих Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів, і Святих Отців / Пер. Чокалюка С. М. К.: Вид. Преса України, 2008. 367 с.
9. Літопис руський / за іпат. списком пер. А. Махновець; [відп. ред. О. В. Мишанич]. Київ: Дніпро, 1989. XIV, 590 с.
10. Лотоцький О., проф. Автокефалія: нарис історії автокефальних церков. Варшава, 1938. Т. II. 550 с.
11. Лотоцький О., проф. Українські джерела церковного права. Варшава, 1931. 318 с.
12. Мацелюк І. Джерела церковного права за доби українського середньовіччя. К.: Талкомм, 2015. 291 с.
13. Митрополит Львівський і Сокальський Димитрій (Рудюк). Митрополит Київський і всієї Русі Григорій Цамблак (1414–1419). Український церковний вісник Помісна Церква. №4 (31). 2022. С. 52–57.
14. Окружная грамота Литовскаго великаго князя Александра-Витовта, объ отделеіи Киевской митрополиі отъ Московской, и о поставленіи въ санъ Киевскаго митрополита Григорія Цамблака. Акты, относящіеся къ исторіи западной россіи. Спб.: Въ Типографіи II Отдѣленія Собственной Е. И. В. Канцеляріи, 1846. Т.1: 1340–1506. С. 35–36.
15. Окружное посланіе митрополита Фотія о неваканномъ поставленіи литовскими епископами Григорія Цамблака на кievскую митрополию (1425-1426, №39). РИБ. СПб.: Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1880. Т. 6. Ч. I.: Памятники древне-русскаго каноничнаго права (XI–XV в.). С. 315–356.
16. Посланіе литовскихъ епископовъ митрополиту Фотію, о вмѣненіи ему какой-то тайной вины, по которой они отрекаются признавать надъ собою власть его (1415, №37). РИБ. СПб.: Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1880. Т. 6. Ч. I.: Памятники древне-русскаго каноничнаго права (XI–XV в.). С. 307–310.
17. Полное собраніе русскихъ лѣтописей. Спб.: Типографія И. Н. Скороходова, 1897. Т.11: Лѣтописный сборникъ именуемый патріаршею или никоновскою лѣтописью. 254 с.
18. РИБ. СПб.: Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1880. Т. 6. Ч. I.: Памятники древне-русскаго каноничнаго права (XI–XV в.). 930(1) + 315(2) + 70(3) с.
19. Соборная грамота Литовскихъ епископовъ, о избраніи и посвященіи Киевскаго митрополита Григорія Цамблака. Акты, относящіеся къ исторіи западной россіи. Спб.: Въ Типографіи II Отдѣленія Собственной Е. И. В. Канцеляріи, 1846. Т.1: 1340–1506. С. 33–35.

20. Acta patriarchatus Constantinopoliensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. T. 1. 607.
21. Daniłowicz I. Latopisiec Litwy i Kronika Ruska : z rękopisu sławiańskiego przepisane, wypisami z wremennika sofyskiego pomnożone, przypisami i objaśnieniami dla czytelników polskich potrzebnemi opatrzone. Wilnie, 1827. 323.
22. Litterae Casimiri regis Lachiae ad patriarcham de metropolita Galitzae. CCCXVII. Acta patriarchatus Constantinopoliensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. T. 1. P. 577–578.

### References:

1. Bulgakov M. (1995). History of the Russian Church. Moskva [In Russian].
2. Vlasovskiy I. (1998). A sketch of the history of the Ukrainian Orthodox Church: In 4 volumes. Kyiv [In Ukrainian].
3. Harvard Library of Ancient Ukrainian Literature (2013). Hustynskiy Litopys. Harvard.
4. Golubinskii E. (1900). History of the Russian Church. Moskva [In Russian].
5. Gramota konstantynopolskoho patriarkha Iosyfa II k mitropolitu Fotiiu o Hryhorii Tsamblaku. (1880). Sankt-Peterburg [In Russian].
6. Gramota polskoho korolia Kazymyra k patriarkhu Filofeiu (1880). Sankt-Peterburg [In Russian].
7. Hrushevskiy M. (1905). History of Ukraine-Rus. Lviv [In Ukrainian].
8. Knyha Pravyl Sviatykh Apostoliv, Vselenskykh i Pomisnykh Soboriv, i Sviatykh Ottsiv. (2008). Kyiv [In Ukrainian].
9. Litopys ruskyi. (1989). Kyiv [In Ukrainian].
10. Lototskyi O. (1938). Autocephaly: a brief history of autocephalous churches. Varshava [In Ukrainian].
11. Lototskyi O. (1931). Ukrainian sources of church law. Varshava [In Ukrainian].
12. Matseliuk I. (2015). Sources of church law during the Ukrainian Middle Ages. Kyiv [In Ukrainian].
13. Dymytrii (Rudiuk). (2022). Metropolitan of Kyiv and All Rus' Grigory Tsamblak (1414–1419). Kyiv [In Ukrainian].
14. Okrzhnaia gramota Litovskoho velikaho kniazia Aleksandra-Vitovta. (1846). Sankt-Peterburg [In Russian].
15. Okrzhnoe poslanie mitropolita Fotiia. (1880). Sankt-Peterburg [In Russian].
16. Poslanie litovskikh episkopov mitropolitu Fotiu. (1880). Sankt-Peterburg [In Russian].
17. Polnoe sobranie russkikh letopisei. (1897). Sankt-Peterburg [In Russian].
18. Pamiatniki drevne-russkogo kanonicheskogo prava. (1880). Sankt-Peterburg [In Russian].
19. Sobornaia gramota Litovskikh episkopov. (1846). Sankt-Peterburg [In Russian].

20. Miklosich F., Müller J. (1860). Acta patriarchatus Constantinopolensis. Vindobonae.
21. Danilovich I. (1827). Latopisiec Litwy i Kronika Ruska. Wilno [In Polish].
22. Miklosich F., Müller J. (1860). Litterae Casimiri regis Lachiae ad patriarcham de metropolita Galitzae. Vindobonae.

Дата надходження: 14.08.2025

## Ukrainian Canonical Heritage: The Council in Novogradok in 1415 and the Self- Proclamation of the Kyiv-Lithuanian Metropolis

Archpriest Volodymyr Vakin

PhD, Associate Professor, Rector of Volyn Orthodox Theological Academy.

ORCID: [orcid.org/0000-0002-9938-087X](https://orcid.org/0000-0002-9938-087X) | [rector@vpba.edu.ua](mailto:rector@vpba.edu.ua)

*The 14th century for the Kyiv Metropolis was filled with incredible dynamics of changes of both a church-administrative nature and geopolitical factors influencing church life. The Kyiv Metropolis remained Kyivan in name, and the main players on the political map of that time sought to seize the legacy of power of the metropolitan status through the placement of the metropolitan's episcopal center. The Suzdal princes succeeded for the first time, and the Moscow princes succeeded best and most consistently. On the contrary, the rulers of the Kingdom of Rus and the Grand Duchy of Lithuania, Ruthenia and Samogitia regularly suffered setbacks, despite the fact that from time to time the Patriarchate of Constantinople approved their proteges. This created constant tension between the rulers of neighboring state formations. For reasons and considerations that have not yet been clearly defined by researchers, the Ecumenical Patriarch categorically refused to state the real state of affairs, granting Moscow a separate metropolitan, and leaving the title of Kiev to the legitimate successors. The uncertainty of the situation was not resolved over time, but on the contrary, only worsened. Thus, at the beginning of the 14th century, the situation reached its climax, even going against the church rules of the Code of Canon Law. Grand Duke Vytautas, having suffered defeat twice in Constantinople, without receiving a metropolitan separate from the Moscow prince for his own possessions, resorted to radical actions. The holding of two preparatory councils and the sending of a delegation to the Ecumenical Patriarch indicated that the prince himself and the local bishops were resolutely determined only to separate from Moscow's church*

and administrative influence. A break with the Ecumenical Patriarchate was not the goal, as can be seen from the very actions of the council in Novogradok on November 15, 1415. Most likely, there was a calculation that the Ecumenical Patriarch would show pastoral wisdom and diplomatic foresight. According to the participants of the council, the greatest obstacle came not from the patriarchate, but from the imperial court, which was «fertilized» with large monetary contributions from Moscow. The situation was also complicated by family relations between the son of the Byzantine emperor Manuel, Ivan, and the daughter of the Grand Duke of Moscow, Vasily Dmitrovich, Anna.

The uniqueness of the situation was that, on the one hand, the generally accepted canonical procedures for the separation of a separate church-administrative district and the appointment of a new metropolitan were clearly violated, and on the other hand, the institution of sobornosti, which is the cornerstone principle of the canonical structure of the Orthodox Church, clearly returned to the practice of the Kyiv Metropolis.

The extraordinary figure of the newly appointed Metropolitan of Kyiv-Lithuania, Grigory Tsamblak, deserves special attention. Being a Bulgarian by origin and a nephew of the previous Metropolitan of Kyiv and All Rus', Cyprian, and having rich experience of serving in various local churches, he was able to become the personification of the desire of the Ukrainian tradition for its own identity, without betraying loyalty to Orthodoxy in order to please the political situation.

**Key words:** Lithuanian Metropolis, Grand Duchy of Lithuania, Ruthenia and Samogitia, Prince Vytautas, Metropolitan Grigory Tsamblak, Conciliarity, Patriarch of Constantinople, Emperor of the Eastern Roman Empire.

**Феодосій Георгійович Спаський (1897–1979 рр.):  
нарис до просопографічного портрета  
українського богослова та літургіста**

*Василь Генсьорський*

*магістер теології, випускник Християнської академії теологічної  
(Варшава, Польща).*

ORCID: [orcid.org/0000-0003-4980-4723](https://orcid.org/0000-0003-4980-4723) | [vasyl.hensorskyi@gmail.com](mailto:vasyl.hensorskyi@gmail.com)

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2025-13-172>

У статті на основі історіографічних досліджень та першоджерел зроблено спробу реконструювати просопографічний портрет викладача Свято-Сергійівського православного богословського інституту в Парижі Феодосія Георгійовича Спаського з метою популяризації його як видатного культурного, наукового і релігійного діяча ХХ століття, українського богослова та літургіста. Ф. Г. Спаський загалом відомий сьогодні як науковець революційного білоемігрантського руху, однак, важливим залишається акцентувати на українському походженні та інтересах богослова. Український період життя дослідника, проведені у Ніжині дитячі роки, отримані тут освіта та любов до музики, співу і церковної служби сформували самобутній релігійний світогляд науковця, позначений тягою до літургічно-богословської науки. Серед праць дослідника виділяються напрацювання з історичної літургіки та еортології, а також богословсько-філологічні дослідження окремих богослужбових послідувань та розвідки їхнього авторства, особливостей стилю та форми. При цьому дослідник у своїх роботах завжди акцентує на оригінальності вітчизняного стилю гімнографічного тексту тих чи інших мінейних творів. Враховуючи вагоме літургічно-богословське письменницьке надбання науковця, вважаємо, що ім'я Феодосія Георгійовича Спаського варте зайняти гідне місце в плеяді українських літургістів сучасності, доповнивши вітчизняний перелік богословських персоналій, праці яких і сьогодні залишаються оригінальним надбанням української богословської науки.

**Ключові слова:** персоналії української богословської науки, вітчизняне літургичне богослов'я, мінейні дослідження, літургична творчість, еміграція, родина Спаських.

**Постановка наукової проблеми.** Життєвий шлях та літургична спадщина Феодосія Георгійовича Спаського, доцента Свято-Сергіївського православного богословського інституту в Парижі на сьогоднішній день досліджені дуже мало — не вистачає як дослідницьких робіт про його життєве становлення, так і робіт, які б повно та об'єктивно досліджували його творчу спадщину, зокрема, літургичну. Загалом ім'я Феодосія Спаського відоме лише завдяки його монографії «Руська літургична творчість», яка і сьогодні є найбільш об'ємним та єдиним у своєму роді систематизованим зібранням переліку та аналізу вітчизняних мінейних служб. Недослідженість діяльності одного з видатних українських науковців ХХ століття в галузі літургичних наук, що залишив по собі чимало творів літургичної спрямованості, говорить про необхідність та актуальність популяризації та об'єктивного аналізу життя і спадщини богослова.

**Аналіз досліджень зазначеної проблеми.** Тема життєвого шляху і літургичної спадщини Ф. Г. Спаського в контексті розвитку літургіко-богословської науки середини ХХ ст. розкрита на підставі архівних документів та значного дослідницького матеріалу сучасних істориків і богословів, що, без перебільшення, додає цінності роботі, оскільки дослідження заданої тематики у вітчизняному богослов'ї не мають вичерпного фундаментального аналізу, з іншого боку — вводить в науковий обіг та збагачує релігійну літературу новими, досі мало використаними дослідженнями і додатково популяризує вже наявні дослідницькі матеріали.

Основу дослідження складає комплекс архівних джерел Відділу Державного архіву Чернігівської області в м. Ніжині<sup>1</sup>, Наукових архівних фондів рукописів і фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України<sup>2</sup>.

Другу групу становлять джерела вже опубліковані, якими є загалом наукові дослідження самого Ф. Г. Спаського.

<sup>1</sup> Відділ Державного архіву Чернігівської області в м. Ніжині (далі — ВДАЧОН). Ф. 1105 (Історико-філологічний інститут князя Безбородька в Ніжині). Оп. 1. Спр. 2019 ([Особиста справа] студента Спаського Феодосія). 22 арк.

<sup>2</sup> Наукові архівні фонди рукописів і фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі — ІМФЕ). Ф. 48 (Спаська Є. Ю.). Оп. 1. Од. зб. 1. 1965. Рукопис (Автобіографія). 3 арк.

Основу історіографії складають окремі дослідження та авторські спогади А. Блануци, Л. Вуїч, Н. Дмитренко, М. Зернова, С. Зозулі, Т. Луговик, Є. Луняка, Н. Онищенко.

**Метою статті** є складання просопографічного портрета життєвого шляху та літургічної спадщини Феодосія Георгійовича Спаського як одного із яскравих діячів і творців православної літургічної науки середини ХХ ст.

**Завданнями статті** є виокремлення основних віх життєвого шляху науковця, дослідження емігрантського періоду та педагогічної діяльності, характеристика його літургічного надбання та оформлення висновків про українську складову походження богослова і його літературних творів.

**Виклад основного матеріалу.** Феодосій Георгійович Спаський (1897–1979 рр.) в релігійній літературі навіть сьогодні здебільшого асоціюється із російською білоемігрантською корпорацією викладачів Свято-Сергіївського православного богословського інституту в Парижі. Наше завдання — вказати справжнє коріння діяча, акцентувати на його українському походженні та окреслити питання щодо необхідності вшанування науковця як ученого української літургіко-богословської науки. Отже, попри те, що Феодосій Спаський характеризується як видатний богослов, літургіст, регент, культурний, науковий і церковно-громадський діяч ХХ ст., життєвий шлях та особливо наукова спадщина дослідника дуже мало вивчені та популяризовані. Про свою родину Ф. Г. Спаський дещо писав у власному нарисі спогадів «У пам'ять про декількох регентів церковних хорів та їхніх співців Київського району перед війною і під час неї»<sup>3</sup> (у спогадах під Київським районом розуміється також і південна Чернігівщина). Із даного нарису дізнаємося, що як по батьковій, так і по материній лінії Ф. Г. Спаський походив із давніх священницьких родин, у декількох поколіннях відомих на Чернігівщині. Родина Спаських походила зі Стародубщини, із північної Чернігівщини, кордони якої ототожнюються з адміністративними кордонами земель, що входили до Стародубського полку Війська Запорізького. Населення краю ще сьогодні розмовляє специфічною говіркою зі значним впливом української мови. Серед вірян, як і раніше, багато старообрядців різних напрямків<sup>4</sup>.

Чоловіки з родини Спаських протягом трьох поколінь служили священниками на Чернігівщині<sup>5</sup>. Офіційно відомо про головного представника родини Спаських — отця Георгія Івановича Спаського, батька Феодосія

<sup>3</sup> Див.: Неопубліковані спогади Феодосія Спаського. С. 90.

<sup>4</sup> Див.: Рендюк Т. Стародубщина — зрусифікована історично українська порубіжна земля. С. 5–15.

<sup>5</sup> Вуич Л. «Какое счастье ссудила нам судьба, послав в мир в доме батюшки Спасского!». С. 39.

Спаського, священника ніжинського Свято-Миколаївського собору<sup>6</sup> [Додаток 1]. Після закінчення в 1882 р. Чернігівської духовної семінарії він працював учителем народного училища в с. Хотинівка Ніжинського повіту; у 1884 р. був висвячений на священника Богородичної церкви Богоугодного закладу м. Ніжина, де мешкав разом із сім'єю до того часу, поки збудував свій власний будинок<sup>7</sup>. З 1889 р. і до кінця життя служив священником ніжинської Свято-Миколаївської соборної церкви та викладав Закон Божий у різних навчальних закладах м. Ніжина, зокрема й у Ніжинському історико-філологічному інституті князя Безбородька<sup>8</sup>. Цікавим фактом з біографії о. Георгія Спаського дослідники виділяють події 5 серпня 1905 р., коли у ніжинському Миколаївському соборі священник вінчав викладача Катеринодарської гімназії Павла Корольова і доньку місцевого купця Марію Москаленко — батьків майбутнього українського конструктора космічних кораблів Сергія Павловича Корольова<sup>9</sup>.

По материній лінії Ф. Г. Спаський походив з роду Переяславців, що належав як до духовного стану, так і мав стосунок до музики. Як пише у власних спогадах сам Феодосій Спаський, у родині всі «віддавалися вокальному мистецтву»<sup>10</sup>, і наводить до прикладу свою матір Юлію Миколаївну (1864–1930), що була любителькою співати та добре зналася на вокалі. Народилася вона у с. Михайлівці Конотопського повіту Чернігівської губернії. «Юлія Миколаївна закінчила Ніжинське жіноче монастирське училище, вирізнялася освіченістю, працьовитістю, добротою і привітністю»<sup>11</sup>, — пише дослідниця Т. В. Луговик. Її батько (дідуся Ф. Г. Спаського) — український сільський священник Микола Олексійович Переяславець походив із козаків і був дуже музично обдарованим, грав на скрипці та ще юнаком організував гарний хор при церкві у містечку Носівка. Чернігівський архієпископ Філарет Гумілевський при об'їзді єпархії був настільки вражений створенням цього хору та його виконанням, що забрав хлопця до себе і зробив спочатку помічником регента архієрейського хору, а згодом і регентом<sup>12</sup>. У Чернігові Микола Переяславець закінчив семінарію, одружився; у 1858 р.

<sup>6</sup> ВДАЧОН. Ф. 1105. Оп. 1. Спр. 2019. Арк. 2.

<sup>7</sup> У будинку родини Спаських сьогодні влаштовано родинний музей. Див.: Зозуля С. Ю. І Спаські міжнародні наукові читання в Ніжині. С. 183.

<sup>8</sup> Вуич Л. «Какое счастье ссудила нам судьба, послав в мир в доме батюшки Спасского!». С. 40.

<sup>9</sup> Гаврилюк Л. О., Грузін Д. В. Корольов Сергій Павлович. С. 175–176.

<sup>10</sup> Неопубліковані спогади Феодосія Спаського. С. 90.

<sup>11</sup> Луговик Т. В. Наукова та пам'яткоохоронна діяльність Євгенії Юрїївни Спаської (1892–1980). С. 38–39.

<sup>12</sup> Вуич Л. «Какое счастье ссудила нам судьба, послав в мир в доме батюшки Спасского!». С. 37.

був висвячений на священника, служив у декількох селах на Чернігівщині — у Вигурівщині<sup>13</sup>, Михайло-Ганнівці (біля Конотопа), а пізніше у себе на батьківщині — у Носівці.

З особової справи Ф. Г. Спаського, що зберігається у Ніжинському історичному архіві, дізнаємося, що народився Феодосій 23 травня (4 червня за н.ст.) 1897 р. у м. Ніжині<sup>14</sup>. Через 6 днів новонароджений був охрещений. Хрещеним батьком був його дядько Аркадій Іванович Спаський, батьків брат і тодішній студент Ніжинського історико-філологічного інституту кн. Безбородька. Хрещеною мамою — Катерина Іванівна Карпенко, дівчина дворянського походження. Таїнство Хрещення у Миколаївській соборній церкві м. Ніжина звершував «священник Димитрій Стопановський із соборним причтом»<sup>15</sup>.

Родина Спаських мешкала у Ніжині у приватній садибі з великим житловим будинком, що мав два прихатки, звані флігелями (верандами). У священника Георгія Спаського та його дружини було п'ятеро дітей — старша донька Євгенія Спаська, 1891 року народження, та її четверо братів: Георгій, 1894 р. н., Феодосій — 1897 р. н., Василь, 1901 р. н. та Іван, 1904 р. н. [Додаток 2]. Родина, як пише дослідник Н. І. Дмитренко, жила дружно, батьки віддано піклувалися про своїх дітей, «над ними тряслися всі далекі та близькі родичі»<sup>16</sup>. Старша донька у сім'ї Є. Ю. (по-батькові Євгенія у документах та в літературних джерелах здебільшого згадана як Юрїївна<sup>17</sup>) Спаська у власних спогадах пише про «особливу атмосферу взаєморозуміння, поваги та любові в родині»<sup>18</sup>. Сама ж вона іноді підміняла батьків, була відповідальною та наглядала за молодшими братами: «Іванко, наймолодший, четвертий брат. Старші — Жорж, Дося і Вася, всі дуже різні — до мене ставилися з любов'ю, мене усі слухалися»<sup>19</sup>, — пише у своїх спогадах Є. Ю. Спаська [Додаток 3].

Т. В. Луговик зауважує про особливості патріотичного виховання дітей у родині. «Особливого значення подружжя Спаських надавало вихо-

<sup>13</sup> Село Вигурівщина на 1858 рік входило до складу Броварської волості Остерського повіту Чернігівської губернії. Сьогодні входить до складу м. Києва як його історична частина.

<sup>14</sup> ВДАЧОН. Ф. 1105. Оп. 1. Спр. 2019. Арк. 1–2; 5 зв; Див. також: Зернов Н. М. Русские писатели эмиграции. С. 126.

<sup>15</sup> ВДАЧОН. Ф. 1105. Оп. 1. Спр. 2019. Арк. 2.

<sup>16</sup> Дмитренко Н. И. Солнышко такое ласковое, и лужицы голубые, и все так чудесно! С. 7.

<sup>17</sup> ІМФЕ. Ф. 48. Оп. 1. Од. зб. 1. 1965. Рукопис. 3 арк.

<sup>18</sup> Луговик Т. В. Наукова та пам'яткоохоронна діяльність Євгенії Юрїївни Спаської (1892–1980). С. 39.

<sup>19</sup> Цит. за: Дмитренко Н. И. Солнышко такое ласковое, и лужицы голубые, и все так чудесно! С. 7.

ванню патріотизму та любові до Батьківщини, — пише дослідник. — Юлія Миколаївна завжди носила традиційну українську вишиту сорочку (в сімейному архіві Л. І. Вуїч<sup>20</sup> збереглися фото Ю. М. Спаської в національному одязі<sup>21</sup>) [Додаток 4], заохочувала дітей до відзначення традиційних свят»<sup>22</sup>.

Родина Спаських володіла великою як на той час бібліотекою. Щовечора в родинному колі відбувалися читання відповідної літератури, у чому брали участь усі члени родини<sup>23</sup>. Як пише дослідник життєвого шляху Феодосія Спаського Є. М. Луняк, у Спаських «книги з родинної бібліотеки сприяли формуванню інтересу до вивчення грецької мови, Закону Божого та історії. Не дивно, що ці дисципліни пізніше стали основою наукових інтересів Євгенії, Феодосія та Івана Спаських»<sup>24</sup>.

Батьки зуміли прищепити любов до науки і Феодосію, або Досі, як його називали рідні: з 10-ти років він навчався у Ніжинській класичній гімназії при Історико-філологічному інституті князя Безбородька<sup>25</sup>: із серпня 1907 до квітня 1915 рр. Атестат зрілості Феодосія Спаського говорить про те, що його поведінка була зразковою, хлопчик був посадженим та вихованим. Атестат містить перелік із 12-ти предметів, де оцінкою «відмінно» позначені п'ять предметів: це оцінки з грецької мови, Закону Божого та з історичних наук, всі інші оцінені як «добре», найгіршою є оцінка з математики — «задовільно»<sup>26</sup>. Отримані знання дозволили Ф. Г. Спаському стати стипендіатом у старших класах і після закінчення гімназії у 1915 р. бути зарахованим до Ніжинського історико-філологічного інституту. Сюди Ф. Г. Спаський вступив у віці 18-ти років: 23 червня 1915 р. подав заяву про вступ на класичне відділення<sup>27</sup>. [Додаток 5].

Навчання протягом декількох наступних років проходило в умовах воєнного стану, тому було перерване — у 1916 році юнак був мобілізований і трудився у харчо-перев'язочному загоні Південно-Західного фронту, що підпо-

<sup>20</sup> Донька молодшого брата Ф. Г. Спаського Івана Спаського.

<sup>21</sup> В сімейному архіві збереглися фото Є. Ю. Спаської в українському національному вбранні (фото 1910 р.). Див.: *Луговик Т. В.* Наукова та пам'яткоохоронна діяльність Євгенії Юрївни Спаської (1892–1980). С. 41.

<sup>22</sup> Там само. С. 40–41.

<sup>23</sup> *Луняк Є.* Феодосій Спаський : ніжинський період біографії. С. 71.

<sup>24</sup> Там само. С. 69.

<sup>25</sup> Сьогодні на місці вказаного інституту кн. Безбородька діє Ніжинський державний університет ім. М. В. Гоголя. Див.: *Блануца А. В.* Ніжинська гімназія вищих наук князя Безбородька. С. 397.

<sup>26</sup> ВДАЧОН. Ф. 1105. Оп. 1. Спр. 2019. Арк. 9.

<sup>27</sup> В інституті працювало два відділення: класичної та російської словесності, а з 1882 р. — історії. На курс приймали не більше 25-ти студентів. Див.: *Луняк Є.* Феодосій Спаський : ніжинський період біографії. С. 71.

рядковувався Всеросійському земському союзу допомоги воїнам, на посаді помічника завідуючого транспортом<sup>28</sup>.

Феодосій Спаський був поновлений у навчання з 1917 р. Однак, навчання давалося вкрай важко, не вистачало для цього коштів, тому вже у вересні 1918 р. він написав заяву на ім'я директора інституту з проханням перевести його на казенний кошт, якщо його навчальні успіхи відповідають умовам такого переведення. До заяви був доданий витяг з оцінками із 12-ти дисциплін. Результати навчання на перших двох курсах інституту були приблизно подібними до гімназійних оцінок. Так, із 12-ти оцінок половина була позначена «відмінно», інші — «добре», крім римської історії («задовільно»). Як свідчать архівні матеріали, на заяві стоїть резолюція директора олівцем «дати стипендію»<sup>29</sup>.

У квітні 1919 р. Феодосій Спаський ще навчався у Ніжинському інституті на третьому курсі, проте, війна та революційні події практично повністю паралізували освітній процес. Цілком закінчити навчання в інституті та отримати диплом Феодосію так і не вдалося (мав бути ще четвертий рік навчання<sup>30</sup>). Політична ситуація змінювалася неодноразово, різні режими впливали на стан життя, зокрема, і мешканців м. Ніжина, отже, — і на перебіг навчання. Із січня 1919 р. у Ніжині запанували більшовики, але вже із серпня тут панували денікінці. «Вони проводили енергійну, часто насильницьку, мобілізацію до лав Добровольчої армії. Поза сумнівом, був мобілізований до армії А. І. Денікіна й 22-річний Ф. Г. Спаський»<sup>31</sup> десь наприкінці 1919 р. У 1920 р., після поразки денікінців і приходу до міста більшовиків, Феодосій змушений був терміново покинути м. Ніжин назавжди та емігрувати за кордон<sup>32</sup>. Еміграція відбувалася через Крим, потім разом із білоемігрантами через Константинополь він із братом Василем добралися до Югославії в портове містечко сучасної Хорватії Дубровник<sup>33</sup>. Далі Спаські переїхали і зупинилися у м. Белграді, де прожили наступні п'ять років<sup>34</sup>.

Усе їхнє подальше життя тривало за межами СРСР: із рідною сестрою Євгенією та молодшим братом Іваном Ф. Г. Спаський більше ніколи не бачився, вони залишилися в Ніжині, згодом стали відомими науковцями, зазнали репресій<sup>35</sup>. У протоколі допиту 1934 р. Є. Г. Спаська розповідає про свою родину, а також вказує на долю братів, які опинилися за межами

<sup>28</sup> Там само. С. 72.

<sup>29</sup> ВДАЧОН. Ф. 1105. Оп. 1. Спр. 2019. Арк. 20.

<sup>30</sup> Блануца А. В. Ніжинський історико-філологічний інститут князя Безбородька. С. 397.

<sup>31</sup> Луняк Є. Феодосій Спаський : ніжинський період біографії. С. 72–73.

<sup>32</sup> Там само. С. 73.

<sup>33</sup> Спасский Ф. Г. Предания города Нежина. С. 87.

<sup>34</sup> Зернов Н. М. Русские писатели эмиграции. С. 126.

<sup>35</sup> Луняк Є. «Ніжинці» у Франції. С. 60–61.

Союзу: «Наша сім'я складалася з наступних осіб: батько і мати, я — старша, брат Георгій — емігрував з ворожими військами за кордон, брати Феодосій і Василь — студенти, служили в денікінській армії і теж емігрували за кордон, зараз перебувають десь у Франції, листування з ними вела до 1931 р. Після смерті матері листування припинила»<sup>36</sup>.

У 1925 р. Ф. Г. Спаський із братом перебралися до Парижа, де обидва у 1928 р.<sup>37</sup> закінчили Свято-Сергіївський православний богословський інститут, будучи серед студентів його першого випуску. Після Другої Світової війни Василь Спаський потрапив на західноукраїнські землі, де оселився у м. Нетішині (Хмельниччина). Тут досі живуть його двоє синів Микита і Климент<sup>38</sup>. Третій брат Георгій під час Другої Світової війни загинув у боях під Кенігсбергом<sup>39</sup>.

Після закінчення навчання у Свято-Сергіївському інституті в Парижі Ф. Г. Спаський залишений був при закладі і тут практикувався професорським стипендіатом до 1930 р. У цей час майбутній науковець займався дослідженнями історії церковного розколу XVII ст. (історією старообрядництва) і особливостями православного літургичного співу<sup>40</sup>.

Тяга до історії старообрядництва у Феодосія була не випадковою. Його дід Іван Георгійович Спаський (1826–1911) також походив зі священницької сім'ї і ще молодим священником подався служити в якості місіонера в одну з нововідкритих одновірчеських церков Чернігівської губернії. Понад сорок років о. Іоан був старшим священником Троїцької церкви с. Попова Гора Суразького повіту Чернігівщини, де користувався загальною повагою, писав багато на теми старообрядництва, його історії та полеміки. Його правнучка Л. І. Вуїч згадує навіть про написану о. Іоаном Спаським книгу «Розбір поглядів старообрядництва»<sup>41</sup>.

Подальше життя Феодосія Спаського пов'язувалося вже із трудами на ниві духовної освіти. Ф. Г. Спаський викладав в Інституті різні предмети: історію розколу (історію російського старообрядництва), латинську та грецьку мови, літургичні предмети та курс Священного Писання Нового Завіту. Якщо проаналізувати послужний список викладачів та предметів, які вони викладали в Паризькому інституті за усі роки від його відкриття до кінця XX ст., можна дійти висновку, що Феодосій Спаський хоч і не належав до плеяди

<sup>36</sup> Цит. за: *Луговик Т. В.* Наукова та пам'яткоохоронна діяльність Євгенії Юріївни Спаської (1892–1980). С. 58.

<sup>37</sup> *Зернов Н. М.* Русские писатели эмиграции. С. 126.

<sup>38</sup> *Зозуля С. Ю.* Початок традиції. С. 186.

<sup>39</sup> Неопубліковані спогади Феодосія Спаського. С. 90.

<sup>40</sup> *Зернов Н. М.* Русские писатели эмиграции. С. 185–186.

<sup>41</sup> *Вуїч Л.* «Какое счастье ссудила нам судьба, послав в мир в доме батюшки Спасского!». С. 39–40.

видатних професорів даного навчального закладу, однак викладав сам найбільше предметів, тоді як інші викладачі спеціалізувалися лише на одному-двох чи іноді трьох предметах. Така розстановка, безсумнівно, свідчить про широке коло обізнаності та знань Ф. Г. Спаського. Дослідник М. Зернов навіть вказує, що Ф. Г. Спаський «працював професором літургії»<sup>42</sup>. Так само Н. Онищенко називає Феодосія Спаського професором<sup>43</sup>. Уточнимо, професорського ступеня науковець не мав, але, мабуть, названий був професором із поваги до своїх трудів. У послужному списку викладачів Інституту Феодосій Георгійович Спаський позначений як такий, що дослужився до вченого звання доцента, яке отримав у 1948 р.<sup>44</sup>.

Під час Другої світової війни інститут уцілів. З початком війни в 1939 р. було вирішено продовжувати навчання для 17-ти студентів, силами 11-ти викладачів. Час був важким, оскільки Інститут втратив усі засоби до життя, які до того надавалися міжнародними організаціями. Деякі викладачі були арештовані і вислані в трудові табори, дехто емігрував до США<sup>45</sup>.

Від 1940-х років Ф. Г. Спаський виконував обов'язки секретаря правління Інституту і до самої смерті в 1979 р.<sup>46</sup>.

З 1947-1948 навчального року Ф. Г. Спаський почав викладати також літургіку та церковний устав, замінивши архімандрита Кипріяна (Керна). Крім загального вступу до науки, Феодосій Спаський читав лекції з церковної гімнографії, еортології, чинів церковних Таїнств та обрядів з Трєбника. Тоді ж він також підготував і читав короткий курс із давньоруської гімнографії, що згодом розрісся у цілу монографію «Руська літургічна творчість»<sup>47</sup>, видану вперше в Парижі у 1951 р., яка навіть сьогодні залишається єдиною ґрунтовною зведеною працею, де найповніше розглянуто історію, зміст та авторство богослужбових текстів і піснеспівів вітчизняної православної традиції<sup>48</sup>.

Паралельно із викладанням в Інституті Ф. Г. Спаський також викладав на Вищих жіночих богословських курсах в Парижі, що діяли тут протягом 1949–1966 рр.<sup>49</sup>. [Додаток 6].

Феодосій Спаський характеризувався як ревний вірянин. Його любов до богослужіння послужила тому, що вже від 1930-го року він був призначений головним псаломщиком православної Свято-Введенської парафії в Парижі

<sup>42</sup> Зернов Н. М. Русские писатели эмиграции. С. 126.

<sup>43</sup> Онищенко Н. Об'єднала родина Спаських. С. 4.

<sup>44</sup> Диаспора : Новые материалы. С. 577.

<sup>45</sup> Тутунов С. Пути парижского богословия. С. 60.

<sup>46</sup> Там само.

<sup>47</sup> Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. Париж, 1951. 318 с.

<sup>48</sup> Неопубліковані спогади Феодосія Спаського. С. 89.

<sup>49</sup> Диаспора : Новые материалы. С. 577.

та керував чоловічим хором при ній до самої смерті. Дослідники називають Спаського взагалі знавцем та любителем православної літургічної музики. Сам він з дитячих років володів хорошими музичними здібностями, зростав у сім'ї любителів співу, мав досвід церковного співу у храмі ще з часів, коли відвідував церкву у Ніжині, де служив його батько. Тому й не дивно, що з благословення церковного начальства був поставлений регентом і майже пів століття регентував чоловічим церковним хором при Свято-Введенському храмі в Парижі<sup>50</sup>.

Важливо зазначити, що життя та діяльність Ф. Г. Спаського у Франції відбулися в тісному оточенні його земляків. Викладачі по Інституту, наприклад, М. М. Афанасьєв, який був родом з Одеси, чи В. В. Зеньковський, що походив із Проскурова (нині м. Хмельницький), довгий час жив у Києві і у 1918 р. був міністром віросповідань в уряді гетьмана П. Скоропадського, тісно дружили із ним<sup>51</sup>.

Професорсько-викладацький склад Паризького Свято-Сергіївського православного богословського інституту був різноманітним. Багато викладачів трималися розмаїтих поглядів і напрямів у християнстві — з одного боку, традиційно православних, з іншого — більш ліберальних. Однак, саме ця особливість надавала Інституту нового творчого потенціалу. Викладачі організували власне видання, у якому друкували свої праці — «Православна думка»<sup>52</sup>. Одним із найбільш активних дописувачів тут став Феодосій Спаський, статті якого виходили також із підписом Th.Spasky. Саме у цьому інститутському журналі були надруковані основні наукові праці автора. Окрім того, Ф. Г. Спаський був головним хронографом Інституту та щорічно друкував у «Православній думці» хронологію подій богословської школи в період найтяжчих років його існування у воєнний та післявоєнний час середини ХХ ст. Саме завдяки цим його записам збережено багато описів життя, викладацького і студентського складу та особливостей навчального процесу Інституту того часу.

Культурно-релігійна та науково-просвітницька праця Ф. Г. Спаського тривала до його смерті 6 квітня 1979 р. Похований науковець на цвинтарі Сент-Женев'єв-де-Буа біля Парижа<sup>53</sup>.

Обидва сини Ф. Г. Спаського продовжували справу батька: співали та регентували при церквах. Так, Микола Феодосійович Спаський (1931–2004) регентував на різних парафіях Брюсселя — у церкві св. Іова

<sup>50</sup> Неопубліковані спогади Феодосія Спаського. С. 89.

<sup>51</sup> Луняк Є. «Ніжинці» у Франції. С. 60–61.

<sup>52</sup> Православная мысль = La pensée orthodoxe : труды Православного богословського інституту в Парижі. Париж : УМСА-press, 1928–1971.

<sup>53</sup> Луняк Є. «Ніжинці» у Франції. С. 61.

Многострадального, в останні роки життя — у храмі св. великомуч. Пантелеймона, створював народні хори, був регентом об'єднаного церковного хору м. Брюсселя<sup>54</sup>. Його брат Сергій Спаський трудився як регент церковного хору при церкві св. Олексія в Парижі<sup>55</sup>.

Сьогодні онуки Ф. Г. Спаського продовжують справу дідуся — багато із них займаються церковними співами та регентуванням. Онук Феодосія Спаського, один із синів Миколи Феодосійовича, ігумен Прохор (Спаський), здобувши духовну освіту в Джорданвільській духовній семінарії і прийнявши чернечий постриг 6 грудня 1996 р. на Свято-Сергіївському подвір'ї в Парижі, сьогодні є настоятелем храмів св. великомуч. Пантелеймона і свят. Миколая м. Брюсселя, продовжує справу батька та свого дідуся, керує церковним хором. Донька другого сина Феодосія Спаського Сергія Феодосійовича Олена (Гелен) є диригентом професійного хору в Парижі, що виконує духовні твори, а також виконує народні пісні<sup>56</sup>.

З 2010 р. у м. Ніжині, а з 2012 р. — і в Батурині проходять Спаські міжнародні наукові читання, присвячені представникам родини Спаських, де окрім науковців з України та зарубіжжя присутніми є представники і самої родини. 1 жовтня 2010 р. на родовому будинку Спаських у Ніжині була урочисто відкрита меморіальна дошка<sup>57</sup>. Відкриття присвячено найбільш відомим її представникам: прот. Георгію Спаському та його дружині Юлії Миколаївні (до шлюбу — Переяславцевій), а також їхнім дітям — Євгенії, Феодосію та Івану<sup>58</sup>.

Другі міжнародні «Спаські читання» 26–28 вересня 2012 року, місцем проведення яких стали Ніжин та Батурин, були присвячені не просто родині Спаських, а саме Феодосію Георгійовичу Спаському, бо в тому році йому мало б виповнитися 115 років з дня народження<sup>59</sup>. Читання відбулися під егідою Ніжинського краєзнавчого музею та низки державних музейних та інститутських центрів, зокрема і Ніжинського державного університету ім. М. В. Гоголя (колишнього інституту кн. Безбородька, де колись навчався Ф. Г. Спаський). Читання відвідали внуки і правнуки Ф. Г. Спаського Гелен та її син Мішель Спаські, які вперше побачилися з нащадками дідових братів і сестри.

<sup>54</sup> Об основателе «Православного хора Брюсселя». URL: <https://rusidea.org/41001> (дата звернення: 07.07.2025).

<sup>55</sup> Вуич Л. «Какое счастье сосудила нам судьба, послав в мир в доме батюшки Спасского!». С. 37.

<sup>56</sup> Там само.

<sup>57</sup> Зозуля С. Ю. І Спаські міжнародні наукові читання в Ніжині. С. 180–185.

<sup>58</sup> Там само. С. 183.

<sup>59</sup> Зозуля С. Ю. Початок традиції. С. 183.

Тяга до родинної минувшини проявилася у багатьох працях дослідників. Наприклад, нарис Ф. Г. Спаського «Передача міста Ніжина»<sup>60</sup> розповідає про окремі славетні місця Ніжина та акцентує на тому, що містечко має знаменну історію, «про що зберігає спогади вірний у любові до свого міста ніжинець, що від старожилів перейняв розповіді про минуле і недавнє сьогодення свого міста, не у всьому схожого на інші міста нашої батьківщини»<sup>61</sup>. Під цим «ніжинцем», звісно, Ф. Г. Спаський розуміє себе. Спогади Феодосія Георгійовича Спаського є відлунням минулого життя його із родиною в дореволюційному Ніжині, покинутому ним та братами у буремному 1920 р.

Одним із найбільш об'ємних досліджень з історичної літургики у доробку Ф. Г. Спаського є стаття «Поет XVI століття — ігумен Хутинський Маркел Безбородий»<sup>62</sup>. У руській гімнографічній творчості ігумен *Маркел* став революціонером, який заради музичності та ритму в богослужбових текстах відкинув усталений житійний стиль Пахомія Логофета і відмовився копіювати будь-які запозичення із його текстів, що на той час були своєрідною догмою, якої притримувалися геть усі творці руських канонів. Це дозволило Маркелу створити зразки окремої літургічної творчості, які, на жаль, так і залишилися лише зразками і не отримали наслідування<sup>63</sup>.

Ф. Г. Спаський є також автором літургічного дослідження «Акростиhi та надписання канонів руських Міней»<sup>64</sup>, написаного і надрукованого у Парижі в 1949 р. Суть даної роботи полягає в дослідженні окремих давньоруських та деяких загальнослов'янських служб на предмет дотримання в них методу акростиhi<sup>65</sup> та надписань<sup>66</sup> у канонах. Ф. Г. Спаський загалом аналізував тут тексти місячних та додаткової Печерських Міней і скромно бідкається, що зумів простудіювати лише біля 120-ти служб. «Існують також інші служби, ранні та пізні, що з'явилися в окремих виданнях чи залишилися в рукописах. Було б, звісно, більш показовим дослідити більше збережених донині руко-

<sup>60</sup> Спасский Ф. Г. Предания города Нежина. С. 75–89.

<sup>61</sup> Там само. С. 76.

<sup>62</sup> Спасский Ф. Г. Поэт XVI века — игумен Хутынский Маркелл Безбородой. С. 155–169.

<sup>63</sup> Там само. С. 157.

<sup>64</sup> Спасский Ф. Г. Акростиhi и надписания канонів русских Миней. С. 126–150.

<sup>65</sup> Акрівірш, акростіх, краєгранесіє (грец. ἀκροστιχίς, від ἀκρος – крайній і στίχος – віршовий рядок) – поетичний твір, у якому початкові літери кожного рядка при читанні згори донизу утворюють слово чи фразу. Див.: Літературознавчий словник-довідник. С. 20–21.

<sup>66</sup> Важливе значення мають надписання перед канонами. Вони можуть містити вказівку про акростиhi, про глас канону, устав слов'я канону, ім'я автора канону. В одному давньому Азбуковнику читаємо: «Древние гречестии канонотворцы, хотяще составить канон, преже написоваху малу строку, якоже сию: Радости приятелнице, Тебе подобает радоватися единой. А нарицаху строку сицевую краєгранесием» (Цит. за: Протопопов В. Русская мысль о музыке в XVII веке. С. 15).

писних та друкованих служб для більш повного огляду цієї забутої і досі не поміченої частини руської поетичної творчості»<sup>67</sup>, — пише дослідник.

Автор констатує, що давньоруські канони, копіюючи грецькі зразки, лише на початковому етапі свого розвитку у межах до XV ст. містили такі акростиhi, позначаючи в них імена авторів, шифруючи їх відповідними словами, за початковими буквами яких можна було прочитати авторство даного піснеспіву. Однак із розвитком свого власного стилю та форми канонів, і взагалі руського богослужбового уставу, втрапилася традиція такого позначення. Винятки становлять тільки окремі служби, авторами яких є ігумен. Маркел Безбородий та новгородський священник Іоанн, а також у новітніх службах (прп. Іову Почаївському та Почаївській іконі Богоматері) прот. А. Хойнацький<sup>68</sup>.

Дослідження Ф. Г. Спаського «Руська літургічна творчість Макаріївського періоду»<sup>69</sup> стосується особливостей літургічного та гімнографічного розвитку Церкви у середині XVI ст., — у часи святительства митр. Московського Макарія (1542–1563).

У праці «Служба преп. Феодосію Тотемському та її автор»<sup>70</sup> Ф. Г. Спаський досліджує гімнографічні особливості вказаного богослужіння та його авторство. Науковець зазначає, що служба святому вже правилася із 1729 р., хоча її первісний варіант втрачений і відомі нам сьогодні тексти були складені трохи пізніше.

Ф. Г. Спаський є автором статті «Священне Передання у богослужбових книгах»<sup>71</sup>. Розглядаючи служби великих та малих свят Православної Церкви, автор акцентує на тому, що вони є прямими виразниками передання Церкви і розкривають її віровчення.

У сфері еортології дослідженню свят Ф. Г. Спаський окремо присвятив декілька статей, наприклад, «До походження ікони та свята Покрови»<sup>72</sup>, «Свято Різдва Богородиці»<sup>73</sup>, «Церковні свята вересня»<sup>74</sup> та «Свята місяця серпня. Три свята Спаса»<sup>75</sup>.

<sup>67</sup> Спасский Ф. Г. Акростиhi и надписания канонов русских Миней. С. 149–150.

<sup>68</sup> Див.: Генсьорський В. І. Літургічне вшанування Почаївської ікони Божої Матері у працях професора Волинської духовної семінарії протоієрея Андрія Хойнацького. Волинський Благівісник : богословсько-історичний науковий журнал Волинської православної богословської академії Православної Церкви України. Луцьк, 2021. № 9. С. 108–127.

<sup>69</sup> Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество Макариевского периода. С. 128–136.

<sup>70</sup> Спасский Ф. Г. Служба преп. Феодосию Тотемскому и ее автор. С. 84–94.

<sup>71</sup> Спасский Ф. Г. Священное Предание в богослужбных книгах. С. 132–154.

<sup>72</sup> Спасский Ф. Г. К происхождению иконы и праздника Покрова. С. 138–151.

<sup>73</sup> Спасский Ф. Г. Праздник Рождества Богородицы. С. 158–166.

<sup>74</sup> Спасский Ф. Г. Церковные праздники сентября. С. 341–345.

<sup>75</sup> Спасский Ф. Г. Праздники месяца августа. Три праздника Спаса. С. 372–376.

Монографія Ф. Г. Спаського «Руська літургична творчість», що вийшла в Парижі у 1951 р.<sup>76</sup>, досі залишається єдиною повною зведенню працею, присвяченою розгляду та зіставленню руських неперекладних служб, поміщених у дореволюційних богослужбових Мінеях, і яка не втратила своєї автентичності і сьогодні. Робота є справжнім бестселером і характеризується авторською оригінальністю, де автор намагається виокремити та дослідити авторство окремих служб давньоруських Міней, походження та навіть місце написання відповідно до структури та змісту служби, а також звертає увагу на використання/невикористання акровіршів у службі та на оригінальність твору, через зіставлення різних текстів вказуючи чи служба/її частини є авторською, чи запозичена з інших творів.

У монографії Ф. Г. Спаський загалом задається метою складання огляду сучасних йому служб у давньоруських Мінеях, при цьому користується здебільшого Печерськими виданнями, проводить аналіз та порівняння давніх і сучасних грецьких та слов'янських служб, виділяє їхні спільності та відмінні складові, у результаті намагається підкреслити особливості чисто вітчизняної гімнографічної творчості<sup>77</sup>. Особливо науковець зупиняється на київському періоді літургичної творчості на Русі, вказуючи його як першооснову загалом руської літургичної творчості. Окремо автор підкреслює, що київська літургична творчість перебувала під сильним впливом Афону (до афонської літургичної традиції автор приписує першу руську службу прп. Феодосію Печерському)<sup>78</sup>. Початок руської літургичної творчості автор бачить у «давніх грецьких перекладних службах»<sup>79</sup>. Дослідник пише, що в перші три століття після прийняття християнства літургична творчість на Русі була цілком запозичена із грецьких джерел і самостійності як такої майже не проявляла. Розквітла вона із XV ст. і дала безсумнівні результати, які, однак, досі об'єктивно не досліджені. Автор бідається, що досі немає у нас навіть простого переліку та списку складених вітчизняними творцями літургичних піснеспівів. Можна лише знайти поодинокі вказівки на служби і, в окремих випадках, імена їхніх авторів. Усе це розпорошене, іноді в суперечливих посиланнях, у різних працях істориків, часто вже недоступних. Трагічні потрясіння — варварство панування безбожного радянського тоталітаризму невблаганно знищили багато цінних документів та пам'ятки ранньої вітчизняної літургичної творчості<sup>80</sup>.

<sup>76</sup> Зернов Н. М. Русские писатели эмиграции. С. 431.

<sup>77</sup> Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. 2008. С. 4.

<sup>78</sup> Там само. С. 5.

<sup>79</sup> Там само. С. 1.

<sup>80</sup> Там само. С. 2.

Форма викладу монографії заявляє себе як праця, що побудована за структурою наукового дослідження, яке містить спершу узагальнення та характеристику накопиченого мінейного матеріалу, потім оригінальні розділи із систематизацією руських та окремих грецьких мінейних служб та їхніх авторів. Отже, заявлена форма претендує на всеохопність викладеного матеріалу, об'ємність та авторську оригінальність, чим ще раз підкреслює свою цінність. Особливо цінними є авторські зауваження у виносках. Ф. Г. Спаський вводить до тексту цитат свої коментарі. Цінними є також відомості про наявні рукописні служби, які не увійшли до виданих Міней. Особливо звертає на себе увагу акцентуація дослідника на оригінальності окремих служб та необхідності розвитку вітчизняної самодостатньої гімнографії.

**Висновки.** Життєвий шлях Феодосія Георгійовича Спаського має два неоднакові періоди. Перший — ніжинський період обіймає час за перші 23 роки життя у місті Ніжині з родиною (1897–1920 рр.). Можна було б сказати, що даний етап життя позначений ідилією сімейного затишку та спокою під батьківською опікою і в колі дружньої родини. Проте, роки Першої світової війни та наступні за нею революційні перевороти (в обох Феодосію довелося безпосередньо брати участь) катастрофічно зламали життя молодого хлопця та виштовхнули його за межі рідної землі назавжди.

Другий період можна умовно назвати еміграційним чи паризьким, оскільки він обіймає еміграцію та п'ять років життя у Белграді (1920–1925 роки), які стали просто перевалочним етапом на шляху до Франції. Усе подальше життя Ф. Г. Спаського пов'язане із Парижем та Свято-Сергіївським православним богословським інститутом (1925–1979). Загалом цей період життя можна назвати ще педагогічним, адже після трьох років навчання та двох років аспірантської роботи при Інституті Ф. Г. Спаський із 1930 р. почав викладання, яке тривало практично до самої смерті.

Найвизначнішою роботою Ф. Г. Спаського є монографія з літургічної тематики на тему «Руська літургічна творчість», до виходу якої не існувало навіть простого переліку та списку складених руськими гімнографами літургічних піснеспівів. Можна було знайти лише випадкові розкидані вказівки на служби і, в окремих випадках, імена їхніх авторів. Автор, використовуючи здебільшого Печерські Мінеї, систематизував кілька сотень літургічних текстів, виділивши їхні основні складові. Монографія є певною зведеною енциклопедією давньоруської і дореволюційної літургічної творчості. Особливої цінності праця набуває з огляду на понищення в радянський період тоталітарним режимом значної частини літургічних першоджерел. Сьогодні праця може використовуватися головним чином як збірка матеріалів до їх подальшого вивчення, однак, досі зберігає свою оригінальність та автентичність.

### Список джерел та літератури:

1. Блануца А. В. Ніжинська гімназія вищих наук князя Безбородька. Енциклопедія історії України : у 10 т. / редкол. : В. А. Смолій (голова) та ін. ; Інститут історії України НАН України. Київ : Наукова думка, 2010. Т. 7: Мл – О. С. 394–396.
2. Блануца А. В. Ніжинський історико-філологічний інститут князя Безбородька. Енциклопедія історії України : у 10 т. / редкол. : В. А. Смолій (голова) та ін. ; Інститут історії України НАН України. Київ : Наукова думка, 2010. Т. 7: Мл – О. С. 397–399.
3. Відділ Державного архіву Чернігівської області в м. Ніжині. Ф. 1105 (Історико-філологічний інститут князя Безбородька в Ніжині). Оп. 1. Спр. 2019 ([Особиста справа] студента Спаського Феодосія). 22 арк.
4. Вуич Л. «Какое счастье ссудила нам судьба, послав в мир в доме батюшки Спасского!». Из воспоминаний Ивана Георгиевича Спасского. Ніжинська старовина. 2011. Вип. 11 (14). С. 36–46.
5. Гаврилюк А. О., Грузін Д. В. Корольов Сергій Павлович. Енциклопедія історії України / редкол. : В. А. Смолій (голова) та ін. ; Інститут історії України НАН України. Київ : Наукова думка, 2008. Т. 5 : Кон — Кю. С. 175–176.
6. Генсьорський В. І. Літургичне вшанування Почаївської ікони Божої Матері у працях професора Волинської духовної семінарії протоієрея Андрія Хойнацького. Волинський Благовісник : богословсько-історичний науковий журнал Волинської православної богословської академії Православної Церкви України. Луцьк, 2021. № 9. С. 108–127.
7. Диаспора : Новые материалы. Париж; СПб. : Athenaemum; Феникс, 2007. Вып. 8. 792 с.
8. Дмитренко Н. И. Солнышко такое ласковое, и лужицы голубые, и все так чудесно! Ніжинські старожитності. 2014. № 1–2 (13–14). С. 7.
9. Зернов Н. М. Русские писатели эмиграции : Биографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре : 1921–1972. Boston : G. K. Hall & Co., 1973. 182 с.
10. Зозуля С. Ю. І Спаські міжнародні наукові читання в Ніжині. Ніжинська старовина : Збірник регіональної історії та пам'яткознавства. 2010. Вип. 10 (13). С. 180–185.
11. Зозуля С. Ю. Початок традиції : в Ніжині та Батурині відбулися ІІ Спаські читання. Ніжинська старовина : Збірник регіональної історії та пам'яткознавства. 2012. Вип. 14 (17). С. 183–186.
12. Літературознавчий словник-довідник. 2-ге вид. / за ред. Р. Т. Гром'яка, Ю. І. Коваліва, В. І. Теремка. Київ : ВЦ «Академія», 2007. 752 с.

13. Луговик Т. В. Наукова та пам'яткоохоронна діяльність Євгенії Юріївни Спаської (1892-1980). Дис. ... канд. істор. наук : 07.00.01. Національний ун-т «Чернігівський колегіум» ім. Т. Г. Шевченка. Чернігів, 2018. 214 с.
14. Луняк Є. «Ніжинці» у Франції. Ніжинська старовина : Збірник регіональної історії та пам'яткознавства. 2010. Вип. 9 (12). С. 47–65.
15. Луняк Є. Феодосій Спаський : ніжинський період біографії. Ніжинська старовина : Збірник регіональної історії та пам'яткознавства. 2011. Вип. 11 (14). С. 68–74.
16. Наукові архівні фонди рукописів і фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Ф. 48 (Спаська Є. Ю.). Оп. 1. Од. зб. 1. 1965. Рукопис (Автобіографія). 3 арк.
17. Неопубліковані спогади Феодосія Спаського / підгот. до друку та передм. О. Морозова. Ніжинська старовина : Збірник регіональної історії та пам'яткознавства. 2012. Вип. 13 (16). С. 89–96.
18. Об основателе «Православного хора Брюсселя». URL: <https://rusidea.org/41001> (дата звернення: 07.07.2025).
19. Онищенко Н. Об'єднала родина Спаських. Український дім : Освітньо-познавальний часопис про Україну та українців діаспори. 2018. Ч. 5 (91). С. 4–5.
20. Протопопов В. Русская мысль о музыке в XVII веке. Москва, 1989. 94 с.
21. Рендюк Т. Стародубщина — зрусифікована історично українська порубіжна земля. Народна творчість та етнологія. Київ, 2001. № 1 (389). С. 5–15.
22. Спасский Ф. Г. Акrostихи и надписания канонів русских Миней. Православная мысль. Труды Православного Богословского Института в Париже. Париж: YMCA-press, 1949. Вып. VII. С. 126–150.
23. Спасский Ф. Г. К происхождению иконы и праздника Покрова. Православная мысль. Труды Православного Богословского Института в Париже. Париж : YMCA-press, 1953. Вып. IX. С. 138–151.
24. Спасский Ф. Г. Поэт XVI века – игумен Хутынский Маркелл Безбородой. Православная мысль. Труды Православного Богословского Института в Париже. Париж : YMCA-press, 1948. Вып. VI. С. 155–169.
25. Спасский Ф. Г. Праздник Рождества Богородицы. Православная мысль. Труды Православного Богословского Института в Париже. Париж: YMCA-press, 1957. Вып. XI. С. 158–166.
26. Спасский Ф. Г. Праздники месяца августа. Три праздника Спаса. Русское литургическое творчество [науч. ред.-консультант и авт. предисл. А. Г. Дунаев]. Москва : Изд-кий Совет Русской Православной Церкви, 2008. (Серия «Литургическая библиотека»). С. 372–376.

27. Спасский Ф. Г. Предания города Нежина / підгот. до друку та післясл. С. Ю. Зозулі. Ніжинська старовина : Збірник регіональної історії та пам'ятокознавства. 2012. Вип. 13 (16). С. 75–89.
28. Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество [науч. ред.-консультант и авт. предисл. А. Г. Дунаев]. Москва : Изд-кий Совет Русской Православной Церкви, 2008. XXXV, [1], 507 с. (Серия «Литургическая библиотека»).
29. Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество Макариевского периода. Православная мысль. Труды Православного Богословского Института в Париже. Париж : YMCA-press, 1951. Вып. VIII. С. 128–136.
30. Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. Париж, 1951. 318 с.
31. Спасский Ф. Г. Священное Предание в богослужебных книгах. Богословская мысль. 1942. Вып. 4. С. 132–154.
32. Спасский Ф. Г. Служба преп. Феодосию Тотемскому и ее автор. Православная мысль. Труды Православного Богословского Института в Париже. Париж : YMCA-press, 1971. Вып. 14. С. 84–94.
33. Спасский Ф. Г. Церковные праздники сентября. Русское литургическое творчество [науч. ред.-консультант и авт. предисл. А. Г. Дунаев]. Москва : Изд-кий Совет Русской Православной Церкви, 2008. (Серия «Литургическая библиотека»). С. 341–345.
34. Тутунов С. Пути парижского богословия. Свято-Сергиевский богословский институт в первой половине XX века. Встреча. 2000. № 3 (13). С. 57–63.

### References:

1. Blanutsa A. V. (2010). Nizhynska himnaziia vyshchkykh nauk kniazia Bezborodka. *Entsyklopediia istorii Ukrainy : u 10 t. / redkol. : V. A. Smolii (holova) ta in. ; Instytut istorii Ukrainy NAN Ukrainy. Kyiv : Naukova dumka, 2010. T. 7: Ml — O. [in Ukrainian].*
2. Blanutsa A. V. (2010). Nizhynskiy istoryko-filolohichnyi instytut kniazia Bezborodka. *Entsyklopediia istorii Ukrainy : u 10 t. / redkol. : V. A. Smolii (holova) ta in. ; Instytut istorii Ukrainy NAN Ukrainy. Kyiv : Naukova dumka. T. 7: Ml — O. [in Ukrainian].*
3. Viddil Derzhavnoho arkhivu Chernihivskoi oblasti v m. Nizhyni. F. 1105 (Istoryko-filolohichnyi instytut kniazia Bezborodka v Nizhyni). Op. 1. Spr. 2019 ([Osobysta sprava] studenta Spaskoho Feodosiia). 22 ark. [in Ukrainian].

4. Vuich L. (2011). «Kakoe schast'e ssudila nam sud'ba, poslav v mir v dome batjushki Spasskogo!». Iz vospominanij Ivana Georgievicha Spasskogo. *Nizhins'ka starovina*. Vol. 11 (14) [in Russian].
5. Havryliuk L. O., Hruzyn D. V. (2008). Korolov Serhii Pavlovych. *Entsyklopediia istorii Ukrainy* / redkol. : V. A. Smolii (holova) ta in. ; Instytut istorii Ukrainy NAN Ukrainy. Kyiv : Naukova dumka. T. 5 : Kon — Kiu [in Ukrainian].
6. Hensorskyi V. I. (2021). Liturhichne vshanuvannia Pochavivskoi ikony Bozhoi Materi u pratsiakh profesora Volynskoi dukhovnoi seminarii protoiieraia Andriia Khoynatskoho. *Volynskiy Blahovisnyk* : bohoslovskostorychnyi naukovyi zhurnal Volynskoi pravoslavnoi bohoslovskoi akademii Pravoslavnoi Tserkvy Ukrainy. Lutsk. № 9 [in Ukrainian].
7. Diaspora : Nove materialy. (2007). Parizh; SPb. : Athenaeum; Feniks. Vol. 8 [in Russian].
8. Dmitrenko N. I. (2014). Solnyshko takoe laskovoe, i luzhicy golubye, i vse tak chudesno! *Nizhynski starozhytnosti*. № 1–2 (13–14) [in Russian].
9. Zernov N. M. (1973). Russkie pisateli jemigracii : Biograficheskie svedeniya i bibliografija ih knig po bogosloviju, religioznoj filosofii, cerkovnoj istorii i pravoslavnoj kul'ture : 1921–1972. Boston : G. K. Hall & Co. [in Russian].
10. Zozulia S. Yu. (2010). I Spaski mizhnarodni naukovy chytannia v Nizhyni. *Nizhynska starovyna* : Zbirnyk rehionalnoi istorii ta pamiatkoznavstva. Vol. 10 (13) [in Ukrainian].
11. Zozulia S. Yu. (2012). Pochatok tradytsii : v Nizhyni ta Baturyni vidbulysia II Spaski chytannia. *Nizhynska starovyna* : Zbirnyk rehionalnoi istorii ta pamiatkoznavstva. Vol. 14 (17) [in Ukrainian].
12. Literaturoznavchyi slovnyk-dovidnyk. (2007). 2-he vyd. / za red. R. T. Hromiaka, Yu. I. Kovaliva, V. I. Teremka. Kyiv : VTs «Akademiia» [in Ukrainian].
13. Luhovyk T. V. (2018). Naukova ta pamiatkookhoronna diialnist Yevhenii Yuriiivny Spaskoi (1892-1980). Dys. ... kand. istor. nauk : 07.00.01. Natsionalnyi un-t «Chernihivskiy kolehium» im. T. H. Shevchenka. Chernihiv. [in Ukrainian].
14. Luniak Ye. (2010). «Nizhyntsi» u Frantsii. *Nizhynska starovyna* : Zbirnyk rehionalnoi istorii ta pamiatkoznavstva. Vol. 9 (12) [in Ukrainian].
15. Luniak Ye. (2011). Feodosii Spaskyi : nizhynskiy period biohrafii. *Nizhynska starovyna* : Zbirnyk rehionalnoi istorii ta pamiatkoznavstva. Vol. 11 (14) [in Ukrainian].
16. Naukovi arkhivni fondy rukopysiv i fonozapysiv Instytutu mystetstvovnavstva, folklorystyky ta etnologii im. M. T. Rylskoho NAN Ukrainy. (1965). F. 48 (Spaska Ye. Yu.). Op. 1. Od. zb. 1. Rukopys (Avtobiohrafia) [in Ukrainian].

17. Neopublikovani spohady Feodosiia Spaskoho (2012). Pidhot. do druku ta peredm. O. Morozova. *Nizhynska starovyna* : Zbirnyk rehionalnoi istorii ta pamiatkoznavstva. Vol. 13 (16) [in Ukrainian].
18. Ob osnovatele «Pravoslavnogo hora Brjusselja». URL: <https://rusidea.org/41001> (data zvernennia: 07.07.2025). [in Russian].
19. Onyshchenko N. (2018). Obiednala rodyna Spaskykh. *Ukrainskyi dim* : Osvitno-piznavalnyi chasopys pro Ukrainu ta ukraintsiv diasporu. Vol. 5 (91) [in Ukrainian].
20. Protopopov V. (1989). Russkaja mysl' o muzyke v XVII veke. Moskva [in Russian].
21. Rendiuk T. (2001). Starodubshchyna — zrusyfikovana istorychno ukrainska porubizhna zemlia. *Narodna tvorchist ta etnolohiia*. Kyiv. № 1 (389), p. 5–15. [in Ukrainian].
22. Spasskij F. G. (1949). Akrostihi i nadpisanija kanonov russkih Minej. *Pravoslavnaia mysl'*. Trudy Pravoslavnogo Bogoslovskogo Instituta v Parizhe. Parizh: YMSA-press. Vol. VII [in Russian].
23. Spasskij F. G. (1953). K proishozhdeniju ikony i prazdnika Pokrova. *Pravoslavnaia mysl'*. Trudy Pravoslavnogo Bogoslovskogo Instituta v Parizhe. Parizh : YMSA-press. Vol. IX [in Russian].
24. Spasskij F. G. (1948). Pojet XVI veka — igumen Hutynskij Markell Bezborodoj. *Pravoslavnaia mysl'*. Trudy Pravoslavnogo Bogoslovskogo Instituta v Parizhe. Parizh : YMSA-press. Vol. VI [in Russian].
25. Spasskij F. G. (1957). Prazdnik Rozhdestva Bogorodicy. *Pravoslavnaia mysl'*. Trudy Pravoslavnogo Bogoslovskogo Instituta v Parizhe. Parizh: YMSA-press. Vol. XI [in Russian].
26. Spasskij F. G. (2008). Prazdniki mesjaca avgusta. Tri prazdnika Spasa. *Russkoe liturgicheskoe tvorcestvo* [nauch. red.-konsul'tant i avt. predisl. A. G. Dunaev]. Moskva : Izd-kij Sovet Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. (Serija «Liturgicheskaja biblioteka») [in Russian].
27. Spasskij F. G. (2012). Predanija goroda Nezhina / pidhotov. do druku ta pislial. S. Yu. Zozuli. *Nizhynska starovyna* : Zbirnyk rehionalnoi istorii ta pamiatkoznavstva. Vol. 13 (16) [in Russian].
28. Spasskij F. G. (2008). Russkoe liturgicheskoe tvorcestvo [nauch. red.-konsul'tant i avt. predisl. A. G. Dunaev]. Moskva : Izd-kij Sovet Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. XXXV, [1], 507 p. (Serija «Liturgicheskaja biblioteka»). [in Russian].
29. Spasskij F. G. (1951). Russkoe liturgicheskoe tvorcestvo Makarievskogo perioda. *Pravoslavnaia mysl'*. Trudy Pravoslavnogo Bogoslovskogo Instituta v Parizhe. Parizh : YMSA-press. Vol. VIII [in Russian].

30. Spasskij F. G. (1951). Russkoe liturgicheskoe tvorchestvo. Parizh [*in Russian*].
31. Spasskij F. G. (1942). Svjashhennoe Predanie v bogoslužebnyh knigah. Bogoslovskaja mysl'. Vol. 4 [*in Russian*].
32. Spasskij F. G. (1971). Sluzhba prep. Feodosiju Totemskomu i ee avtor. Pravoslavnaja mysl'. Trudy Pravoslavnogo Bogoslovskogo Instituta v Parizhe. Parizh : YMSA-press. Vol. 14 [*in Russian*].
33. Spasskij F. G. (2008). Cerkovnye prazdniki sentjabrja. Russkoe liturgicheskoe tvorchestvo [nauch. red.-konsul'tant i avt. predisl. A. G. Dunaev]. Moskva : Izd-kij Sovet Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. (Serija «Liturgicheskaja biblioteka») [*in Russian*].
34. Tutunov S. (2000). Puti parizhskogo bogoslovija. Svjato-Sergievskij bogoslovskij institut v pervoj polovine XX veka. Vstrecha. № 3 (13) [*in Russian*].

Дата надходження: 14.08.2025

## Додатки



Додаток 1.  
Г. І. Спаський (о. Георгій).  
Фото 1880-х рр.



Додаток 2. Діти Спаських (зліва направо):  
Іван, Євгенія, Феодосій, Василь, Георгій. Фото 1909 р.



Додаток 3. Є. Ю.  
Спаська в українському  
національному вбранні.  
Фото 1910-х рр.



Додаток 4. Г. І. та Ю. М. Спаські  
в національних костюмах.  
Фото 1880-х рр.



Додаток 5. Ф. Г.  
Спаський. Ніжин.  
Фото 1915 р.



Додаток 6.  
Ф. Г. Спаський.  
1950-ті роки.

## Feodosiy Georgiyovych Spaskyy (1897–1979): An Essay on the Prosopographic Portrait of a Ukrainian Theologian and Liturgist

Vasyl Hensorskyi

Master of Theology, graduate of Christian Theological Academy  
(Warsaw, Poland).

ORCID: [orcid.org/0000-0003-4980-4723](https://orcid.org/0000-0003-4980-4723) | [vasyl.hensorskyi@gmail.com](mailto:vasyl.hensorskyi@gmail.com)

*Drawing on historiographical research and primary sources, this article seeks to reconstruct a prosopographic portrait of Feodosiy Georgiyovych Spaskyy, with the aim of presenting him as an outstanding cultural, scholarly, and religious figure of the 20th century — a Ukrainian theologian and liturgist. Although Feodosiy Spaskyy is generally recognized today as a scholar of the post-revolutionary White émigré movement, it is important to emphasize his Ukrainian origin. The Ukrainian period of the theologian's life — his childhood years in Nizhyn, his education, and his love of music, singing, and church service — shaped his distinctive religious worldview, characterized by a strong inclination toward liturgical and theological scholarship. To date, research on Feodosiy Spaskyy, Associate Professor at the St. Sergius Orthodox Theological Institute in Paris, remains extremely limited. There is a notable lack of research on his life and works, particularly studies that objectively and comprehensively examine his creative legacy, especially his liturgical writings. Indeed, the name of Feodosiy Spaskyy is known primarily for his monograph Russian Liturgical Creativity, which remains, to this day, the most extensive and unique systematic compilation of bibliographic listings and analyses of domestic Minaean services. The scarcity of research into the work of one of Ukraine's prominent 20th-century scholars in the field of liturgical studies — a figure who left behind a considerable body of liturgical writings — underscores the need and relevance of popularizing and objectively examining the life and legacy of this theologian.*

**Key words:** figures in Ukrainian theological scholarship, domestic liturgical theology, Minaean research, liturgical creativity, emigration, Spaskyy family.



## Виникнення та основні етапи розвитку єврейської держави Гасмонеїв

Михайло Кучинко  
доктор історичних наук, професор.

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2025-13-173>

У статті досліджено процес виникнення та основні етапи розвитку єврейської держави Гасмонеїв у контексті елліністичного світу. Розкрито передумови формування державності після втрати незалежності внаслідок асирійського та вавилонського завоювань, а також проаналізовано роль Маккавейське повстання у відновленні політичної автономії Юдеї. Особливу увагу приділено діяльності правителів династії Гасмонеїв, зокрема Симон Маккавей, Йоханан Гіркан та Олександр Яннай, а також впливу внутрішніх релігійно-політичних конфліктів (фарисеї — саддукеї) на еволюцію держави. Визначено причини занепаду гасмонеївської державності та встановлення римського панування.

**Ключові слова:** Юдея, Палестина, гасмонеї, фарисеї, саддукеї, елінізм, римляни.

**Постановка наукової проблеми.** Формування та розвиток державності є одним із ключових критеріїв історичного поступу будь-якого народу. У цьому контексті особливий інтерес становить історія єврейського народу, який упродовж століть неодноразово втрачав і відновлював власну політичну організацію. Важливим етапом цього процесу стало виникнення держави Гасмонеїв у II ст. до н. е., що постала внаслідок визвольної боротьби проти елліністичного панування. Актуальність теми зумовлена необхідністю комплексного аналізу становлення та розвитку держави Гасмонеїв як у контексті внутрішніх процесів Юдеї, так і в ширшому середовищі елліністичного світу.

**Аналіз досліджень.** Проблематика історії гасмонеївської держави знайшла відображення як у давніх, так і в сучасних наукових працях. Основними

нарративними джерелами є твори Йосипа Флавія, зокрема «Юдейські старожитності» та «Юдейська війна», які містять детальний опис політичних подій II–I ст. до н. е. Важливими також є тексти Книги Маккавеїв, що відображають релігійний і ідеологічний аспект боротьби. В українській історіографії ця тема представлена обмежено, що зумовлює потребу подальших досліджень із залученням сучасних підходів до аналізу політичної, соціальної та релігійної історії.

**Мета статті** полягає у комплексному дослідженні процесу виникнення, розвитку та занепаду держави Гасмонеїв.

**Виклад основного матеріалу.** Чи не найважливішою рисою будь-якого народу є наявність у нього власної державності, яка ставить його в один ряд з іншими. У цьому плані цікавою є доля народу з багатотисячолітньою історією — євреїв, який то здобував державність, то втрачав її, і нарешті, уже в новітньому часі остаточно утвердився як державницький народ.

Перш ніж приступити до висвітлення питання, означеного в назві цієї статті, коротко нагадаємо, що ще на рубежі XI–X ст. до Р. Х. внаслідок об'єднання дванадцяти єврейських племен виникла перша в їхній історії держава — Ізраїльсько-юдейське царство. Це роки правління трьох царів: Саула (1015–1000 рр. до Р. Х.), Давида (1000–1065 рр. до Р. Х.) і Соломона (965–925 рр. до Р. Х.). Цей мізерний відрізок часу в тисячолітній історії Ізраїлю часто називають «золотим віком».

По смерті Соломона його держава розпалася на два царства: Ізраїльське та Юдейське. Але після захоплення та повної депортації підкореного народу Ізраїля Ассирією у 721 р. до Р. Х., і поневолення та виведення у полон всієї знаті Юдеї Вавилоном у 586 р. до Р. Х., єврейська державність була втрачена.

Згідно з Біблією євреї — це народ, який був обраний Богом з-поміж інших народів світу: «Я стану їм Богом, вони ж мені будуть народом» (Єремії 31: 33–34).

Звичайно, асиро-вавилонський полон для євреїв страшний, та Господь змишувався над своїм народом. Про це читаємо в Біблії: «Ось я візьму ізраїлевих синів з-посеред народів, куди вони пішли, і позбираю їх знавкола. І введу їх до їхньої землі» (Єзекіїля 37: 21–24).

І справдилися слова Господні. Історія свідчить, що після завоювання Вавилону 539 р. до Р. Х. персидський цар Кір II спеціальним декретом дозволив євреям повернутися з вавилонського полону в Юдею. На циліндричній печатці, знайденій археологами в руїнах його палацу у Вавилоні написано: «Я Кір — володар світу... зібрав усі народи й привів їх назад до їхніх домівок».

Як свідчать археологічні дані, кілька тисяч чоловік покинули Вавилонію і повернулися на землю своїх предків. Збулося пророцтво Ісайї, який передба-

чав, що Кір дозволить юдеям повернутися на батьківщину, відбудувати храм і Єрусалим (Іс. 44:28).

Лідерами нової Юдеї були нащадки династії Давида, які переважно були релігійними провідниками. Але головну роль відігравали чиновники, призначені персидською владою. Найвідомішим серед царських намісників був сатрап Неємія, який виконував обов'язки в Єрусалимі в третій чверті V ст. до Р. Х. Рештки його палацу були виявлені в м. Лахіш. Цікаво зауважити, що саме в цей час Юдея мала статус напівавтономії теократичної держави з правом збору податків з населення. У цей час Юдея отримала право карбувати власну монету з єврейськими написами, що підтверджують археологічні знахідки.

У 332 р. до Р. Х. Персія загинула під мечем Олександра Македонського, який залишив за євреями автономію і збереження старих законів. Після передчасної смерті Олександра в 323 р. до Р.Х. що призвела до розпаду його імперії на три держави: Єгипет дістався Птоломею, Сирія — Селевку, а Македонія — Антимону. Уже 301 року Птолемей I приєднав до Єгипту Палестину. Еллінські правителі були добрими комерсантами, що подобалося євреям. І хоча, як свідчить Біблія, Еклезіаст засуджував гонитву за багатством, вважаючи, що воно є марнотою, яка не дає людині щастя (Екл. 5: 9:16), однак чимало юдеїв думало інакше.

Настала епоха еллінізму. Одні її заперечували, а інші, навпаки, вітали. Інтелектуали прагнули вдосконалити старозавітну релігію і поєднати світову цивілізацію з єврейським поняттям усезагального Бога. Прихильниками їх були напівеллінізовані представники правлячих кіл Юдеї, які хотіли зрівнятися з панівною грецькою верхівкою.

У 198 р. до Р. Х. сирійський цар Антіох III, перемігши єгипетського царя Птолемея V, захопив Палестину і приєднав її до Сирії, а колишня столиця Ізраїлю — Самарія, стала адміністративним центром нового правителя.

У 175 р. до Р. Х. на престол вступив Антіох IV Епіфан, а посаду первосвященника зайняв проеллінськи налаштований Єгошуа, який навіть ім'я своє змінив на грецьке — Ясон. Його реформістська діяльність розпочалася з того, що перейменував Єрусалим на Антіохію, під Храмовою горою спорудив спортивний гімнасій, а кошти, які призначалися на жертвоприношення Богу Яхве, він спрямував на розваги. Цар підтримував ці реформи і вимагав від спільників-реформістів нових податків. Ці заходи Ясона в очах євреїв стали ототожнюватися з окупаційною владою.

Тим часом Антіох IV, бажаючи зміцнити грецьке панування в Юдеї, в 167 р. до Р. Х. зруйнував мури Єрусалима і спорудив для війська фортецю-акрополь, яка демонстративно підносилася над храмом, чим образив релігійні почуття єврейства. Однак апогею конфлікт досяг, коли було оголошено

царський декрет про скасування діючого Мойсеєвого Закону, а натомість запроваджено еллінський. У храмі було встановлено статую Зевса, а під загрозою смерті заборонялося приносити жертви Яхве, проводити обрізання та святкувати суботу. Такі дії реформістів зустріли опір ортодоксів, яких підтримувала більшість євреїв, які воліли радше померти, ніж зрадити віру батьків.

Отже, у питанні дотримання Мойсеєвого закону не реформісти-елліністи, а ортодокси-консерватори зуміли схилити на свій бік народ і перетворити релігійний диспут на визвольну боротьбу, відому під назвою Маккавейської війни (166 — 142 рр. до Р. Х.). Вона почалася з убивства священником Маттафією Гасмонеєм чиновника в місті Модіна, після чого п'ятеро його синів на чолі з найстаршим Юдою Гасмонеєм оголосили війну Селевкідам. Уже за два роки вони зуміли прогнати греків з-під Єрусалима, а в самій столиці загнати їх на Акрополь і заблокувати.

Занепокоєний діями повстанців у 164 р. до Р. Х., Антіох IV звернувся до них з посланням, у якому запропонував припинити військові дії, пообіцявши амністію, відмову від релігійних переслідувань і відновлення для Юдеї колишньої автономії. Але було вже пізно: більшість євреїв було за звільнення країни від окупантів. Вони вигнали чужинців з багатьох міст, зайняли Єрусалим та відновили в Храмі культ Яхве.

Не будучи в змозі тримати й надалі під своєю владою євреїв, сирійський цар Димитрій II у 142 р. до Р.Х. підписав з Юдеєю мирну угоду як з рівноправною стороною. Так через сприятливі умови Гасмонеям вдалося отримати подвійну перемогу: вони домоглися політичної незалежності і закріплення за правлячою родиною посади первосвященника.

Першим правителем єврейської держави, який поєднав у своїй особі посади царя і первосвященника став Симон Маккавей (142–134 рр. до Р. Х.). Прийшовши до влади, Гасмонеї одразу почали зміцнювати обороноздатність новоствореної держави. Як свідчать археологічні розкопки, уже через два роки новими мурами було укріплене місто Гезер, що знаходилося південніше Юппії (сучасна Яффа). А ще через рік з фортеці Акрополь в Єрусалимі було вигнано євреїв-реформістів, після чого цар наказав знести навіть пагорб, на якому стояла фортеця, щоб храм залишався найвищою в місті будівлею. Натомість: «Верхнє місто, резиденція Гасмонеїв, було з'єднано з Храмовою платформою мостом, який підносився над долиною Тиропеон. Залишки цього моста, на захід від Храмової платформи дослідив у 1865 р. англійський археолог Ч. Вільсон».

Симон був останній з п'ятьох братів Маккавеїв, які загинули в боях з греками. Але що цікаво, попри своє піднесення, він і надалі зберіг дух партизанського ватажка.

Зовсім не схожим з ним був його син і наступник Йоханан Гіркан (134–104 рр. до Р. Х.). Це вже був володар держави, який наслідував звичаї східних деспотій. Проте відтворення держави на базі релігійного фундаменталізму доволі швидко виявило проблеми монархії Гасмонеїв, а саме: конфлікт між цілями держави і природою єврейської релігії. Цей конфлікт яскраво відобразився в історії самих Гасмонеїв. Вони починали як месники за релігійних мучеників, а закінчили тим, що самі стали релігійними гонителями. Та й до влади вони прийшли на чолі партизанського руху, а закінчили подібно до асирійських чи єгипетських володарів в оточенні чужоземних найманців. Гасмонеїські правителі були переконані, що їм судилося відродити царство Давида, намагаючись відновити межі стародавнього Ізраїля. Зокрема Йоханан Гіркан вважав, що саме на нього покладена ця місія. Він створив сильну армію, що складалася з найманців, ступив на шлях завоювань сусідніх земель. Та близько 108 р. до Р. Х. Гірканове військо спустошило місто Самарію, зруйнувавши і споруджений ще в III ст. храм самарян. Археологічні розкопки засвідчили також зруйнування головного самарянського міста Сихем, а також храму на горі Гаризим. У жорстокий спосіб Гіркан підкорив і грецьке місто Скіфополіс та ряд інших. Населення завойованих міст він фізично знищив лише за те, що воно розмовляло грецькою мовою. А коли була завойована Ідумея, на півдні Юдеї, її населення було силоміць юдаїзоване, а тих людей, які відмовлялися прийняти юдаїзм, жорстоко стратили. Гасмонеї виступали як невмолімі деспоти. Взагалі можна без перебільшення сказати, що період II століття до Р. Х. перетворився для Юдеї в період суцільної кривавої бійні.

Нічого не змінилося і в наступному столітті. Наступником Йоханана Гіркана був третій син від його другої дружини Олександр Яннай (103-76 рр. до Р. Х.). Як і всі Гасмонеї він мав грецьке ім'я (Αλέξανδρος — Олександр) та іудейське (יְחִיָּאל — Йонатан). Він «був крайнім виразником завойовницької політики, розпочатої його батьком і дідом: подібно до них, і він прагнув до розширення меж Іудеї до кордонів Палестини і до відновлення царства Давида».

У 99 р. до Р. Х. були завойовані приморські території від гори Кармель до Гази. На півночі Юдеї він вдерся на територію так званого Десятиграддя (Декаполіса) — ліги десяти грекомовних міст, що розташовувалися на лівобережжі верхньої течії Йордану, і дуже їх сплюндрував. Просуваючись на південь, він захопив скельне місто Петра, яке було столицею Едому. Олександра Янная Едом цікавив передусім своїм розташуванням на перехресті двох найголовніших торгових шляхів, один з яких з'єднував Червоне море з Дамаском, а інший — Перську затоку з містом Газа на узбережжі Середземного моря.

Слід зауважити, що Гасмоней намагалися розширити свої володіння шляхом захоплення земель сусідів. Єврейське військо просувалося на північ — у Галилею і Сирію, на захід — до Середземного моря, на схід і південь аж до пустелі Негев. Метою цих походів була ліквідація анклавів нееврейського населення шляхом навернення в юдаїзм, а в разі непокори — фізичного знищення. Для закріплення панування на завойованих територіях будувалися фортеці. Так як свідчать археологічні дані, на землі Моава, на схід від Мертвого моря, Гасмоней в одному з найвіддаленіших оазисів, спорудили потужну фортецю Махерон, також він заклав фортецю Мосада, що пізніше буде остаточно розбудована Іродом I. Ці пункти мали стратегічне значення для євреїв.

Олександр Яннай перетворився на східного деспота. На карбованих ним монетах був єврейський напис יהונתן המלך («Йонатан ха-мелек» — Йонатан цар) і грецький — Βασίλειος Αλεξάνδρου (Василевс Олександр). За своєю структурою держава перетворилася в елліністичну монархію з розгалуженим адміністративним апаратом, найманою армією, побудовою фортець і палаців, запровадження розкошів серед світської і духовної знаті. За цих умов держава Гасмоней перетворилася з громадянсько-храмової общини, основою якої є відносна соціально-економічна рівність і релігійна однорідність її членів, у деспотичну монархію.

Перемоги гасмоней не примирили іудеїв з їхнім царем. Його суто мирська, завойовницька політика не подобалася народній, демократичній партії, що перебувала під впливом фарисеїв. Молода незалежна іудейська держава виросла з палкого протесту народу проти релігійних і національних гонінь. І раптом нащадки Хасмоней, визволителів іудейської держави, добровільно уподібнюються язичницьким деспотам: як звичайні східні володарі, вони для зміцнення свого престолу не відступають навіть перед братовбивством, мають наймане військо і, будучи первосвященниками храму, до вітваря якого залізо торкатися не повинно (Вихід, 20: 25), майже не випускають меча з рук і роками ведуть кровопролитні війни далеко від Єрусалима, нехтуючи своїми духовними обов'язками! Це було внутрішнє протиріччя, з яким фарисеї, суворі охоронці закону, примиритися не могли. Тому царю довелося залишити партію народу і тлумачів закону, фарисеїв, і шукати собі опору в садукеях — партії родової аристократії. Він це зробив аж ніяк не з релігійних міркувань, а саме як воїн і як близький до родової аристократії за походженням і високим саном, він зневажливо ставився до дотримання фарисейських традицій, — і це послужило приводом до відкритого розриву народу з царем, про що пише єврейський історик Йосип Флавій («Юдейські старожитності XIII, 13, 5), народ закидав Яннай райськими яблуками (κίτριά — κληρονομία) у свято Куців, коли він прямував у вітвар де хотів здійснити перво-

священничий обряд. На місце колишньої всенародної підтримки гасмонейв прийшло загальне невдоволення ними, яке переросло у громадянську війну. Як писав Флавій, вона тривала з 95 по 87 рік до Р. Х. і забрала 50 тисяч людських життів.

Звичайно ж, це послабило державу, а після смерті Олександра Янная в 76 р. до Р. Х. Юдея ще більше ослабла. Помираючи, Олександр призначив наступником і очільником держави не одного зі своїх синів, а свою дружину Саломею Олександрю — першу жінку на Юдейському троні з часів суперечливого перебування на престолі Аталії у 849–842 р. до Р. Х. За Йосипом Флавієм перед своєю смертю Яннай взяв з неї обіцянку покінчити з релігійним протистоянням між фарисеями та садукееями. Її син Йоханан Гіркан II став первосвященником, оскільки вона не могла обійняти цю посаду. З цього часу і переривається поєднання цих двох посад — царя і первосвященника у гасмонейв.

Про внутрішню політику Саломеї Олександри відомо небагато. У той час як Йоханан Гіркан II обіймав посаду первосвященника, Аристокл II керував військами. Коли Саломея захворіла, Аристокл II, прибирая до рук управління в країні. З її смертю це вилилося в громадянську війну між братами Гірканом II і Аристоклом II.

Після смерті цариці у 67 р. до Р. Х. царську владу отримує старший син первосвященник Йоханан Гіркан II. Проте молодший син Аристокл II маючи у своєму розпорядженні військову силу, вважає Гіркана II неспроможним царювати Юдеєю. Боротьба за владу приводить до військового конфлікту, у якому перемагає Аристокл II. Йоханан Гіркан II змушений відкритися від влади. Однак зі зміною влади частина знаті, що підтримувала Гіркана II, відчула себе в небезпеці. Очолював цю частину Антипатр Ідуменянин — батько Ірода I Великого, майбутній засновник династії Іродіадів. Він переконав Гіркана II утекти до набатеїв де їхній цар Арета III, підтримуючи його в боротьбі проти Аристокла, передав Йоханану Гіркану II раніше завойовані в Юдеї міста для створення війська. У 65 році Йоханан Гіркан II та Арета III з військами захопили Єрусалим та перемогли Аристокла.

За цими подіями пильно спостерігали і римляни. Реалізуючи латинське прислів'я «Divide et impera» — поділяй і володарюй, у 64 році до Р. Х. вони входять на територію Юдеї, правда на запрошення обох ворогуючих сторін. Квестор і командир легіонів Гней Помпей Великий на ім'я Скавр — витісняє Йоханана Гіркана II та Арету III та вирішує справу про владу на користь Аристокла. Зимою 63/64 р. до н. е. Помпей проводить військову кампанію проти набатеїв і позірно закликає братів зберігати мир. Аристокл II розуміє небезпечність ситуації для нього та хоче зібрати у Єрусалимі сили проти Помпея. Але, дізнавшись про це, Помпей Великий несподівано з'являється

із значною військовою силою перед Єрусалимом, і Арістобул II капітулює після трьох місяців облоги та здається на милість Риму. Помпей арештовує його і відправляє в Рим.

Таким чином у 63 р. до Р. Х. без особливих зусиль римляни забрали Палестину і включили її до складу римської провінції Сирії на правах автономної області. Щоб не викликати протестів населення окупацією країни, римляни призначили первосвященником і етнархом Йоханана Гіркана II. Щоправда, влада його була маріонетковою та номінальною.

Останніми царем династії гасмонеїв був Антігон II, який поступово був усунутий римлянами навіть від символічної влади в Юдеї і врешті в 37 р. до Р. Х. він був страчений в Антіохії, за наказом Марка Антонія, не виключено що на прохання — Ірода.

Останній з гасмонеїв Арістобул III був лише первосвященником за правління того ж Ірода I Великого. Він мав надзвичайну шану в народі, що викликало пересторогу в Ірода, який спочатку вирішив усунути того від первосвященства, призначивши на його місце вірного собі Ханамеєля. Через що мати Арістобула III Александра домоглася допомоги від Клеопатри та Марка Антонія. Тоді, щоб убезпечити себе, але не наважуючись удатися до відкритого насильства, Ірод досягнув своєї мети, наказавши втопити Арістобула під час купання в Єрихоні.

Юдея потрапила під повну владу Риму, втративши державність, і після Ідумейської династії Іродіадів євреї були позбавлені навіть позірної автономії.

**Висновки.** Наслідки правління Гасмонеїв були різними. Позитивне значення цього царювання полягає в тому, що вони відновили та утримали й розширили кордони Юдеї, так що вони майже збіглися з кордонами Палестини. На півдні вона досягала кордону Єгипту (Ріпокорура), включаючи й Ідумею. На півночі територія Юдеї доходила до Селевкії. Майже все узбережжя Середземного моря від Єгипту до Кармела (за винятком, можливо, Аскалона) було в руках іудейського царя, який, таким чином, володів майже всіма значними гаванями Палестини. Це сприяло збагаченню країни в усіх відношеннях (торгівля, данина і ввізні мита). До Юдеї було приєднано і Зайордання від Генісаретського озера до Мертвого моря, і, таким чином, їй були підпорядковані багато центрів грецької культури, як Гіппос, Гадара, Пелла, Діум, не рахуючи Рафії, Гази, Антедона, Азота, Ямнії, Яффи, Аполлонії, Абіли, Філотерії та інші. Ці міста були більш-менш юдаїзовані, тобто заселені частково юдейськими колоністами, частково корінними жителями, які волею-неволею прийняли юдаїзм. А це стало обставиною першорядної важливості: завдяки гасмонеям майже вся Палестина стала юдейською, а не тільки її невелика домаккавейська частина — Юдея. У цьому від-

ношенні Олександр Яннай, як і його батько Йоханан Гіркан, мали величезні заслуги.

Негативними і трагічними результатами царювання гасмонеїв було те, що поступово їхні царі втратили спільну мову з демократичною національною партією Юдеї. Першопочатково виступаючи за збереження етнічної самобутності, вони самі врешті піддалися впливу еллінізму. Їхнє владолюбство і жадоба помсти доходили до крайньої жорстокості. Усе це підточило основи молодій незалежній державі. Гасмонеїська династія перестала бути дорогою серцю народу. Окрім того, експансіонізм Олександра Янная підготував катастрофу, що почалася через 13 років після його смерті: поступову втрату юдейської незалежності і падіння гасмонеїської династії.

### Список джерел та літератури:

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: в українському перекладі з паралельними місцями / Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1416 с.
2. Кучинко М.М. Біблійно-церковна археологія. Навчальний посібник. Луцьк: «Надстир'я» — «Ключі», 2014. 268 с.
3. Flavius Josephus. Antiquitates Judaicae. URL: <https://penelope.uchicago.edu/josephus/ant-pref.html>
4. Martin Goodman. Rome and Jerusalem. London: Penguin Books, 2007. URL: [https://archive.org/details/romejerusalemcla0000good\\_b5j5/page/n3/mode/2up](https://archive.org/details/romejerusalemcla0000good_b5j5/page/n3/mode/2up)

### References:

1. Bible. (2004). Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments: in Ukrainian translation with parallel passages / Translated by Patriarch Filaret (Denysenko). Kyiv [in Ukrainian].
2. Kuchynko M. (2014). Biblical and Church Archaeology. Textbook. Lutsk [in Ukrainian].
3. Flavius Josephus. Antiquitates Judaicae. URL: <https://penelope.uchicago.edu/josephus/ant-pref.html> [in English].
4. Martin Goodman. (2007). Rome and Jerusalem. URL: [https://archive.org/details/romejerusalemcla0000good\\_b5j5/page/n3/mode/2up](https://archive.org/details/romejerusalemcla0000good_b5j5/page/n3/mode/2up) [in English].

Дата надходження: 23.08.2025

## The Emergence and Main Stages of Development of the Jewish State of the Hasmoneans

Mykhailo Kuchinko

Doctor of Historical Sciences, Professor.

The article provides a comprehensive analysis of the process of emergence, formation and main stages of development of the Jewish state of the Hasmoneans in the context of political, socio-economic and cultural-religious transformations of the Hellenistic world. The historical prerequisites for the restoration of Jewish statehood after its loss as a result of the Assyrian and Babylonian conquests are highlighted, and the peculiarities of the political situation of Judea during the period of Persian and Hellenistic rule are also revealed. The impact of Hellenization on social life, which led to the aggravation of internal contradictions in the Jewish environment, is analyzed.

Special attention is paid to the causes, course and consequences of the Maccabean Revolt as a determining factor in the restoration of the political autonomy of Judea and the establishment of the Hasmonean dynasty. The activities of its leading representatives, in particular Simon Maccabees, Johanan Hyrcanus and Alexander Jannaeus, are examined, their role in strengthening state institutions, expanding territorial boundaries and transforming the political system from a theocratic organization to a centralized monarchy of the Hellenistic type is clarified.

The internal religious and political conflicts between the Pharisees and Sadducees, their impact on social stability and state administration, as well as the contradictions between traditional religious norms and the practice of the Hasmonean rulers are investigated. The foreign policy factors of the development of Judea are analyzed, in particular the relationship with the Seleucid state and the gradual intervention of Rome in the internal affairs of the region.

The main reasons for the decline of the Hasmonean state are summarized, including internal political struggle, socio-religious contradictions, despotization of power and increasing external pressure. It has been established that the combination of these factors led to the loss of Judea's independence and its inclusion in the sphere of influence of the Roman state, which was the final stage of the existence of the Hasmonean monarchy.

**Key words:** Judea, Palestine, Hasmoneans, Pharisees, Sadducees, Hellenism, Romans.

# Постаті на релігійній мапі Волині. Протоієрей Євлогій Шиприкевич — уродженець Маневиччини

*протоієрей Микола Цап*  
викладач кафедри Гуманітарних та Практичних дисциплін  
Волинської православної богословської академії,  
канцлер Волинської єпархії ПЦУ.

ORCID: [orcid.org/0000-0003-1599-3677](https://orcid.org/0000-0003-1599-3677) | [prot.m.tsap@vpba.edu.ua](mailto:prot.m.tsap@vpba.edu.ua)

[http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2025-13-174](https://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2025-13-174)

*Митрофорний протоієрей Євлогій Васильович Шиприкевич — представник відомого, глибоко-віруючого і національно-патріотичного священничого роду на Волині. Випускник Волинської духовної семінарії у Кременці, магістр теології православного відділення богословського факультету Варшавського університету. Не маловажну роль у становленні молодого пастиря стало його одруження з дочкою знаного православного священника УАПЦ протопресвітера Павла Пащевського, капелана Першого українського запасного полку Армії УНР, згодом — Сердюцького полку імені Петра Дорошенка. Підтримав друге відродження УАПЦ, був активним його учасником, безпосереднім помічником архієпископа Січеславського Геннадія Шиприкевича у розбудові і поширенні в 1940-их роках автокефальної Церкви на Дніпропетровщині. У часи гонінь на Церкву був змушений у 1952 році залишити Волинську єпархію і чверть століття здійснювати своє священниче служіння далеко за межами рідної України, яку так сильно любив і був її патріотом. Ростовський період протоієрея Євлогія Шиприкевича на даний час залишається зовсім не дослідженим. Там, на чужині і завершив своє земне життя.*

**Ключові слова:** Шиприкевич, Волинська духовна семінарія, єпископ, єпархія, благочинний, священник, настоятель.

**Постановка наукової проблеми.** Останніми роками біографістика, як наукова дисципліна, залишається актуальною в історичній науці, особливо для Церкви. Багато істориків приділяють велику увагу дослідженню церковних постатей. Більш як за двісті років свого існування, Волинська духовна семінарія виховала цілу плеяду видатних ієрархів, священників і богословів Православної Церкви, деяких з них, бачимо серед лику святих Церкви Христової. Однак, багато з них, ще залишаються для нас малознаними або і зовсім невідомими. Пропонуємо ознайомитись з окремими представниками давнього волинського священничого роду Шиприкевич.

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** При написанні цієї статті автором вперше використано, проаналізовано і введено в науковий обіг документи єпархіального архіву, зокрема матеріали особових справ протоієрея Євлогія Шиприкевича та його братів священників. На сьогодні немає публікацій присвячених його постаті, за винятком окремих згадок. Дане дослідження є першим, де на основі оригінальних документів подається повний життєпис отця Євлогія і його священниче служіння, а також згадки про окремих представників цього роду.

**Мета статті** — висвітлення священничого служіння та його участь у другому відродженні Української автокефальної православної церкви.

**Виклад основного матеріалу.** Майбутній пастир походить з давнього волинського священничого роду Шиприкевичів, коріння якого губляться на початку XVIII століття. Народився Євлогій Шиприкевич 26 лютого (13 лютого) 1911 року в селі Четвертня Луцького повіту на Волині. Його батько, священник Василь Шиприкевич, 1863 року народження, після завершення навчання у Волинській духовній семінарії станом на 1888 рік займав становище псаломщика в селі Костюхнівка Луцького повіту, а на початку XX століття був священником у селі Качин Ковельського повіту. Згодом його було призначено настоятелем храму Преображення Господнього в Четвертні. Мати, Василина Шиприкевич, походила з дому Лобачевських. Дідусь його, отець Василь Якович Шиприкевич (1835–1918), теж був священником, служив і похований у селі Острівці на Рівненщині.

Після початкової школи в Четвертні Євлогій Шиприкевич поступає у Волинську духовну семінарію в Кременці, яку закінчує в 1931 році. Далі навчається на богословському факультеті Варшавського університету, який успішно завершив у 1935 році.

23 вересня 1936 року Євлогій одружується з Раїсою Пашевською, дочкою отця Павла Пашевського і Анни з дому Панасевич. Батько нареченої — відомий протопресвітер на Волині, у минулому військовий капелан Армії Української Народної Республіки, учасник I-го Зимового Походу військ УНР. Таїнство шлюбу звершили у Хрестовоздвиженському храмі

міста Луцька отець Йоаникій Лопухович з Четвертні і диякон братської церкви отець Миколай Корніч<sup>1</sup>.

Ще за місяць до свого одруження, 10 серпня, молодий богослов звертається в духовну Консисторію у справі своєї висвяти. Довідавшись про намір отця Володимира Нитовського залишити Ківерецьку парафію, Євлогій 6 вересня 1936 року письмово звертається про своє призначення. Архієпископ Олексій, розглянувши 19 вересня 1936 року<sup>2</sup> прохання, задовільнив його і призначив висвячення у сан диякона на Воздвиження Чесного Хреста в Корецькому монастирі, а священнику хіротонію — 4 жовтня в місті Козині Дубенського повіту<sup>3</sup>. Однак з певних причин рукоположення відбулися дещо пізніше у великій церкві Кременецького Богоявленського монастиря, на диякона 11 жовтня 1936 року (в неділю 19-ту по Святій Трійці), а на священника 14 жовтня 1936 року в день Покрови Пресвятої Богородиці<sup>4</sup>. Недовго прослуживши у Свято-Миколаївській церкві (збудована у 1929 році) Ківерець<sup>5</sup>, 1 лютого 1937 року він був переведений до села Крупа Луцького повіту<sup>6</sup>.

До цієї парафії належали також села Лище і Ставок, колонії Крупа-границя і Вигаданка. У Крупі храм згорів у 1916 році під час Першої світової війни. З 1918 року діяла дерев'яна домово каплиця на 300 осіб облаштована в будинку священника, а також тимчасова дерев'яна дзвіниця на чотирьох стовпах, накрита бляхою<sup>7</sup>. У селі Лище стояв дерев'яний храм, побудований у 1905 році, наново перекритий бляхою в 1936 році. Згідно з Кліровими відомостями загалом на парафії в 1937 році було звершено 49 хрещень, 17 шлюбів і 17 похоронів, а в 1938 році — 38 хрещень, 8 шлюбів і 27 похоронів. Псаломщиком на парафії з 10 жовтня 1937 року був Семен Рижук, а перед ним — Йосип Лашук<sup>8</sup>. З релігійного і морального погляду люди в Лищі сто-

<sup>1</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Особова справа № 1173, відділ Адміністраційний про священника Євлогія Шиприкевича. Арк. 20.

<sup>2</sup> Sosna G., ks. Tros-Sosna A. Hierarchia I kler kościoła prawosławnego w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej w XIX — XXI wieku. Ryboly, 2012. S. 866.

<sup>3</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Особова справа № 1173, відділ Адміністраційний про священника Євлогія Шиприкевича. Арк. 21.

<sup>4</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Особова справа № 1173, відділ Адміністраційний про священника Євлогія Шиприкевича. Арк. 23.

<sup>5</sup> Кирилюк О., Кирилюк С. Літопис храмів святого Івана Хрестителя села Прилуцьке (1597–2020). Луцьк: ПП Іванюк В.П., 2020. С. 304.

<sup>6</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Особова справа № 1173, відділ Адміністраційний про священника Євлогія Шиприкевича. Арк. 7.

<sup>7</sup> Клірові відомості Свято-Покровської церкви с. Крупи Луцького деканату за 1938 рік. Арк. 1.

<sup>8</sup> Клірові відомості Свято-Покровської церкви с. Крупи Луцького деканату за 1937 рік. Арк. 2.

яли високо, у Крупі менш побожні<sup>9</sup>. У Крупі до отця Євлогія служив священник Дмитро Максим'як, про якого наприкінці грудня 1936 року єпископ Луцький, вікарій Волинської єпархії Полікарп Сікорський на одному з документів зробив такий запис: «На мій погляд неможливо його далі залишати в селі Крупах, бо він веде себе зле, не має пошани серед своїх парафіян, церкви він там не збудує, а церква в селі Крупах знаходиться в помешканні священника і треба там будувати нову церкву»<sup>10</sup>.

Перебуваючи на парафії в Крупі, отець Євлогій 22 жовтня 1941 року звертається з проханням на ім'я архієпископа Волинського і Житомирського Олексія Громадського: «Припадаючи до стіп Вашого Високопреосвященства, смиренно й уклінно прошу Вас призначити мене священником на одну з парафій міста або містечка в областях бувшої Радянської України, так-як будучу свою пастирську працю й служення для Господа Бога й Українського народу бажаю провести на землях, звільнених від більшовицького ярма»<sup>11</sup>. Наступного дня владика Олексій наклав резолюцію такого змісту: «23.X.1941. До Консисторії. Делегується, з позоставленням за ним і Крупівської парафії, для організації парафіяльного життя в Козатині, Фастові і Василькові; затвердження на одній з тих парафій наступить по одержанню відомости, де вдасться устроїться. А. Олексій»<sup>12</sup>. На парафії в Крупі отець Євлогій Шиприкевич пробув до осені 1942 року.

З призначенням 24 грудня 1941 року владика Полікарпа Сікорського Тимчасовим Адміністратором Православної Автокефальної Церкви на звільнених землях України розпочинається Друге відродження УАПЦ. 24 травня 1942 року в день Святої Трійці у Луцькому Свято-Троїцькому кафедральному соборі архієпископом-адміністратором Полікарпом і єпископом Переяславським Мстиславом Скрипником був висвячений на єпископа Січеславського Геннадій Шиприкевич — двоюрідний брат отця Євлогія Шиприкевича. Разом з владикою Геннадієм на Дніпропетровщину для розбудови Української Церкви виїхали також його молодші рідні брати: отці Олександр, Іван, Никон Шиприкевичі і двоюрідний брат отець Євлогій Шиприкевич. За неповне півторарічне перебування на Січеславській кафедрі владика Геннадій рукоположив 83 священники, кількість парафій з 30 на час евакуації зросла до 150. Владика приймав активну участь в церков-

<sup>9</sup> Клірові відомості Свято-Покровської церкви с. Крупи Луцького деканату за 1937 рік. Арк. 4.

<sup>10</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Особова справа № 1173, відділ Адміністраційний про священника Євлогія Шиприкевича. Арк. 9.

<sup>11</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Особова справа № 1173, відділ Адміністраційний про священника Євлогія Шиприкевича. Арк. 24.

<sup>12</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Особова справа № 1173, відділ Адміністраційний про священника Євлогія Шиприкевича. Арк. 24; Арк. 25.

ному і громадському житті тодішнього міста Дніпропетровська і загалом Січеславщини.

Архієпископ Січеславський Геннадій (Шиприкевич Григорій Федорович) народився 29 вересня 1892 року в селі Годомичі у сім'ї місцевого священника. Після навчання у Милецькому духовному училищі, поступає у Волинську духовну семінарію, яку закінчує в Кременці 1913 року. 16 травня 1921 року архієпископом Гродненським Володимиром Тихоницьким у місті Гродно рукоположений в сан священника. Служив на таких парафіях Волинської єпархії: Сокіл, Волошки, Омеляник, Кураш, Ворокомле, Тинне. З 1944 року на еміграції, у 1950 році переїздить до США, був вікарієм Першоієрарха митрополита Іоанна Теодоровича. Помер 27 жовтня 1972 року.

Священник Олександр Федорович Шиприкевич народився 10 червня 1896 року в селі Годомичі. З 1906 по 1912 рік навчався у Милецькому духовному училищі в містечку Мацієві, а з 1912 по 1918 рік навчався у Волинській духовній семінарії в Житомирі. 10 листопада 1919 року повинчався з Тетьяною, дочкою протоієрея Павла Прокоповича, настоятеля парафії села Тростянець Ківерцівського району. Рукоположений Преосвященним Володимиром, єпископом Білостоцьким, керуючим Гродненською єпархією в місті Гродно на диякона — 1/14 березня 1920 року, на священника — 3/16 березня 1920 року. Після смерті батька, протоієрея Федора Васильовича Шиприкевича, у 1919 році, призначений у Годомичі<sup>13</sup>, де на одній парафії прослужив 41 рік до кінця свого життя. Стараннями і під керівництвом отця Олександра Шиприкевича в 1935 році в Годомичах перед святом Різдва Христового було завершено будівництво нового храму, до якого отець пожертвував іконостас вартістю 800 злотих<sup>14</sup>. У 1937–1944 роках був благочинним Тростянецької округи. 23 червня 1944 року єпископом Курським Питіримом Свиридовим через Сповідь прийнятий до Московської Патріархії. 29 квітня 1961 року за станом здоров'я почислений за штат. Помер 23 липня 1969 року.

Священник Іван Федорович Шиприкевич народився 22 жовтня 1899 року в селі Годомичі. У 1919 році закінчив Волинську духовну семінарію в Житомирі, у 1924 році дворічний заочний Вищий курс учительський при Варшавському університеті. У 1936 році повинчався з Олександрою 1904 року народження, дочкою священника Ксенофонта Мількова. У сан священника рукоположений архієпископом Волинським і Кременецьким

<sup>13</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Особова справа № 564. Прот. Шиприкевич Олександр Федорович. Арк. 35.

<sup>14</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Особова справа № 564. Прот. Шиприкевич Олександр Федорович. Арк. 20.

Олексієм Громадським 1 червня 1936 року в місті Кременець<sup>15</sup>. Доводилося часто змінювати місце служіння: на Волині служив у 1936–1941 роках — село Сокіл, 1941–1944 роках — село Полонка, 1944–1951 роках — село Ульбарів Чеський, 1951–1957 роках — село Крижополь Вінницька єпархія, 1957–1958 роки Всіхсвятська церква — місто Тюмень, 1958–1960 роки — село Черемхово Іркутська єпархія, служіння в Уфимській єпархії 1960–1963 роки — міста Білорецьк і Стерлитамака, 1963–1964 роки — село Олександро-Константинівка, 1964–1965 роки — місто Стерлитамака, 1965–1967 роки — місто Білорецьк, у 1967–1968 роках перебував за штатом, з 1968 по 1973 роки — село Тростянець Ківерцівський район<sup>16</sup>. У зв'язку з недугою 28 лютого 1973 року по численний за штат. 14 травня 1973 року помер, прослуживши священником 36 років.

Священник Никон Федорович Шиприкевич народився 23 березня 1901 року в селі Годомичі. У 1927 році закінчив Волинську духовну семінарію в Кременці. 10 вересня повінчався з Анастасією Володимирівною Досинчук. Єпископом Кременецьким Симоном 13 листопада 1927 року рукоположений в Кременці на священника. Служив у Волинській і Полтавській єпархіях. У 1927–1931 роках — село Яблунька, 19.09.1931–1933 роки — село Підгороднє, 1933–1951 роки — село Лучиці-Мстишин. 12 лютого 1951 року арештований, до 1956 року перебував в ув'язненні. З 12.06. 1956 по 26.10.1965 рік настоятель Успенської церкви села Піски Лохвицького району Полтавської єпархії. Помер 31 грудня 1965 року<sup>17</sup>.

Це були віддані Богові і Українській Церкві священники, які в нелегких умовах звершували своє служіння на Січеславщині. Від осені 1942 року по вересень 1943 рік отець Євлогій був священником УАПЦ у Свято-Покровському соборі (побудований 1874 року) в Майнулівці, передмісті Дніпропетровська. У вересні 1943 року у зв'язку з евакуацією єпископ Геннадій зі своїми братами — священниками повертаються до Луцька. Владиці вдалося уникнути арешту і в січні 1944 року виїхати до Польщі, далі до Німеччини і США. З кінця листопада 1943 року по липень 1944 рік отець Євлогій служив, у січні 1944 року офіційно призначений 4-им священником, при соборі святої Марії Магдалини у Варшаві. На той час ще жив і перебував у Варшаві його тесть протопресвітер Павло Пащевський та інші представники родини. У кінці липня був евакуйований в Німецьку Сілезію, а з жовтня

<sup>15</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Особова справа № 992. Прот. Шиприкевич Іоан Федорович. Арк. 5.

<sup>16</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Особова справа № 992. Прот. Шиприкевич Іоан Федорович. Арк. 18; Арк. 19.

<sup>17</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Особова справа № 772. Прот. Шиприкевич Никон Федорович. Арк. 3.

1944 року до звільнення Червоною Армією в лютому 1945 року працював чорноробочим на фабриці Гойера у місті Нойдамм (теперішня Польща)<sup>18</sup>. У серпні 1945 року отець Євлогій повертається на Волинь, тут його арештовують, недовго він перебуває в Луцьку під слідством. Його син Семен згадував, що в протоколах СМЕРШ закралася помилка, замість Євлогій значилося ім'я Євлампій і його відпустили. До нього з Варшави приїхала дружина Раїса зі старшим сином Василем<sup>19</sup>.

16 серпня 1945 року отець Євлогій, як священник Варшавської єпархії, звертається до єпископа Волинського і Ровенського Миколая Чуфаровського прийняти його в юрисдикцію Московської Патріархії і призначити на парафію. 18 серпня владика Миколай через сповідь, яку звершив того ж дня протоіерей Стефан Грушко, приймає отця у клір своєї єпархії і тимчасово, з 13 вересня, зараховує його як заштатного священника Свято-Троїцького кафедрального собору<sup>20</sup>. Немаловажну роль у цьому рішенні відіграли письмові характеристики на отця Євлогія, надані луцькими протоіереями Степаном Грушком і Нестором Фомичем. Через два місяці, 11 жовтня 1945 року, єпископ Миколай призначає отця настоятелем Різвобогородичної парафії в селі Дідичах. Згідно з Актом передача храму відбулася 4 листопада 1945 року в присутності благочинного Оликського району священника Василя Данилевича. Попередником отця Євлогія на цій парафії був священник Анатолій Рибачук<sup>21</sup>.

23 січня 1948 року отець Євлогій Шиприкевич був переведений єпископом Волинським і Ровенським Варлаамом Борисевичем до Свято-Михайлівської церкви села Омельно, де настоятелем до цього часу перебував священник Петро Позняковський. До складу цієї парафії входила також Іоанно-Богословська церква села Ситниці. Присутніми при передачі церкви, яка відбулася 4 березня 1948 року, крім згаданих священників, був благочинний Колківського району протоіерей Агафоник Шальоний, члени церковного комітету села Омельно: Березюк Віктор Семенович, Гориневич Никон Миколайович, Ващук Прокіп Демидович, а також член Ситницької церкви — Гайдучик Платон Іванович<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Архів Волинської єпархії Православної Церкви України (ПЦУ). Особова справа № 641. Свящ. Шиприкевич Євлогій Васильович. Арк. 29.

<sup>19</sup> Спогади Шиприкевича Семена Євлогійовича записані протоіереєм Миколаєм Цапом у Львові 29 червня 2023 року.

<sup>20</sup> Архів Волинської єпархії Православної Церкви України (ПЦУ). Особова справа № 641. Свящ. Шиприкевич Євлогій Васильович. Арк. 1; Арк. 2.

<sup>21</sup> Архів Волинської єпархії Православної Церкви України (ПЦУ). Особова справа № 641. Свящ. Шиприкевич Євлогій Васильович. Арк. 4.

<sup>22</sup> Архів Волинської єпархії Православної Церкви України (ПЦУ). Особова справа № 641. Свящ. Шиприкевич Євлогій Васильович. Арк. 10.

Після Другої світової війни на заході України відбувалися гоніння та арешти духовенства, особливо тих священників, які в минулому належали до автокефальної Церкви очолюваної митрополитом Полікарпом Сікорським. Тому багато священників, щоб якось вижити і уникнути переслідування, виїжджали в інші єпархії. Шиприкевичі вирішили виїхати до Ростовської області. На початку травня 1952 року отець Євлогій звертається до єпископа Волинського і Ровенського Панкратія Кашперука з проханням звільнити його від обов'язків настоятеля парафій Омельно і Ситниці з правом переходу в іншу єпархію. 16 травня відбулася передача Колківському благочинному протоієрею Агафонику Шальному обох храмів і церковного майна, а 26 травня 1952 року Волинсько-Ровенське єпархіальне управління згідно із запитом митрополита Ростовського і Новочеркаського Веніаміна Зикова вислало відпускну Грамоту і копію Послужного списку<sup>23</sup>. У Ростовській єпархії протоієрей Євлогій Шиприкевич служив у храмі святих рівноапостольних Костянтина і Олени в місті Новочеркаськ до кінця свого життя.

У протоієрея Євлогія і його дружини Раїси було п'ятеро дітей: Павло і Христина померли невдовзі після народження; Василь народився 16.03.1938 року — помер у 2023 році, похований у Львові; Семен народився 1949 року і Леонід народився 1951 року — помер 2018 року, похований у селі Зимна Вода. Усі три сини жили у Львові, жоден з них не став священником.

Був нагороджений такими священничими нагородами: набредренником — 1937 рік, скуфією — 1939 рік, камілавкою — 1942 рік, золотим наперсним хрестом — 21.09.1950 рік, а також під час служіння в Ростовсько-Новочеркаській єпархії удостоєний сану протоієрея, хреста з оздобами і найвищої священничої нагороди — митри.

В автобіографії отець Євлогій станом на 1950 рік згадує за свого рідного брата — священника Афанасія Васильовича Шиприкевича [Додаток б], який служив у селі Зачернеччя Луківського району Волинської області і двох рідних сестер: Диктарову Татьяну Василівну, службовець, проживала в Луцьку, і Матюху Мелентину Василівну, вчительку в селі Гірка Полонка Луцького району<sup>24</sup>.

Протоієрей Афанасій Шиприкевич народився 24 жовтня 1894 року в селі Надчиці Дубенського повіту. В 1911 році закінчив духовне училище

<sup>23</sup> Архів Волинської єпархії Православної Церкви України (ПЦУ). Особова справа № 641. Свящ. Шиприкевич Євлогій Васильович. Арк. 26.

<sup>24</sup> Архів Волинської єпархії Православної Церкви України (ПЦУ). Особова справа № 641. Свящ. Шиприкевич Євлогій Васильович. Арк. 28; Арк. 29.

в Мацееві, а у 1917 році Волинську духовну семінарію в Житомирі<sup>25</sup>. Після навчання, аж до захоплення польським військом навесні Західної Волині, працював вчителем у селі Омельно Колківського району. 29 січня 1920 року вінчаний з Аполінарією Сергіївною Сухозанет Єпископом Брестським Володимиром, керуючим Гродненською єпархією рукоположений 6 березня 1920 року на диякона, а 9 березня того ж року в сан священника. Служив на Волині в таких парафіях: з 24.03.1920 року по 1.02.1925 рік — село Суськ Ківерцівського району; з 1.02.1925 року по 24.07.1945 рік — село Смідин Луківського району; з 2.08.1945 року до кінця життя — село Зачернеччя того ж району. Митрофорний протоієрей Афанасій Шиприкевич був досвідченим священником і хорошим проповідником, грамотним, добре знав свято-отцівську літературу, характером спокійний, акуратний, багато потрудився у відновленні парафіяльного храму в селі Зачернеччя. За ревність у служінні Церкві Христовій, до дня святої Пасхи у 1966 році нагороджений митрою. Помер отець Афанасій 14 січня 1968 року в парафіяльному будинку, збираючись на богослужіння<sup>26</sup> у віці 74 років. Його дружина Аполінарія доживала в селі Підгородне біля Любомля, де і померла в січні 1983 році.

Помер протоієрей Євлогій Шиприкевич 29 січня 1979 року на 68 році життя, був перевезений до Львова і похований на цвинтарі в селі Зимна Вода<sup>27</sup>.

Раїса Шиприкевич до 1990 року жила у Зимній Воді на Львівщині. У 1989 і 1990 році їздила до Польщі провідувати могили родичів. Під час останньої поїздки раптово померла у Білостоці на 80-му році життя. Сини робили спробу перевезти тіло матері у цинковій труні до Львова і поховати поруч з батьком, але не вийшло. Уже була домовленість з польськими митниками у Білостоці про опечатання труни при закритті і запайці. Залишалася справа за радянськими митниками, однак вони відмовились їхати у Білостік і запропонували везти труну до посольства СРСР у Варшаві. Усі були у відчаї, що робити... середина серпня, жара... Вихід з цієї ситуації запропонував тодішній архієпископ Білостоцький та Гданський Сава Грицуняк (нині митрополит Варшавський і всієї Польщі) благословивши поховати матушку Раїсу поруч з її братами отцем Григорієм і Миколою на кладовищі православної парафії села Версток в 15 км. від Хайнувки і 70 км. від Білостока<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Особова справа № 804. Прот. Шиприкевич Афанасій Васильович. Арк. 27.

<sup>26</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Особова справа № 804. Прот. Шиприкевич Афанасій Васильович. Арк. 43.

<sup>27</sup> Громик В. Каталог поховань на цвинтарях села Зимна Вода. Зимна Вода — Рудно, 2014. С. 108.

<sup>28</sup> Спогади Шиприкевича Семена Євлогійовича записані протоієреєм Миколаєм Цапом у Львові 29 червня 2023 року.

**Висновки.** На всіх парафіях, де доводилося митрофорному протоієрею Євлогію Шиприкевичу за життя служити, користувався повагою і любов'ю парафіян, а також великим авторитетом серед духовенства. Благочинний Колківського району, протоієрей Агафоник Шальоний, даючи отцю Євлогію характеристику для Послужного списку, 5 травня 1949 року писав: «Настоятель церкви, як священник грамотний, Служби Божі звершує благоговійно, молитвеник, відношення до парафіян ввічливе. Зразковий пастир на ниві Христовій»<sup>29</sup>. Отцю Євлогію довелося жити і бути священником у дуже не простий атеїстичний час, коли безбожна радянська влада переслідувала духовенство, віруючих, зачиняла і нищила храми, ставила собі за мету повністю знищити Церкву. Не дивлячись на все це, протоієрей Євлогій Шиприкевич продовжував у міру своїх сил і можливостей залишатись православним священником, звершувати своє служіння Богові і людям, зберігаючи велику любов до України.

### Список джерел та літератури:

1. Архів Волинської єпархії Православної Церкви України (ПЦУ). Особова справа № 641. Свящ. Шиприкевич Євлогій Васильович. 29 арк.
2. Архів Волинської єпархії ПЦУ. Особова справа № 1173, відділ Адміністраційний про священника Євлогія Шиприкевича. 25 арк.
3. Архів Волинської єпархії ПЦУ. Особова справа № 804. Прот. Шиприкевич Афанасій Васильович. 44 арк.
4. Архів Волинської єпархії ПЦУ. Особова справа № 564. Прот. Шиприкевич Олександр Федорович. 97 арк.
5. Архів Волинської єпархії ПЦУ. Особова справа № 992. Прот. Шиприкевич Іоан Федорович. 21 арк.
6. Архів Волинської єпархії ПЦУ. Особова справа № 772. Прот. Шиприкевич Никон Федорович. 42 арк.
7. Громик В. Каталог поховань на цвинтарях села Зимна Вода. Зимна Вода — Рудно, 2014. 230 с. (дослідження надруковане у двох примірниках).
8. Клірові відомості Свято-Покровської церкви с. Крупи Луцького деканату за 1937 рік. 8 арк.
9. Клірові відомості Свято-Покровської церкви с. Крупи Луцького деканату за 1938 рік. 8 арк.

<sup>29</sup> Архів Волинської єпархії Православної Церкви України (ПЦУ). Особова справа № 641. Свящ. Шиприкевич Євлогій Васильович. Арк. 12.

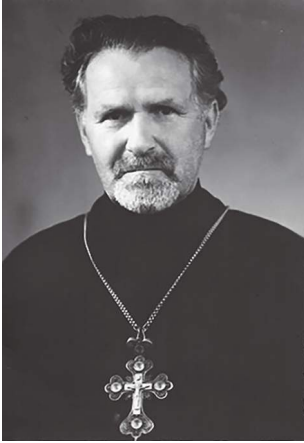
10. Кирилюк О., Кирилюк С. Літопис храмів святого Івана Хрестителя села Прилуцьке (1597–2020). Луцьк: ПП Іванюк В.П., 2020. 460 с.
11. Спогади Шиприкевича Семена Євлогійовича записані протоієреєм Миколаєм Цапом у Львові 29 червня 2023 року.
12. Sosna G., ks. Troc-Sosna A. Hierarchia i kler kościoła prawosławnego w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej w XIX — XXI wieku. Ryboly, 2012. 1007 s.

### References:

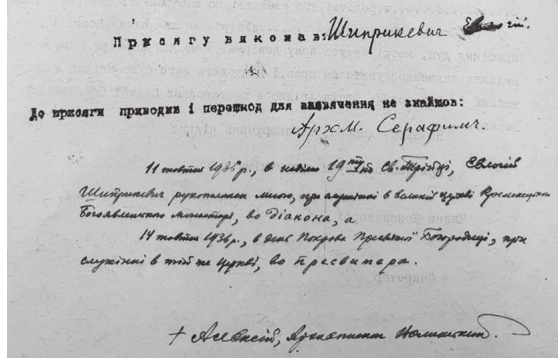
1. Arkhiv Volynskoi yeparkhii Pravoslavnoi Tserkvy Ukrainy (PTsU). Osobova sprava № 641. Sviashch. Shyprykevych Yevlohii Vasylovych.
2. Arkhiv Volynskoi yeparkhii PTsU. Osobova sprava № 1173, viddil Administratsiinyi pro sviashchennyka Yevlohiiia Shyprykevycha.
3. Arkhiv Volynskoi yeparkhii PTsU. Osobova sprava № 804. Prot. Shyprykevych Afanasii Vasylovych.
4. Arkhiv Volynskoi yeparkhii PTsU. Osobova sprava № 564. Prot. Shyprykevych Oleksandr Fedorovych.
5. Arkhiv Volynskoi yeparkhii PTsU. Osobova sprava № 992. Prot. Shyprykevych Ioan Fedorovych.
6. Arkhiv Volynskoi yeparkhii PTsU. Osobova sprava № 772. Prot. Shyprykevych Nykon Fedorovych. 42 ark.
7. Hromyk V. (2014). Catalog of burials in the cemeteries of the village of Zymna Voda. Zymna Voda — Rudno [in Ukrainian].
8. Klirovi vidomosti Sviato-Pokrovskoi tserkvy s. Krupy Lutskoho dekanatu za 1937 rik.
9. Klirovi vidomosti Sviato-Pokrovskoi tserkvy s. Krupy Lutskoho dekanatu za 1938 rik.
10. Kyryliuk O., Kyryliuk S. Chronicle of the churches of St. John the Baptist in the village of Prylutske (1597–2020). Lutsk [in Ukrainian].
11. Spohady Shyprykevycha Semena Yevlohiiiovycha zapysani protoiiereiem Mykolaïem Tsapom u Lvovi 29 chervnia 2023 roku [in Ukrainian].
12. Sosna G., ks. Troc-Sosna A. Hierarchy and clergy of the Orthodox Church within the borders of the Second Polish Republic and post-war Poland in the 19th–21st centuries. Ryboly [in Polish].

Дата надходження: 18.08.2025

Додатки

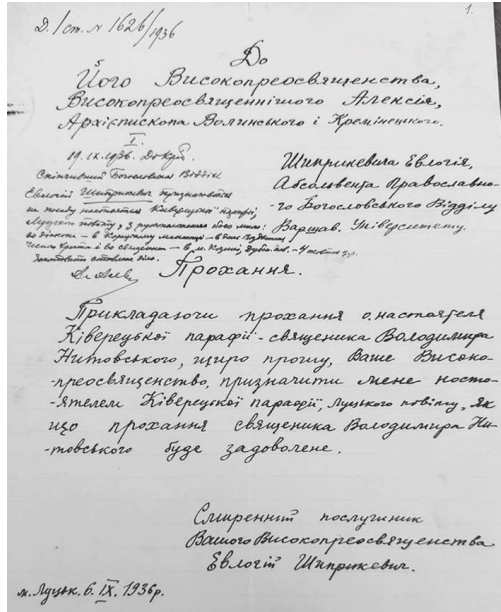


Додаток 1. Протоієрей Євлогій Шиприкевич.

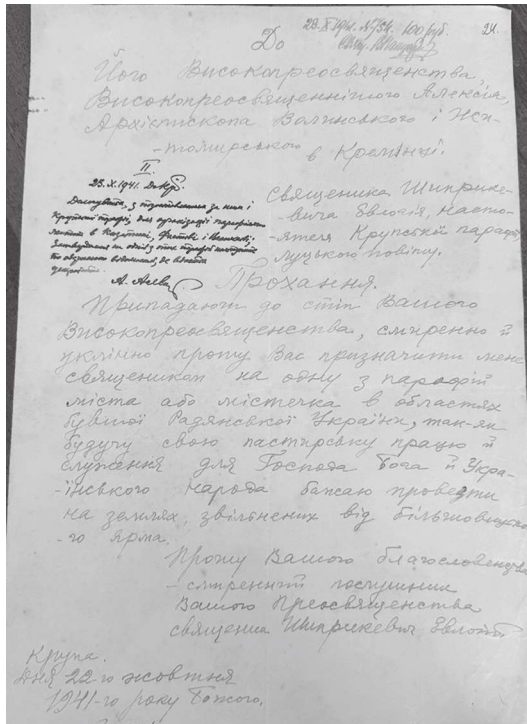


Додаток 2. Запис архієпископа Олексія (Громадського) про рукоположення в духовний сан.

Волинський Благовісник / Volynskyi Blahovisnyk №13 (2025)  
ISSN (Print) 2519-4348 / ISSN (Online) 2707-9627



Додаток 3. Прохання про призначення на Ківерецьку парафію. 06.09.1936 р.



Додаток 4. Прохання на пастирське служіння від 22.10.1941 р.



Додаток 5. Намогильний пам'ятник прот. Євлогія Шиприкевича. Львівська обл., с. Зимна Вода.



Додаток 6. Протоієрей Афанасій Шиприкевич. 18.04.1949 р.

## Figures on the Religious Map of Volyn. Archpriest Yevlogiy Shyprykevych is a Native of Manevychyna

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.

ORCID: [orcid.org/0000-0003-1599-3677](https://orcid.org/0000-0003-1599-3677) | [prot.m.tsap@vpba.edu.ua](mailto:prot.m.tsap@vpba.edu.ua)

This article is dedicated to Archpriest Yevlogiy Shyprykevych – a prominent representative of a well-known priestly family in Volyn, which combined a deep Orthodox faith with a pronounced national-patriotic position. His life path reflects the complex historical processes that took place in Ukraine in the 20th century, in particular the struggle to preserve church identity and spiritual independence. Born in Manevychyna, Volyn region, he was formed from an early age in an environment where church service and love for his native land were integral components of his upbringing.

He received his education at the Volyn Theological Seminary in Kremenets, which at that time was one of the key centers of spiritual education in the region. Later, he continued his studies at the University of Warsaw, where he received a master's degree in theology at the Orthodox department of the theological faculty, which testifies to the high level of his intellectual and theological training.

An important role in the formation of his worldview and church position was played by his marriage to the daughter of a prominent figure of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church - Archpriest Pavlo Pashchevsky, who was not only a clergyman, but also a military chaplain of the Army of the Ukrainian People's Republic. This family union strengthened his connection with the traditions of the Ukrainian church and national movement.

Archpriest Yevlogiy actively participated in the processes of the second revival of the UAOC, becoming one of its active participants. He worked closely with Archbishop Sicheslavskyyi Gennady Shyprykevych, helping to build church structures in the Dnipropetrovsk region in the 1940s. His activities during this period contributed to the strengthening of the positions of autocephalous Orthodoxy in a difficult political situation.

During the Soviet persecution of the Church, he was persecuted and was forced to leave the Volyn diocese in 1952. He spent the next twenty-five years of his ministry outside Ukraine, in particular in the Rostov region, where he continued to perform

*pastoral duties. Despite forced emigration, he retained a deep love for his homeland and remained devoted to its spiritual traditions. The Rostov period of Archpriest Evlogii Shyprykevych's life still remains poorly researched and requires further scientific study. It was there, in a foreign land, that his life path ended, leaving behind a significant spiritual legacy.*

**Key words:** *Shyprykevych, Volyn Theological Seminary, bishop, diocese, dean, priest, abbot.*



# **Проповідь довжиною в десятиліття: 189 бесід єпископа Іринія (Фальковського) про вічні кари — жанр, композиція, полеміка**

*єпископ Антоній Фірлей  
аспірант Київської православної богословської академії.*

ORCID: [orcid.org/0000-0002-0418-659X](https://orcid.org/0000-0002-0418-659X) | [firley78@gmail.com](mailto:firley78@gmail.com)

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2025-13-175>

Стаття присвячена дослідженню циклу із 189 коротких повчальних бесід єпископа Іринія (Фальковського), виголошених у Києво-Михайлівському Золотоверхому монастирі й присвячених темі безконечних по смерті відплат Божих («про вічні кари»). На основі рукописних справ Інституту рукопису НБУВ (ф. 312: спр. 198, 201, 202, 205, 206, 208) простежено генезу корпусу (від ранніх нумерованих записів до пізніх упорядкованих редакцій), його внутрішню еволюцію та композиційну модель. Показано, що за авторською самоідентифікацією це «короткі поучительні бесіди», проте фактична форма стабілізується як «велика» структура з чітким риторичним алгоритмом: біблійний текст як індекс теми; логічний «приступ», який окреслює межі розгляду й адресність; екзегетичний розбір із патристичними та міжтекстовими паралелями; доктринальне формулювання; паренетичний (морально-практичний) висновок. Три вступні бесіди задають предмет, етичні передумови слухання (прощення, істинний піст) і мотиваційний імператив («проповідуйте всьому творінню...»), увімкнений у широкий есхатологічний горизонт. У середній частині циклу фіксується перехід до адресної полеміки з «новітніми оригеністами»: системно спростовується універсалистична надія на «загальне відновлення», проводиться принципове розрізнення між «припиненням дієвості зла» у сотвореному порядку та «скасуванням суду», уточнюється сфера обітниць Одкр. 2. Репрезентативними зразками є бесіди 109–110, де автор поєднує тонку семантичну корекцію аргументів опонентів (1 Кор. 15:24, 28; Одкр. 21:4; Вих. 34:6–7) із пастир-

ським моральним вченням. Особливу увагу приділено 147-й бесіді, що засвідчує локальний адресат полеміки («ближчі знайомі», «світгромадяни») і демонструє, як логічний розбір переходить у застереження проти «солодкої омани» безкарності, котра притуплює страх Божий і деморалізує волю. Рукописний матеріал дозволяє фіксувати послідовне поглиблення екзегетики, вирівнювання композиційних періодів і зростання патристичного цитування в пізніх редакціях (1821–1823), а також авторську практику редагування, що перетворює цикл на тривалий пастирсько-навчальний проєкт. Новизна дослідження полягає в реконструкції цілісної богословсько-риторичної моделі «проповіді довжиною в десятиліття», уточненні кількості та меж корпусу (189 одиниць із трьома вступами), виявленні стабільних прийомів аргументації та окресленні його місця в історії української православної гомілетики як довготривалої «есхатологічної катехизи». Практичне значення полягає в тому, що реконструйована композиційна дисципліна, принцип роботи з «важкими місцями» Писання і поєднання догматичної чіткості з пастирською адресацією можуть слугувати методичною моделлю для сучасної проповідницької практики. Теоретичний внесок — у наповненні джерельної бази, уніфікації опису рукописів, пропозиції параметрів для критичного видання та в уточненні конфесійного контексту полеміки на початку XIX ст.

**Ключові слова:** єпископ Іриней (Фальковський), Михайлівський Золотоверхий монастир, проповідь, гомілетика, риторика, екзегеза, патристика, полеміка.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** У центрі статті — спеціальний аналіз циклу із 189 коротких повчальних бесід єпископа Іринєя (Фальковського), присвячених темі вічних кар і праведних відплат Божих. Попри значний обсяг і тривалу рецепцію, цей корпус досі не став предметом цілісного богословсько-риторичного дослідження: він зазвичай згадується побіжно в контексті загальних оглядів проповідницької спадщини. Постає важлива наукова проблема реконструкції жанрової природи, композиційної моделі та полемічної логіки цього циклу в їхньому зв'язку з монастирським середовищем Києва початку XIX ст., освітнім профілем автора та конфесійним контекстом полеміки щодо вічності покарань. Розв'язання цієї проблеми має як теоретичну, так і практичну значущість: у теоретичному вимірі воно уточнює картину розвитку української православної гомілетики, висвітлює механізми поєднання екзегези, патристичної аргументації та полеміки в одному проповідницькому форматі; у практичному — пропонує модель композиційної дисципліни та пастирської адресації, яка придатна для сучасної проповідницької практики, зокрема в питаннях есхатологічної катехизи та морального напоумлення.

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** Дореволюційні автори лише окреслювали ці бесіди в загальному описі проповідницького доробку Іринія: М. Щоголев подав публікації окремих проповідей і загальні відомості; Г. Булашев зафіксував кількісні параметри й оцінив ідейний профіль, проте без спеціальної риторичної аналітики циклу; М. Петров охарактеризував рукописні збірники та жанрові найменування, не здійснюючи глибинного розбору саме 186-частинної серії. І. Павловський наголошував на потребі видання проповідей, але також не пропонував окремого аналізу цього корпусу. У сучасній літературі образ святого рівноапостольного князя Володимира Великого в проповідях Іринія Фальковського аналізує Ярослав Затилюк. Системний внесок належить М. М. Трофимуку, проте його студії виконані передусім із філологічної та літературознавчої перспективи і не зосереджуються на богословсько-прагматичній риторичній аналітиці циклу. Адміністративну та пастирську працю єпископа Іринія, як настоятеля Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря, аналізував протоієрей Віталій Клоос у своїх монографіях.

Отже, спеціальна богословсько-риторична інтерпретація «десятирічної» серії повчань про вічні кари фактично відсутня в науковому дискурсі — що й зумовлює актуальність запропонованого дослідження.

**Мета статті.** Мета статті — здійснити комплексний богословсько-риторичний аналіз циклу із 186 бесід єпископа Іринія (Фальковського) про вічні кари, визначивши його жанрові параметри, композиційну організацію та полемічні стратегії в контексті монастирської гомілетики Києва початку XIX ст. Для досягнення мети передбачено: окреслити межі й структуру корпусу за рукописними свідченнями; реконструювати типову композиційну модель та варіативність її реалізації; проаналізувати інструментарій аргументації і конфесійно-полемічні адресати; виявити редакційну динаміку; зіставити риторичні та пастирські цілі циклу з ширшим контекстом православної есхатологічної проповіді. Результатом має стати уточнена модель жанру й композиції цього унікального корпусу, а також висновки щодо його місця в історії української православної гомілетики та можливостей сучасної рецепції.

**Виклад основного матеріалу.** У сучасній постмодерній культурі, де церковні практики, зокрема проповідь, дедалі частіше адаптуються до запиту на лаконічність, афективність і швидку комунікацію, змінюється і сприйняття гомілетичного слова: воно очікується як ефектне та коротке повчання, що мінімізує когнітивне навантаження. Дослідники описують цю зміну як перехід від модерних, «лекційних» моделей до орієнтованих на слухача, афективно й діалогічно налаштованих форматів проповіді та богослужбової взаємодії<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Соловій Р. Феномен Виникаючої церкви у контексті теологічних та еклезіологічних трансформацій у сучасному західному протестантизмі. Київ: Дух і літера, 2016. С. 295–296.

У такому контексті проповідь часто сприймається як ефектне, лаконічне повчання, що не перевантажує. На тлі цих тенденцій ярко окреслюється інший історичний досвід — тривалі тематичні цикли, покликані формувати богословську свідомість громади протягом років. Саме до таких належить корпус єпископа Іриней (Фальковського), цикл якого виголошувався понад десятиліття й репрезентує іншу, «повільну» модель еклезіальної комунікації з послідовним екзегетично-полемічним супроводом.

Повна назва циклу: «Короткі повчальні бесіди до народу про безконечність майбутніх по смерті праведних Божих відплат кожному за діла його, зі спростуванням згубної в цьому догматі омани новітніх оригеністів, складені під час архієрейських священнодій впродовж року в Першокласному Києво-Михайлівському Золотоверхому монастирі вправно виголошені настоятелем цього монастиря, Іринеем, вікарієм Київської митрополії, єпископом Чигиринським».

Матеріальну базу дослідження становлять рукописи Інституту рукопису НБУВ (ф. 312), що дають змогу реконструювати і генезу циклу, і редакційну динаміку всіх бесід. Найдавнішим осередком є спр. 198<sup>2</sup>, де зібрано ранні тексти без наскрізної нумерації — фактичний початок праці над циклом. У 1810 р. укладено два великі томи: спр. 201<sup>3</sup> та спр. 202<sup>4</sup>. Далі корпус продовжують спр. 205<sup>5</sup> і спр. 206<sup>6</sup>. Остання справа особливо промовиста. Адже навіть у вирі війни з Наполеоном автор не припиняє системної роботи над проповідями. Перебуваючи на тимчасовому служінні як смоленський вікарій, він дописує частину циклу в Ярославлі, тоді як решта томів створені в Києві. Завершальні штрихи ймовірної редакції та додатків відбито у спр. 208<sup>7</sup>, що виглядає як пізні доповнення: невеликий обсяг, ознаки перегляду та доведення окремих місць. Сукупно цей масив підтверджує тривалу, методичну працю над єдиним тематичним «предметом»: ученням про безконечність посмертних відплат і пов'язану з ним полеміку з «новітніми оригеністами».

Даний цикл бесід, як описують дослідники творчості преосвященного, спрямований проти «сучасних проповідників хибних західних учень» щодо предмета вічних кар, що, за автором, «встигли проникнути в суспільство і закорінитися в «ліберальну добу» Катерини II на новому ґрунті»<sup>8</sup>.

У цьому контексті важливо уточнити, кого саме єпископ Іриней позначає як «новітніх оригеністів». Ідеться про коло авторів і проповідників, що

<sup>2</sup> ІР НБУВ, ф. 312, спр. 213, 89 арк.

<sup>3</sup> ІР НБУВ, ф. 312, спр. 201, 165 арк.

<sup>4</sup> ІР НБУВ, ф. 312, спр. 202, 109 арк.

<sup>5</sup> ІР НБУВ, ф. 312, спр. 205, 138 арк.

<sup>6</sup> ІР НБУВ, ф. 312, спр. 206, 134 арк.

<sup>7</sup> ІР НБУВ, ф. 312, спр. 208, 12 арк.

<sup>8</sup> Булашев Г. Преосвященный Ириней Фальковский, коадьютор киевский. Киевская старина. 1883. № 8. С.708–709.

на початку XIX ст. відстоювали ідеї апокатастасису або пом'якшували чи заперечували вічність посмертних кар<sup>9</sup>. Серед названих ним адресатів полеміки — Герхард, з яким Іриней «подібно розбирає і спростовує» трактати на кшталт «міркування про майбутнє відновлення всіх відпалих від Бога творинь» і брошури типу «Коротке поняття про вічність Божих кар»<sup>10</sup>.

Одним із його опонентів був Феопемт Мисаїлов — псевдонім відомого містика й масона початку XIX ст. Олександра Федоровича Лабзіна, першого видавця творів Г. Сковороди, редактора та видавця журналу «Сіонський вісник»<sup>11</sup>. Саме на шпальтах цього видання системно популяризувалися ідеї протестантських містиків, які поряд із благочестивою риторикою про «внутрішню духовність», просували низку неправославних і антидогматичних тез (зокрема — пом'якшення або заперечення вічності посмертних кар, мотив «загального відновлення» тощо). Проти таких настанов послідовно виступає єп. Іриней у циклі з 189 бесід<sup>12</sup>.

Вплив «Сіонського вісника» на тодішнє духовне середовище був значним: видання читали чи не всі ієрархи. Відомо, що один із перших номерів за 1806 р. майбутній митрополит Московський Філарет (Дроздов) переписав від руки, не маючи змоги придбати примірник<sup>13</sup>. Київський митрополит Євгеній (Болховітінов) оцінював журнал так: «Він багатьох навернув, якщо не від розпусного життя, то принаймні від розбещення думок, що бунтують проти релігії; а це вже велике благодіяння людству!»<sup>14</sup>. Разом із тим, поряд із побожними матеріалами журнал поширював і доктринально проблемні ідеї, що й спричиняє реакцію православних полемістів, зокрема Іриней.

У випусках за 1806 р. під підписом Феопемта Мисаїлова з'являються тексти, де акцент робиться на «всепереможній любові» та «милосерді Божому», що, у тлумаченні автора, погано суміщується з тезою про вічність покарання; натомість промовисто звучать мотиви постсмертного виправ-

<sup>9</sup> Трофимук М. М. Творчість Іриней Фальковського у контексті української літератури кінця XVIII — початку XIX століття : дис. ... кандидата філологічних наук: 10.01.01. Київ, 2019. С. 108.

<sup>10</sup> ІР НБУВ, ф. 312, спр. 201, арк. 33.

<sup>11</sup> Алесеєнко М. В. Видання праць Г. С. Сковороди у науковій бібліотеці Одеського національного університету імені І. І. Мечникова: люди та книжки. Матеріали 79-звітної наукової конференції професько-викладацького складу і наукових працівників. Одеса, 2023. С. 38.

<sup>12</sup> Трофимук М. М. Класифікація проповідницьких жанрів у літературній спадщині Іриней Фальковського. Науковий вісник Чернівецького університету: зб. наук. праць. 2013. Вип. 645. Романо-слов'янський дискурс. С. 99.

<sup>13</sup> Стрижев А. Н. Александр Фёдорович Лабзин (1766–1825). Материалы к библиографии. Литературоведческий журнал. 2014. № 35. С. 228.

<sup>14</sup> Минаков А.Ю. Русский консерватизм в первой четверти XIX века: монография. Воронеж, 2011. С. 272.

лення та всеосяжного примирення<sup>15</sup>. Саме такі трактування потрапляють під критику єпископа Іринея, який зводить дискусію в догматично чітку площину: «вічні відплати» як невід'ємна частина євангельського вчення про Страшний Суд і Божу справедливість.

Питання адресата «десятирічних» бесід не має однозначної відповіді, але рукописні й змістові ознаки дозволяють окреслити змішану, багаторівневу аудиторію. Повна назва корпусу означає бесіди як «до народу» й водночас фіксує їх проголошення «під час архієрейських священнодій» у Києво-Михайлівському Золотоверхому монастирі. Це вказує на публічне виголошення в міському монастирському осередку, де на архієрейських службах збиралася не лише братія, а й кияни, прочани, благодійники, студенти духовних шкіл тощо<sup>16</sup>. З іншої сторони, повторні вказівки типу «із почутого нами у попередній бесіді...» свідчать про серійне слухання однією й тією самою спільнотою, що логічно припускає ядро аудиторії з братії та найближчих парафіян, які відвідували богослужіння не лише в неділі та свята, а й у будні<sup>17</sup>.

Метод полеміки у цьому гомілетичному корпусі має стабільну структуру. Спершу єпископ Іринея коротко формулює тезу, далі пропонує її «розсуд» — перевірку на відповідність Писанню та Переданню із систематичними паралелями до євангельських і апостольських текстів, святоотцівськими цитатами, після чого переходить до позитивного доктринального викладення вчення про Суд і відплати. Завершальний крок — моральний висновок, у якому догматична істина набуває практичного виміру: заклик до покаяння, тверезості у вірі, страху Божого та надії на милосердя, що не скасовує справедливості Суду. Саме послідовність «короткий виклад — богословська рефлексія — пастирська настанова» робить цикл цілісним і педагогічно дієвим упродовж більш ніж десятирічного виголошення.

Початок циклу становлять три «предначинальні» бесіди, які фактично виконують роль програмного прологу до всього корпусу. Їхня літургійна локалізація — Неділя м'ясопусна, Неділя сиропусна та середа першої седмиці Великого посту — не випадкова. Саме тут формулюються предмет, етичні умови і мотиваційна перспектива подальшої великої теми «безконечних по смерті Божих відплат кожному за діла». У першій вступній бесіді (Неділя м'ясопусна) осердям є уривок Мф. 25:31–46 про Страшний Суд. Єпископ Іринея навмисно вибирає формаційний для свідомості вірян текст і читає його як безпосередній критерій практики: милосердя в конкретних діях буде мірою вироку. Ритм проповіді задає пряма мова Царя з анафоричним переліком «діл милосердя» (пор. Мф. 25:34–40). Таке розгортання євангельського «тексту»

<sup>15</sup> Феопемт Мисаилов. О действовании. Сионский вестник. 1806. Ч.3. 208-228.

<sup>16</sup> ІР НБУВ, ф. 312, спр. 213, арк. 1 (загол.).

<sup>17</sup> ІР НБУВ, ф. 312, спр. 201, арк. 28.

оформлює й композиційну опозицію, яка далі триматиме весь цикл: праворуч/ліворуч, перемога/поразка, нагорода/кара, вічні муки/вічне життя<sup>18</sup>.

Друга вступна бесіда тематизує моральні характеристики посту й окреслює внутрішню умову будь-якої подальшої мови про «вічні відплати»: без примирення й очищення наміру аскеза стає порожньою вправою. Вихідна теза — «Якщо відпустите людям їхні провини, відпустить і вам Отець ваш Небесний; а коли не відпустите людям їхніх провин — і Отець ваш не відпустить вам» (Мф. 6:14–15) — одразу супроводжується академічним семантичним розрізненням: тут ідеться про особисті образи та кривди, за які слухач справді відповідає, а не про «всьяке зло», на яке «ніхто з нас влади не має». Далі вибудовується антитеза «лицемірного» та «істинного» посту з конкретними приписами<sup>19</sup>.

Третя вступна бесіда переносить акцент з моральних передумов на мотиваційну перспективу постового подвигу. Тут чітко вказано, що Церква «збуджує» до доброго подвигу не лише загальними заохоченнями, а саме есхатологічною перспективою, поставленою у фокус<sup>20</sup>.

Загальна схема проповіді, що проступає у цих трьох вступних і далі стабільно повторюється, має кілька характерних рис. Першою характерною рисою композиції є орієнтованість на текст Святого Письма. Здебільшого це один-два вірші, уже наявні в євангельському читанні дня. Вони виконують роль «індексу» теми і розгортаються в докладне тлумачення, підкріплене паралелями зі Святого Письма та патристичними посиланнями. «Пристап» у проповідях має функцію логічного мосту від біблійного індексу до конкретного предмета слова. Саме тут формулюється теза, звужуються межі теми й позначається адресність.

Полемічний сегмент у вступних бесідах лише намічений, але тяжіння до доктринальної чіткості з перших сторінок очевидна: критерій Суду (милосердя), умова входу в подвиг (прощення і таємний піст), і обітниця, що укріплюють волю слухача, уже зібрані в одну картину. Завершення в кожній із трьох бесід мають практичний характер: адресованість не почуттю, а волі; проповідник не лише інформує, а «змушує себе й слухача» рухатися — «біжіть так, щоб досягнути», «збирайте скарб на небі», «робіть це одному з братів найменших»<sup>21</sup>.

У блоці середніх за нумерацією текстів цикл виразно «загострюється». До прикладу, бесіди 109–110 демонструють перехід до адресної полеміки з «новітніми оригеністами». Обидві побудовані за звичною для Іринія схемою — «текст» → «пристап» → екзегеза з логічним розбором доводів

<sup>18</sup> IP НБУВ, ф. 312, спр. 201, арк. 4–6.

<sup>19</sup> Там само. арк. 6–8.

<sup>20</sup> IP НБУВ, ф. 312, спр. 201, арк. 8–10.

<sup>21</sup> IP НБУВ, ф. 312, спр. 201, арк. 9.

опонента → паренетичний висновок, — але тут «приступ» відразу формулює контраргумент.

У бесіді 109-й проповідник розглядає два місця, якими опоненти намагаються підважити тезу про вічність покарань: «Потім кінець, коли Христос передасть царство Богові й Отцю, коли знищить усяке начальство, і всяку владу та силу... і Бог буде все в усьому» (1 Кор. 15:24, 28) та «І Бог витре кожну сльозу з очей їхніх; і смерті не буде вже, ані плачу, ані крику, ані болю не буде вже; бо перше проминуло» (Одкр. 21:4). Опонентська логіка, в інтерпретації преосвященного Іринія така: якщо наприкінці «всяка влада і сила» знищується, то і «сила покарання» не може бути вічною; якщо «смерті не буде», то не буде й страждання<sup>22</sup>. Єпископ Іриней (Фальковський) відбиває цю тезу тонким семантичним розрізненням: знищення «дійової сили» противників Бога не тотожне усуненню їхнього буття й не скасовує справедливого покарання. Тому в уривках йдеться про позбавлення будь-якого впливу та панування гріха, а не про «амністію» зла<sup>23</sup>.

Другий цитований опонентами пасаж із Одкровення, за преосвященим Іринеем, стосується не всіх без винятку, а жителів «Нового Єрусалима»: «це належить розуміти про одних мешканців нового Єрусалима; бо про нього в тій же самій главі написано, що «не ввійде до нього нічого нечистого... але тільки ті, що записані в Агнцевій книзі життя» (пор. Одкр. 21:27)<sup>24</sup>. Завершує проповідь молитва з характерним есхатологічним імперативом: «У цих же книгах [життя] нехай і ми будемо написані...»<sup>25</sup>.

Бесіда 110-та у Неділя 3-тю по Просвітленні, підхоплює дискусію вже з боку богослов'я Божих властивостей. Противники доводять, що «милосердя Боже більше сили має, ніж правосуддя Його», посилаючись на Вих. 34:6–7, де говориться: «Господь, Господь, Бог милостивий і щедрий... що чинить милість тисячам, прощає беззаконня, і провину, і гріх, та винного не виправдовує; карає провину батьків у дітях до третього і четвертого роду»). Єпископ Іриней знімає підміну понять: числові контрасти («до тисячного» проти «до третього й четвертого роду») — описові, педагогічні маркери Промислу в історії, а не доказ «переваги» милості над правосуддям; у сутності ж обидві властивості досконалі й співмірні. «Милість, що простягається до тисячного роду, сама собою не перевищує величі й досконалості того правосуддя, яке гріхи батьків накладає на чад, навіть до третього чи четвертого роду»<sup>26</sup>, — пояснює проповідник. Справжня причина видимого

<sup>22</sup> IP НБУВ, ф. 312, спр. 205, арк. 2.

<sup>23</sup> Там само. арк. 3.

<sup>24</sup> Там само.

<sup>25</sup> Там само. арк. 4.

<sup>26</sup> IP НБУВ, ф. 312, спр. 205, арк. 6.

дисбалансу — «недосконалість нинішня життя», у якому «постійна рівновага між злом і воздаянням» ще не явлена повно, тоді як Страшний Суд її відновить остаточно<sup>27</sup>.

Показовою є 147-а бесіда, де, окрім загальнотеоретичних заперечень, автор входить у полеміку з «близькими знайомими», які, за його словами, «схиляються до тих самих думок» і «сподіваються на кінець мук»<sup>28</sup>. Тут інтонація стає особливо пастирською: застереження від «солодкої омани» поєднується з докладним екзегетичним розбором «важких місць» і апеляцією до святоотцівської традиції<sup>29</sup>.

Вступ бесіди розбудовано як апологія самого обов'язку проповідувати про вічні карі. Єпископ Іриней фіксує поширений докір, ніби «лякання муками» непедагогічне і «непотрібно тривожити» простих слухачів, та відразу відповідає імперативом Євангелія місії: «Ідіть по всьому світу і проповідуйте Євангеліє усьому творінню... а хто не увірує, засуджений буде» (Мк. 16:15–16). Від цього припису, підкреслює він, не звільняє жоден пастирський розрахунок, навіть коли «рани всіх людей» видаються «невиліковними» і «закоренілими»: «Навіть якщо так, ми зобов'язані сповнити повеління Боже найточніше, під загрозою страшнішого засудження у випадку протилежному»<sup>30</sup>.

Далі проповідник системно розкладає опонентський аргумент «милосердя понад правосуддя». Перший хід — екзегетичний, коли серед «свідчень Святого Письма, якими прямо й очевидно доводиться безкінечність праведних покарань Божих», він виділяє місце, що не допускають двозначності й не лишають «анітрохи» простору для післясудового пом'якшення<sup>31</sup>. Другий хід — семантичний. Преосвященний Іриней розрізняє між «припиненням дійової сили» зла у сотвореному порядку та «скасуванням самого суду». Навіть коли Христос «знищить усяке начальство, і всяку владу та силу» (1 Кор. 15:24, 28), це означає, що гріх уже ні на кого не матиме впливу, але не те, що перестане діяти правосуддя<sup>32</sup>. Третій хід — пастирсько-етичний: надія «усім буде полегшено» стає, за його словами, «небезпечною для невихованих умів», бо «притуплює страх Божий», знімає відповідальність і «вводить сон недбалства». Тому «сьогоднішній час» належить ужити «для найусерднішого подвигу в розсудженні про вічність кар Божих — щоб розірвати пута гріхів, утвердитися в покаянні й чинити заповідане Христом»<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> Там само. арк. 8.

<sup>28</sup> ІР НБУВ, ф. 312, спр. 208, арк. 7.

<sup>29</sup> Там само. арк. 8.

<sup>30</sup> Там само. арк. 9.

<sup>31</sup> ІР НБУВ, ф. 312, спр. 208, арк. 9

<sup>32</sup> Там само. арк. 10.

<sup>33</sup> Там само.

**Висновки.** Отже, цикл із 189 проповідей єпископа Іринія (Фальковського) є довготривалим пастирсько-навчальним проектом, що вибудовує «повільну» модель церковної комунікації, зорієнтовану не на разовий ефект, а на системне формування богословської свідомості громади. Його жанрове ядро становлять короткі повчальні бесіди, однак композиційно вони тримаються сталої «великої форми»: біблійний текст як індекс теми → логічний «приступ» → екзегетичний розбір із патристичними й біблійними паралелями → доктринальна артикуляція істини → морально-практичний висновок. Уже три «предначинальні» бесіди задають і тематичний центр (Страшний Суд і безконечні відплати), і етичні передумови слухання (прощення, істинний піст), і настановчий імператив («проповідуйте всьому творінню...»), а середній корпус (зокрема бесіди 109–110) демонструє зрілу, аргументовану полеміку з «новітніми оригеністами». Бесіда 147 засвідчує локальну адресованість полеміки — реакцію на думки «ближчих знайомих і співгромадян» — та поєднання логічного спростування із пастирським застереженням. Важливим результатом аналізу рукописів є фіксація редакційної динаміки: від ранніх записів без наскрізної нумерації до пізніх, відшліфованих редакцій 1821–1823 рр. Це свідчить про свідому авторську практику доопрацювання, поглиблення екзегези та чіткішого композиційного ритму. Богословсько-полемічна логіка циклу тримається на семантичних розрізненнях, таких як дієвість зла проти скасування суду, точковій екзегезі «важких місць» (1 Кор. 15; Одкр. 21; Вих. 34; Мф. 25; Мф. 6) та прийомах класичної риторики (антитеза, градація, анафора), що забезпечують одночасно доказовість і педагогічну ясність. У результаті цикл постає як вагомий внесок у історію української православної гомілетики початку XIX ст. з цілком актуальним сьогодні пастирським посланням: милість Божа не скасовує правосуддя, а есхатологічна перспектива є виховною силою для совісті.

Перспективи подальших студій убачаємо в підготовці наукового видання проповідей циклу, у стиліметричному та риторико-метричному аналізі, у картографуванні джерел, у реконструкції календаря виголошення в Михайлівському Золотоверхому монастирі та дослідженні аудиторії.

### Список джерел та літератури:

1. Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського (далі — ІРНБУВ), Ф.312. Києво-Софіївський Собор. Зібрання рукописних книг: XV-XIX ст. Спр. 198. Краткие поучительные беседы к народу, на все воскресные, праздничные и высокотожественные дни года, с кратким объяснением читаемых во оные дни евангелий,

- сочиненные и говоренные в первоклассном Киевском Златоверхо-Михайловском монастыре во время архиерейских священнослужений, настоятелем онога монастыря, Иринеем, викарием митрополии Киевския, епископом Чигиринским. Киев. 1808-1809. 89 арк.
2. IP НБУВ, Ф. 312. Києво-Софіївський Собор. Зібрання рукописних книг: XV-XIX ст. Спр. 201. Краткие поучительные Беседы к народу о бесконечности имеющих быть по смерти праведных Божиих воздаяний каждому по делам с опровержением пагубного в сем догмате заблуждения новейших оригениан, сочиненные и во время священнослужений архиерейских в течении года, в первоклассном Киевском Златоверхо-Михайловском монастыре искусно говоренные, настоятелем онога монастыря, Иринеем викарием Митрополии Киевския, епископом Чигиринским (беседы 1–64). Киев, 1810. 165 арк.
  3. IP НБУВ, Ф. 312. Києво-Софіївський Собор. Зібрання рукописних книг: XV-XIX ст. Спр. 202. Продолжение кратких поучительных Бесед к народу о бесконечности имеющих быть по смерти праведных Божиих воздаяний каждому по делам с опровержением пагубного в сем догмате заблуждения новейших оригениан, сочиненные и во время священнослужений архиерейских в течении года, в первоклассном Киевском Златоверхо-Михайловском монастыре искусно говоренные, настоятелем онога монастыря, Иринеем викарием Митрополии Киевския, епископом Чигиринским (беседы 65–108). Киев, 1810. 109 арк.
  4. IP НБУВ, Ф. 312. Києво-Софіївський Собор. Зібрання рукописних книг: XV-XIX ст. Спр. 205. Продолжение кратких поучительных Бесед к народу о бесконечности имеющих быть по смерти праведных Божиих воздаяний каждому по делам с опровержением пагубного в сем догмате заблуждения новейших оригениан, сочиненные и во время священнослужений архиерейских в течении года, в первоклассном Киевском Златоверхо-Михайловском монастыре искусно говоренные, настоятелем онога монастыря, Иринеем викарием Митрополии Киевския, епископом Чигиринским (беседы 109–145). Киев, 1819. 138 арк.
  5. IP НБУВ, Ф. 312. Києво-Софіївський Собор. Зібрання рукописних книг: XV-XIX ст. Спр. 206. Продолжение кратких поучительных Бесед к народу о бесконечности имеющих быть по смерти праведных Божиих воздаяний каждому по делам с опровержением пагубного в сем догмате заблуждения новейших оригениан, сочиненные и во время священнослужений архиерейских в течении года, в первоклассном Киевском Златоверхо-Михайловском монастыре искусно говоренные, настоятелем онога монастыря, Иринеем викарием Митрополии Киевския, епископом Чигиринским (беседы 146–183). Ярославль, 1812. 134 арк.

6. IP НБУВ, Ф. 312. Києво-Софіївський Собор. Зібрання рукописних книг: XV-XIX ст. Спр. 208. Продолжение кратких поучительных Бесед к народу о бесконечности имеющих быть по смерти праведных Божиих воздаяний каждому по делам с опровержением пагубного в сем догмате заблуждения новейших оригениан, сочиненные и во время священнослужений архиерейских в течении года, в первоклассном Киевском Златоверхо-Михайловском монастыре искусно говоренные, настоятелем оногo монастыря, Иринеем викарием Митрополии Киевския, епископом Чигиринским (беседы 146–148). Киев, 1822-1823. 12 арк.
7. Алесеєнко М. В. Видання праць Г. С. Сковороди у науковій бібліотеці Одеського національного університету імені І. І. Мечникова: люди та книжки. Матеріали 79-звітної наукової конференції професорсько-викладацького складу і наукових працівників. Одеса, 2023. С. 35–48.
8. Булашев Г. Преосвященный Ириней Фальковский, коадьютор киевский. Киевская старина. 1883. № 8. С. 664–718.
9. Димитрій (Рудюк), митр., Клос В., прот. Києво-Михайлівський Золотоверхий монастир. К. : [Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату], 2013. 416 с.
10. Затилюк Я. В. Образ князя Володимира у проповідях Іриней Фальковського [електронний ресурс] / Ярослав Затилюк // «Ad Fontes — До Джерел»: Міжнародна наукова конференція з нагоди 405-ї річниці заснування Києво-Могилянської академії / Національний університет «Києво-Могилянська академія». URL: <https://youtu.be/7u2InqJMvpg>. (Дата перегляду: 28.09.2025).
11. Клос В., свящ. Історія Михайлівського Золотоверхого монастиря. К.: Грані-Т, 2007. 120 с.: іл.
12. Клос В., прот. Світочі благочестя Києво-Михайлівського Золотоверхого монастиря. К., 2021. 478, [2] с.+ VIII с. іл.
13. Минаков А. Ю. Русский консерватизм в первой четверти XIX века: монография. Воронеж, 2011. 560 с.
14. Павловский И. Несколько слов об Иринее Фальковском. Полтавские епархиальные ведомости. 1880. С. 752–755.
15. Петров Н. И. Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. Москва: Унив. тип., 1891–1904. Вып. 3: Библиотека Киево-Софийского собора. 1904. IV, 308, LVIII с.
16. Соловій Р. Феномен Виникаючої церкви у контексті теологічних та еkleзіологічних трансформацій у сучасному західному протестантизмі. Київ: Дух і літера, 2016. 352 с.
17. Стрижев А. Н. Александр Фёдорович Лабзин (1766–1825). Материалы к библиографии. Литературоведческий журнал. 2014. № 35. С. 225–263.

18. Трофимук М. М. Класифікація проповідницьких жанрів у літературній спадщині Іринія Фальковського. Науковий вісник Чернівецького університету: зб. наук. праць. 2013. Вип. 645. Романо-слов'янський дискурс. С. 97–100.
19. Трофимук М. М. Творчість Іринія Фальковського у контексті української літератури кінця XVIII — початку XIX століття : дис. ... кандидата філологічних наук: 10.01.01. Київ, 2019. 235 с.
20. Феопемт Мисаилов. О действовании. Сионский вестник. 1806. Ч. 3. 208–228.
21. Щоголев Н. Преосвященнаго Иринія (Фальковскаго) епископа чигиринскаго... беседы на день обрезания господня и на новыи 1811 год. Труды Киевской духовной академии. 1867. № 1. С.124–136.

### References:

1. IR NBUV Spr. 198. (1808–1809). Kratkie pouchitel'nye besedy k narodu, na vse voskresnye, prazdnichnye i vysokotorzhestvennye dni goda, s kratkim objasneniem chitaemyh vo onye dni evangelij, sochinennye i govorennye v pervoklassnom Kievskom Zlatoverho-Mihajlovskom monastyre vo vremja arhierejskih svjashhennosluzhenij, nastojatelem onogo monastyrja, Irineem, vikariem mitropolii Kievskija, episkopom Chigirinskim. Kiev [in Russian].
2. IR NBUV Spr. 201. (1810). Kratkie pouchitel'nye Besedy k narodu o beskonechnosti imejushhij byt' po smerti pravednyh Bozhiih vzdajanj kazhdomu po delam s oproverzheniem pagubnogo v sem dogmate zabluzhdenija novejsih origenian, sochinennye i vo vremja svjashhennosluzhenij arhierejskih v techenii goda, v pervoklassnom Kievskom Zlatoverho-Mihajlovskom monastyre iskusno govorennye, nastojatelem onago monastyrja, Irineem vikariem Mitropolii Kievskija, episkopom Chigirinskim (besedy 1–64). Kiev [in Russian].
3. IR NBUV Spr. 202. (1810). Prodolzhenie kratkih pouchitel'nyh Besed k narodu o beskonechnosti imejushhij byt' po smerti pravednyh Bozhiih vzdajanj kazhdomu po delam s oproverzheniem pagubnogo v sem dogmate zabluzhdenija novejsih origenian, sochinennye i vo vremja svjashhennosluzhenij arhierejskih v techenii goda, v pervoklassnom Kievskom Zlatoverho-Mihajlovskom monastyre iskusno govorennye, nastojatelem onago monastyrja, Irineem vikariem Mitropolii Kievskija, episkopom Chigirinskim (besedy 65–108). Kiev [in Russian].
4. IR NBUV Spr. 205. (1819). Prodolzhenie kratkih pouchitel'nyh Besed k narodu o beskonechnosti imejushhij byt' po smerti pravednyh Bozhiih vzdajanj kazhdomu po delam s oproverzheniem pagubnogo v sem

- dogmate zabluzhdenija novejsih origenian, sochinennye i vo vremja svjashhennosluzhenij arhierijskih v techenii goda, v pervoklassnom Kievskom Zlatoverho-Mihajlovskom monastyre iskusno govorenyye, nastojatelem onogo monastyrja, Irineem vikariem Mitropolii Kievskija, episkopom Chigirinskim (besedy 109–145). Kiev [in Russian].
5. IR NBUV Spr. 206. (1812). Prodolzhenie kratkih pouchitel'nyh Besed k narodu o beskonechnosti imejushhij byt' po smerti pravednyh Bozhijih vzdajaniy kazhdomu po delam s oproverzheniem pagubnogo v sem dogmate zabluzhdenija novejsih origenian, sochinennye i vo vremja svjashhennosluzhenij arhierijskih v techenii goda, v pervoklassnom Kievskom Zlatoverho-Mihajlovskom monastyre iskusno govorenyye, nastojatelem onogo monastyrja, Irineem vikariem Mitropolii Kievskija, episkopom Chigirinskim (besedy 146–183). Jaroslavl' [in Russian].
  6. IR NBUV Spr. 208. (1822–1823). Prodolzhenie kratkih pouchitel'nyh Besed k narodu o beskonechnosti imejushhij byt' po smerti pravednyh Bozhijih vzdajaniy kazhdomu po delam s oproverzheniem pagubnogo v sem dogmate zabluzhdenija novejsih origenian, sochinennye i vo vremja svjashhennosluzhenij arhierijskih v techenii goda, v pervoklassnom Kievskom Zlatoverho-Mihajlovskom monastyre iskusno govorenyye, nastojatelem onogo monastyrja, Irineem vikariem Mitropolii Kievskija, episkopom Chigirinskim (besedy 146–148). Kiev [in Russian].
  7. Aliesieienko M. V. (2023). Vydannia prats H. S. Skovorody u naukovii bibliotetsi Odeskoho natsionalnoho universytetu imeni I. I. Mechnykova: liudy ta knyzhky. Materialy 79-zvitnoi naukovoï konferentsii profersko-vykladatskoho skladu i naukovykh pratsivnykiv.
  8. Bulashev G. (1883). Preosvjashhennyj Irinej Fal'kovskij, koadjutor kievskij. Kievskaja starina [in Russian].
  9. Dymytrii (Rudiuk), mytr., Klos V., prot. (2013). Kyievo-Mykhailivskij Zolotoverkhyi monastyr. Kyiv [in Ukrainian].
  10. Zatyliuk Ya. V. Obraz kniazia Volodymyra u propovidiakh Iryneia Falkovskoho [elektronnyi resurs] / Yaroslav Zatyliuk // «Ad Fontes — Do Dzherel»: Mizhnarodna naukova konferentsiia z nahody 405-yi richnytsi zasnuvannia Kyievo-Mohylianskoï akademii / Natsionalnyi universytet «Kyievo-Mohylianska akademiia». URL: <https://youtu.be/7u2InqJMvpg>. (Data perehliadu: 28.09.2025).
  11. Klos V., sviashch. (2007). Istoriiia Mykhailivskoho Zolotoverkhoho monastyria. Kyiv [in Ukrainian].
  12. Klos V., prot. (2021). Svitochi blahocestia Kyievo-Mykhailivskoho Zolotoverkhoho monastyria. Kyiv [in Ukrainian].

13. Minakov A. Ju. (2011). Russkij konservatizm v pervoj chetverti XIX veka: monografija. [in Russian].
14. Pavlovskij I. (1880). Neskol'ko slov ob Irinee Fal'kovskom. Poltavskie eparhial'nye vedomosti [in Russian].
15. Petrov N. I. (1904). Opisanie rukopisnyh sobranij, nahodjashhijhsja v gorode Kieve. Moskva, Vyp. 3: Biblioteka Kievo-Sofijskogo sobora [in Russian].
16. Solovii R. (2016). Fenomen Vynykaiuchoi tserkvy u konteksti teolohichnykh ta ekleziolohichnykh transformatsii u suchasnomu zakhidnomu protestantyzmi. Kyiv: Dukh i litera. [in Ukrainian].
17. Strizhev A. N. (2014). Aleksandr Fjodorovich Labzin (1766–1825). Materialy k bibliografii. Literaturovedcheskij zhurnal [in Russian].
18. Trofymuk M. M. (2013). Klasyfikatsiia propovidnytskykh zhanriv u literaturnii spadshchyni Iryneia Falkovskoho. Naukovyi visnyk Chernivetskoho universytetu: zb. nauk. prats. Romano-slovianskyi dyskurs [in Ukrainian].
19. Trofymuk M. M. (2019). Tvorchist Iryneia Falkovskoho u konteksti ukrainskoi literatury kintsia XVIII — pochatku KhIKh stolittia : dys. ... kandydata filolohichnykh nauk: 10.01.01. Kyiv [in Ukrainian].
20. Feopemt Misailov (1806). O dejstvovanii. Sionskij vestnik. [in Russian].
21. Shhогоlev N. (1868). Preosvjashhennago Irineja (Fal'kovskogo) episkopa chigirinskogo... besedy na den' obrezanija gospodnja i na novyj 1811 god. Trudy Kievskoj duhovnoj akademii [in Russian].

Дата надходження: 25.08.2025

## **A Sermon Lasting a Decade: 189 Conversations of Bishop Ireneus (Falkovsky) on Eternal Punishments – Genre, Composition, Polemic**

*Bishop Anthony Firlei*

*postgraduate student at Kyiv Orthodox Theological Academy.*

ORCID: [orcid.org/0000-0002-0418-659X](https://orcid.org/0000-0002-0418-659X) | [firley78@gmail.com](mailto:firley78@gmail.com)

*The article is devoted to the study of a cycle of 189 short didactic discourses of Bishop Irenei (Falkovsky), delivered in the Kyiv-Mikhailivka Golden-Domed Monastery and devoted to the theme of God's endless after-death retributions («on eternal punishments»). Based on the manuscript files of the Institute of Manuscripts of*

the National Library of Ukraine (f. 312: files 198, 201, 202, 205, 206, 208), the genesis of the corpus (from early unnumbered entries to later ordered editions), its internal evolution and compositional model are traced. It is shown that according to the author's self-identification these are «short didactic discourses», however, the actual form stabilizes as a «large» structure with a clear rhetorical algorithm: the biblical text as an index of the topic; a logical «approach», which outlines the boundaries of consideration and addressability; exegetical analysis with patristic and intertextual parallels; doctrinal formulation; parenetic (moral-practical) conclusion. Three introductory conversations set the subject, ethical prerequisites of hearing (forgiveness, true fasting) and motivational imperative (“preach to all creation...”), included in a broad eschatological horizon. In the middle part of the cycle, a transition to *ad hoc* polemics with the “new Origenists” is recorded: the universalist hope for a “general restoration” is systematically refuted, a fundamental distinction is made between the “cessation of the effectiveness of evil” in the created order and the “cancellation of judgment”, the scope of the promises of Revelation is clarified. 2. Representative examples are conversations 109–110, where the author combines a subtle semantic correction of the arguments of his opponents (1 Cor. 15:24, 28; Rev. 21:4; Ex. 34:6–7) with pastoral moral teaching. Particular attention is paid to conversation 147, which testifies to the local addressee of the polemic (“close acquaintances”, “fellow citizens”) and demonstrates how logical analysis turns into a warning against the “sweet delusion” of impunity, which dulls the fear of God and demoralizes the will. The manuscript material allows us to record the consistent deepening of exegesis, the alignment of compositional periods, and the growth of patristic citation in the later editions (1821–1823), as well as the author's editing practice, which transforms the cycle into a long-term pastoral and educational project. The novelty of the study lies in the reconstruction of a holistic theological and rhetorical model of a “decade-long sermon,” the clarification of the number and boundaries of the corpus (189 units with three introductions), the identification of stable methods of argumentation, and the delineation of its place in the history of Ukrainian Orthodox homiletics as a long-term “eschatological catechesis.” The practical significance lies in the fact that the reconstructed compositional discipline, the principle of working with “difficult passages” of Scripture, and the combination of dogmatic clarity with pastoral address can serve as a methodological model for modern preaching practice. The theoretical contribution lies in filling the source database, unifying the description of manuscripts, proposing parameters for a critical edition, and clarifying the confessional context of the polemics at the beginning of the 19th century.

**Key words:** Bishop Irinej (Falkovsky), St. Michael's Golden-Domed Monastery, sermon, homiletics, rhetoric, exegesis, patristics, polemic.

# The Cooperation of History and Philosophy in the Development of Human Civilisation

*Eirini Artemi*

*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).*

ORCID: [orcid.org/0000-0002-8852-9907](https://orcid.org/0000-0002-8852-9907) | [eartemi@theol.uoa.gr](mailto:eartemi@theol.uoa.gr)

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2025-13-176>

*Philosophy is considered the mother of all sciences. Aristotle tells us that «Out of admiration and wonder, people both now and in the past have begun to philosophize.» The word philosophy is etymologically complex and comes from the ancient Greek philosopher (agape) and the word sophia, meaning philosophy is the love of wisdom. The term was introduced by the great pre-Socratic philosopher and mathematician Pythagoras. Philosophy opens new paths for us and is thinking about thinking itself and its possibilities. In general, one could say that philosophical thinking is the intellectual exploration of deep questions about man's relationship to the world and his place in it. Philosophy is not content with analysing the reality of the empirical world, but makes proposals for changing it.*

*On the other hand, history is the systematic study of the past, focusing mainly on human activity up to the present time. It studies the written and all other sources that give information about the past and its subject is the life of peoples and humanity. The study of events includes the recording of them and the causes that led to them, as well as the general laws of historical development. history is not a narrative of events that took place, but an attempt to reconstruct and interpret the past, usually with the aim of interpreting the present and predicting the future, which is why it undergoes constant changes and transformations, producing different historiographical approaches. The scientific historian investigates trends in society in periods and*

sectors, economic conditions, the development of culture, science, philosophy and art. History as a science divides subfields such as history of nations, history of music, history of medicine, history of architecture.

To sum up, alongside the history of philosophy that yields philosophy before it yields history, an important role remains for the history of ideas, as long as it is sufficiently informed by philosophy to achieve a proper grip on the ideas it traces the history of.

**Key words:** history, Philosophy, mother of all sciences, the systematic study of the past, historiographical.

### Εισαγωγή:

Φιλοσοφία είναι η επιστήμη η οποία διερευνά τα θεμελιώδη ερωτήματα γύρω από τον κόσμο, τον άνθρωπο, τη γνώση, το αγαθό και το ωραίο, την ύπαρξη, τη γνώση, την αξία, την αιτία, τη γλώσσα και του νου που ασχολείται γενικότερα με ερωτήματα, προβλήματα ή απορίες που μπορούμε να αποκαλέσουμε οριακά, θεμελιώδη, ή έσχατα. Ξεχωρίζει από άλλους τρόπους αντιμετώπισης των παραπάνω προβλημάτων, από την κριτική και γενικώς συστηματική προσέγγιση των θεμάτων και την οικοδόμησή της πάνω σε λογικές εξηγήσεις.

Κάθε λαός έχει αναπτύξει μία αίσθηση φιλοσοφίας σχετικά με τον κόσμο, τα δικαιώματα των ανθρώπων, τις διαπροσωπικές σχέσεις και το δίκαιο μεταξύ των ανθρώπων. Η φιλοσοφία αυτή δημιουργείται με βάση τις ιστορικές συνθήκες που έχει βιώσει ο εκάστοτε λαός<sup>1</sup>. Σήμερα στα πλαίσια της διαπολιτισμικότητας και της πολυπολιτισμικότητας, γίνεται προσπάθεια δημιουργίας μίας νέας φιλοσοφίας ως συνισταμένη των διαφόρων τοπικών ή εθνικών φιλοσοφιών. Η διαμόρφωση μίας νέας φιλοσοφίας βασίζεται σε τρία βασικά αντικείμενα: α) τις δομές της πραγματικότητας, β) την ικανότητα γνώσης και γ) τους εποικοδομητικούς διάλογους και τις αντιπαραθέσεις σχετικά με τα πρότυπα και τις αξίες.

Η σύγχρονη φιλοσοφία έχει βάση δυτική. Η ανατολική φιλοσοφία όπως η ινδική και η κινεζική αφορά πράγματα του παρελθόντος. Ακόμα και οι Ινδοί ή Κινέζοι που αναπτύσσουν μία φιλοσοφία πάνω σε σύγχρονα θέματα είναι επηρεασμένοι από το δυτικό πολιτισμό και τη σκέψη του<sup>2</sup>. Η φιλοσοφία του Δυτικού Κόσμου για να μπορέσει να ανταποκριθεί στις ανάγκες μίας διαπολιτισμικής κοινωνίας θα πρέπει να αναθεωρήσει κάποιες απόψεις σχετικά με τις φιλοσοφίες ανατολικών λαών και να απαλλάξει τις τελευταίες από χαρακτηρισμούς που δίνουν κάποια παρωχημένη αντίληψη σχετικά με αυτές. Τέτοιοι όροι είναι τα επίθετα, παγανιστικές, εξωτικές ή

<sup>1</sup> Fr. M. Wimmer, *Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?*, Vienna 1987, p. 187.

<sup>2</sup> K. H. Potter, «Are all Indian philosophers Indian Philosophers?», *Journal of the Indian Council of Philosophical Research*, Vol. 11, No. 2, (1985) 17–19.

βάρβαρες. Παράλληλα, θα πρέπει να γίνει αποδεκτή ως βάση για τη δημιουργία μίας νέας διαπολιτισμικής φιλοσοφίας ότι όλες οι φιλοσοφίες έχουν βάση επιστημονική ή τουλάχιστον οφείλουν να έχουν<sup>3</sup>.

Στη μελέτη αυτή θα αναφερθούμε στην πρώτη ενότητα με τίτλο «Η φιλοσοφία και η ιστορία της. Περί ιστορίας της φιλοσοφίας και φιλοσοφία της ιστορίας», υποδιαιρείται σε δύο υποενότητες. Στην πρώτη γίνεται αναφορά στη γέννηση της φιλοσοφίας στον αρχαίο ελληνικό κόσμο και στη δεύτερη υποενότητα στη φιλοσοφία σε λαούς της Ανατολής. Στο κεφάλαιο αυτά θα γίνει μία ιστορική αναδρομή στη γέννηση και στην ανάπτυξη της φιλοσοφίας στην αρχαιότητα τόσο στον ελληνικό χώρο όσο και στον ανατολικό και τις συνέπειες που είχε η εμφάνιση της φιλοσοφίας στη ζωή των ανθρώπων.

Στη δεύτερη ενότητα με τίτλο «Καθολικότητα και σχετικότητα φιλοσοφικών προσεγγίσεων», αναπτύσσεται το θέμα των κοινών φιλοσοφικών επιχειρημάτων και απόψεων των διαφόρων θεμάτων από τους διάφορους πολιτισμούς που δημιουργήθηκαν μέσα στην πορεία του ανθρώπινου γένους.

Στην τρίτη ενότητα με τίτλο «Περιοδολόγηση» — «Εποχές και είδη της Φιλοσοφίας» γίνεται αναφορά στα διάφορα φιλοσοφικά ρεύματα των νεότερων χρόνων και στα είδη της φιλοσοφίας αλλά και το αντικείμενο που αυτά εξετάζουν.

Στην τέταρτη ενότητα με επικεφαλίδα «η έννοια του φιλοσοφικού προβλήματος». Εδώ σημειώνεται πώς συγκροτείται ιστορικά το φιλοσοφικό πρόβλημα, πώς ανακυκλώνεται, πώς διασαφηνίζεται και πώς αυτονομείται. Επιπλέον γίνεται αναφορά στην άποψη που δημιουργείται για το φιλοσοφικό πρόβλημα εναντίον εκάστοτε κοινωνικού και πολιτικού συστήματος.

Τέλος στην εργασία παραθέτονται ο επίλογος — συμπεράσματα και η βιβλιογραφία.

## 1. Η φιλοσοφία και η ιστορία της. Περί ιστορίας της φιλοσοφίας και φιλοσοφία της ιστορίας.

### 1.1. Η γέννηση της φιλοσοφίας στον αρχαίο ελληνικό κόσμο

Οι λέξεις «σοφός» και «φιλοσοφία» απαντώνται ήδη από τον 6ο αιώνα π.Χ. Στους επικούς ποιητές Όμηρο και Ησίοδο εμφανίζονται οι λέξεις «σοφός» και «σοφία» οι οποίες σημαίνουν απλώς ότι κάποιος είναι ικανός στην εξάσκηση ενός επαγγέλματος. Για τον Όμηρο ο καλός τεχνίτης και ο ικανός ναυτικός είναι σοφοί. Στη συνέχεια σοφός θεωρείται και αυτός που ξέρει να κυβερνά και γνωρίζει πολύ καλά τους νόμους<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Fr. M. Wimmer, *Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?*, Vienna 1987, p. 186.

<sup>4</sup> H. Diels- W. Kranz, *Οι προσωκρατικοί. Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, Α', εκδ. Ν. Παπαδήμα, Αθήνα 2005, σ. 15–17.

Ο φιλοσοφικός στοχασμός ως δυναμική αναφορά προς τον κόσμο — ο άνθρωπος «φύσει του ειδέναι ορέγεται» — προσπαθεί ν' ανιχνεύσει την ουσία της φυσικής και κοινωνικοϊστορικής πραγματικότητας, να διατυπώσει σε μια ενιαία θεωρία τους νόμους και τις αρχές που διέπουν το «είναι» και το «γίγνεσθαι» και φυσικά να προσδιορίσει σε κάθε ιστορικό παρόν τη θέση του ανθρώπου μέσα στο φυσικό και κοινωνικό του περιβάλλον.

Οι Κάλφας και Ζωγραφίδης υποστηρίζουν ότι «Η φιλοσοφία στην αρχαία Ελλάδα ξεκίνησε ως θεωρία. Ο φιλόσοφος τοποθετείται απέναντι στον κόσμο, τον παρατηρεί και τον ερμηνεύει. Στο πρώτο στάδιο της ανάπτυξής της η φιλοσοφία δεν ενδιαφέρεται για την εσωτερική φύση του ανθρώπου ούτε για τις μορφές της κοινωνικότητάς του. Ο άνθρωπος, όταν αποτελεί αντικείμενο παρατήρησης, αντιμετωπίζεται ως βιολογικό ον, ως μέρος της φύσης, το οποίο διέπεται από την ίδια νομοτέλεια με τα άλλα φυσικά όντα. Η συμβολή της φιλοσοφίας στην ανθρώπινη γαλήνη και ευτυχία είναι μόνο έμμεση: η βοήθειά της περιορίζεται στην εξοικείωση του ανθρώπου με το φυσικό του περιβάλλον, αφού η φύση είναι λιγότερο απειλητική όταν είναι έλλογη. Για τα πάθη όμως του ανθρώπου, για τις εσωτερικές του αντιφάσεις, για τις σχέσεις του με τους άλλους ανθρώπους, η ποίηση και η θρησκεία εξακολουθούν να έχουν πολύ μεγαλύτερη σημασία από τη φιλοσοφία. Κατά μία έννοια, η ανθρώπινη ψυχή δεν έχει ακόμη ανακαλυφθεί από τους φιλοσόφους»<sup>5</sup>.

Ο ελληνικός φιλοσοφικός στοχασμός γεννήθηκε λοιπόν τον 6ο αι. π.Χ. και αναπτύχθηκε σε δύο περιοχές στην περιφέρεια του Ελληνισμού: τη Μικρά Ασία και το δυτικό τμήμα του ελληνικού κόσμου, τη Νότια Ιταλία και Σικελία. Η πρώτη εμφάνιση της φιλοσοφίας έγινε στην Ιωνία με πρωτοπόρους τους Ίωνες. Αυτοί έβαλαν ως κέντρο μελέτης τους τη φύση, την οποία έπαψαν να τη θεωρούν ανεξιχνίαστη, απειλητική πραγματικότητα. Οι Ίωνες φυσικοί φιλόσοφοι έδωξαν καθετί το υπερβατικό από τη φύση. Παραμέρισαν οτιδήποτε τους δημιουργούσε φόβο και το εξηγούσαν με βάση τα δαιμόνια. Υπέβαλαν τη φύση στην επιστημονική μελέτη και άνοιξαν τον δρόμο στον άνθρωπο να κυριαρχήσει τόσο στη φύση όσο και να κατανοήσει τα φυσικά φαινόμενα<sup>6</sup>.

Έτσι εμφανίστηκαν οι φιλόσοφοι Θαλής, Αναξίμανδρος και ο Αναξίμενης. Καθένας από τους τρεις αυτούς στοχαστές δεχόταν ως αρχή του κόσμου, αρχή των όντων, ένα ορισμένο στοιχείο. Το υγρό στοιχείο, λοιπόν, αποτελεί, κατά το Θαλή, την πρωταρχική πηγή ζωής από την οποία προέρχεται ο κόσμος. Ο Αναξίμανδρος αποκάλυψε την πρωταρχική ουσία *ἄπειρον* (= χωρίς όρια, χωρίς περιορισμούς),

<sup>5</sup> Β. Κάλφας & Γ. Ζωγραφίδης, «Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι», [http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient\\_greek/history/filosofia/page\\_002.html?prev=true](http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/history/filosofia/page_002.html?prev=true) (Ημ. Ανάκτησης 8 Ιουνίου 2017)

<sup>6</sup> Η. Diels- W. Kranz, *Οι προσωκρατικοί. Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, Α', εκδ. Ν. Παπαδήμα, Αθήνα 2005, σ. 15 κ.ε.

αδιαφοροποίητο και απέραντο ως προς την έκτασή του. Τέλος ο Αναξιμένης σημείωσε ότι πρώτη αρχή τον αέρα (ἀήρ), το αραιότερο στοιχείο της ύλης, μια αχανή και άπειρη πνοή που διαπερνάει τα πάντα<sup>7</sup>.

Άλλοι σπουδαίοι φιλόσοφοι από την περιοχή της Ιωνίας υπήρξαν ο Ξενοφάνης και ο Ηράκλειτος. Ο πρώτος εισήγαγε το μονοθεϊσμό. Ο Θεός κατά τον Ξενοφάνη είναι ένας και μέγιστος και το σύμπαν μία πραγματικότητα, ένα ανώλεθρο Ον, που είναι η πρώτη αρχή των άλλων. Πρώτος εισάγει την ιδέα της στάσης και της κίνησης, του Είμαι και του Γίγνεσθαι. Είναι ενιστής, αφού βλέπει ότι το σύμπαν είναι ένα και κυριαρχείται από μια θεότητα. Αρνείται την παντοδυναμία του νου και τη δυνατότητα του ανθρώπου να κατακτήσει την απόλυτη αλήθεια<sup>8</sup>. Ενώ ο Ηράκλειτος ο οποίος ασχολήθηκε με το θεό, τον άνθρωπο και τον κόσμο ως γίγνεσθαι<sup>9</sup>.

Στη συνέχεια, διακρίνονται κατά τη μεταβατική περίοδο του συγκρητισμού των φιλοσοφικών θεωριών ο Εμπεδοκλής, ο Αναξαγόρας και ο Διογένης ο Απολλωνιάτης. Αυτοί υιοθετούν μία «συνθετική-συνδυαστική θεώρηση» σχετικά με τον κόσμο. Η θεώρηση αυτή απορρίπτει, κατ αρχάς, την ύπαρξη ενός μόνο θεμελιώδους στοιχείου ως πρώτου αίτιου και πηγής δημιουργίας. Αντί αυτού, και σε αντίθεση με τους προηγούμενους φιλοσόφους, θέτουν τέσσερα στοιχεία αρχέγονα, ριζώματα, ως αρχήν του κόσμου, δηλαδή το πυρ, το ύδωρ, ο αήρ και η γη<sup>10</sup>.

Τέλος, την εμφάνισή τους κάνουν οι ατομικοί φιλόσοφοι με πρωταγωνιστή το Δημόκριτο. Εκείνος θεωρούσε πολύτιμες τις εντυπώσεις των αισθήσεων ως πρώτη ύλη για την ερμηνεία της φύσης, αρκεί αυτές οι εντυπώσεις να διωλίζονταν από την κριτική ικανότητα του ανθρώπινου νου<sup>11</sup>.

Γενικότερα, όλοι οι παραπάνω φιλόσοφοι που εμφανίστηκαν πριν την περίοδο του Σωκράτη και των σοφιστών ονομάστηκαν προσωκρατικοί. Αυτοί οι φιλόσοφοι άπλωσαν, με την σκέψη τους, τα φτερά του πολιτισμού και της φιλοσοφίας. Όλες οι έννοιες και οι επιστήμες, που μέχρι και σήμερα αναπτύσσονται αλματώδως, είναι πνευματικά τέκνα αυτών των φιλόσοφων. Η έννοια της ύλης, η έννοια του απείρου, η έννοια της δύναμης, του αριθμού, της κίνησης, του Είμαι, του γίγνεσθαι, του Οντος, του Ατόμου, του χωροχρόνου, είναι δημιουργήματα αυτής της φιλοσοφικής σκέψης.

<sup>7</sup> Α. Στέφος, Εμ. Στεργιούλης, Γ. Χαριτίδου, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας*, ΟΕΔΒ, Αθήνα 2004, ebook, <http://ebooks.edu.gr/modules/ebook/show.php/DSGYM-B120/550/3617,15476/>.

<sup>8</sup> G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1988, 2006, (4η έκδ.), σ.171-189.

<sup>9</sup> H. Diels- W. Kranz, *Οι προσωκρατικοί. Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, Α', εκδ. Ν. Παπαδήμα, Αθήνα 2005, σ. 19.

<sup>10</sup> Αυτόθι, σ. 22-24.

<sup>11</sup> Αυτόθι, σ. 26-27.

## 1.2. Η γέννηση της φιλοσοφίας σε Ανατολικούς λαούς

Η Ινδία και η Κίνα θεωρούνται και είναι το κυρίως λίκνο του στοχασμού της Άπω Ανατολής, όπως ακριβώς και η Ελλάδα είναι το λίκνο του ρωμαϊκού, και στη συνέχεια του ευρωπαϊκού πολιτισμού<sup>12</sup>. Όσα φιλοσοφικά ρεύματα δημιουργήθηκαν στις υπόλοιπες ασιατικές χώρες, έχουν τις βάσεις τους είτε στην ινδική, είτε στην κινέζικη φιλοσοφία, εκτός μερικών πολύ λιγότερο σημαντικών εξαιρέσεων<sup>13</sup>.

Ιδρυτής της κινεζικής φιλοσοφίας θεωρείται ο Κουγκ Φου Τσε, ή Κομφούκιος στη λατινική του μεταγλώττιση. Αυτός θεωρείται ως μια από τις σημαντικότερες προσωπικότητες στην ιστορία της Κινέζικης Φιλοσοφίας και ακόμα και σήμερα οι ιδέες και οι συμβουλές του εμπνέουν τη συμπεριφορά και τη φιλοσοφική διαμόρφωση εκατομμυρίων νέων στην Κίνα αλλά και πολλών ειλικρινών ερευνητών της αλήθειας και του «ορθού τρόπου του ζην» σε όλο τον κόσμο<sup>14</sup>.

Η φιλοσοφία του έχει κέντρο τον άνθρωπο και την ηθική που πρέπει να τον διέπει. Η φιλοσοφία του Κομφούκιου, υπήρξε έντονα διαποτισμένη από κοινωνικοπολιτικό ενδιαφέρον και ηθική θεώρηση<sup>15</sup>. Αποτελεί σημαντικό σταθμό για τη διαμόρφωση του ορθού ανθρώπου που επιχειρεί πρόσβαση στον πνευματικό κόσμο του Εσωτερισμού και στη διάσταση της Υπερβατικής Ηθικής, της αδέσμευτης από μεταβλητούς και παροδικούς νόμους, που ο Κομφούκιος μάς προσδιορίζει με την έννοια της Τζεν και κυρίως της Σου<sup>16</sup>.

Στην Ιαπωνία η φιλοσοφία αναπτύχθηκε με βάση τις αρχές του Κομφούκιου, του Βούδα και του Σιντοϊσμού. Μάλιστα με βάση τις αρχές του τελευταίου Σιντοϊσμού, ο θάνατος ήταν εστία μόλυνσης. Ο βασιλιάς είχε θείκη καταγωγή αλλά όχι και απόλυτη εξουσία. Ήταν ο 1ος μεταξύ ίσων απειθάρχητων φύλαρχων<sup>17</sup>.

Γενικότερα τόσο η κινεζική όσο και η ιαπωνική φιλοσοφία επικεντρώνονται στην αναζήτηση του πως να ζήσει κανείς μια καλή ζωή. Εάν τα άτομα ζουν καλά, τότε και η κοινωνία είναι αγαθή, χωρίς προστριβές, ευπρεπής και παραγωγική. Δεν θεωρεί ότι μόνο η γνώση είναι το μονοπάτι για μια καλύτερη ζωή. Η ποιότητα της ζωής πηγάζει από την αντανάκλαση του καθήκοντος και της ηθικής, την ερμηνεία των εμπειριών και την κατανόηση των διαδικασιών<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> W.G. Beasley, E., Pulleyblank, *Historians of China and Japan*, Oxford University Press, New York 1961, p. 15-19.

<sup>13</sup> Αυτόθι.

<sup>14</sup> Αυτόθι, σ. 37 κ.ε.

<sup>15</sup> D. H. Smith, «Η διδασκαλία του Κομφούκιου», μτφρ. Β. Κατσάνης, Σκέψη και τέχνη 7 (1986), 23-33 & 8 (1986), 35-40.

<sup>16</sup> Αυτόθι.

<sup>17</sup> Japanese philosophy: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Online <https://www.rep.routledge.com/article/G100/> (Ημ. Ανάκτησης 21 Μαΐου 2017)

<sup>18</sup> Αυτόθι.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β: «Καθολικότητα και σχετικότητα φιλοσοφικών προσεγγίσεων»

Ο όρος καθολικότητα στη φιλοσοφία έχει υπερβατικό χαρακτήρα και περιγράφει την εσωτερική δραστηριότητα της ανθρώπινης φύσης. Ο Αριστοτέλης αναλύοντας την καθολικότητα, ως αρχή της μαθησιακής διαδικασίας, ταυτίστηκε με τον Πλάτωνα. Ο όρος “καθόλου” ενσωματώνει γενικές αλήθειες για την ανθρώπινη φύση. Κατά τον Πλάτωνα η καθολικότητα ήταν οι θεϊκές Ιδέες τις οποίες ενσωματώνει ο ποιητής στο έργο του. Ο Πλάτωνας περιγράφει τον καλλιτέχνη ως «μιμητή» μιας προ-υπάρχουσας πραγματικότητας. Η καθολικότητα είναι το πλήρωμα της ζωής και της αλήθειας.

Η εξέταση της καθολικότητας των διαφόρων φιλοσοφικών προσεγγίσεων βασίζεται στην εξέτασή τους από τη λογική. Η μελέτη της λογικής έχει ιδιαίτερη αξία για τον μελετητή της τροπικής καθολικότητας της φιλοσοφίας. Ο Russell είχε ισχυριστεί ότι όλα τα γνήσια φιλοσοφικά προβλήματα είναι, σε τελευταία ανάλυση, προβλήματα της λογικής. Και οι Λογικοί Θετικιστές του πρώτου μισού του 20ου αιώνα θεωρούσαν τη λογική ανάλυση της γλώσσας της επιστήμης ως την κύρια νόμιμη ενασχόληση της φιλοσοφίας. Αυτές οι απόψεις ακούγονται ακραίες. Θα μπορούσε κανείς εύλογα να αντιτείνει ότι τα προβλήματα της κανονιστικής ηθικής είναι γνήσιως φιλοσοφικά αλλά μη αναγώγιμα σε προβλήματα της λογικής. Επιπλέον, το ύφος ενός σημαντικού τμήματος της φιλοσοφικής παράδοσης δεν εξαντλείται σε ακολουθίες συναγωγής συμπερασμάτων αλλά επικεντρώνεται στη συλλογή παρατηρήσεων, διευκρινίσεων, κ.λπ. (Το έργο Φιλοσοφικές Έρευνες του ύστερου Wittgenstein αποτελεί υπόδειγμα τέτοιου ύφους.)<sup>19</sup>

Όμως, αν και δεν μπορεί να υποκαταστήσει τη φιλοσοφία εξ ολοκλήρου, η λογική έχει μεγάλη σημασία για τη φιλοσοφία. Και η σημασία αυτή δεν εξαντλείται στη διαπίστωση ότι η λογική είναι ένας φιλοσοφικός κλάδος ανάμεσα στους άλλους. Πράγματι, για πολλούς φιλοσόφους, η μονάδα του φιλοσοφικού λόγου είναι το επιχείρημα<sup>20</sup>. Συνεπώς, τα κριτήρια αξιολόγησης επιχειρημάτων που διατυπώνει η λογική αποτελούν εργαλεία για την κριτική προσέγγιση πολλών φιλοσοφικών κειμένων. Επιπλέον, οι εφαρμογές της λογικής σε ένα πλήθος πεδίων φιλοσοφικής έρευνας — μεταφυσική, φιλοσοφία της γλώσσας, φιλοσοφία του νου, φιλοσοφία των μαθηματικών, φιλοσοφία της επιστήμης, κ.ά. — έχουν αποδειχθεί εξαιρετικά γόνιμες. Εξάλλου, η φιλοσοφία, σε κάθε της βήμα, εμμένει στην αυστηρότητα, τη διαύγεια και τη συνοχή του λόγου — «αρετές» που κατεξοχήν καλλιεργεί η μελέτη της λογικής<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Α. Αραγεώργης, *Βασικές έννοιες της Λογικής*, Αθήνα 2006, σ. 3.

<sup>20</sup> Αυτόθι, σ. 4.

<sup>21</sup> Αυτόθι, σ. 4-5.

Η σχετικότητα τώρα από την άλλη πλευρά των διαφόρων φιλοσοφικών προσεγγίσεων σημειώνεται μέσα από τη χαρακτηριστική φράση του Πρωταγόρα «για όλα τα πράγματα μέτρο είναι ο άνθρωπος»<sup>22</sup>. Μέσα από τη φράση αυτή προβάλλεται η σχετικότητα της γνώσης και αμφισβητείται η ύπαρξη μιας αλήθειας κοινής για όλους τους ανθρώπους. Μέγιστης σημασίας είναι οι όροι «μέτρο» και «κριτήριο» με τους οποίους μετριάζεται ο σχετικισμός τόσο σε φιλοσοφικά ζητήματα όσο και στην καθημερινή ζωή. Ο Πρωταγόρας, λοιπόν, αρχηγέτης της σοφιστικής, με τη διδασκαλία του ότι «μέτρο για όλα τα πράγματα είναι ο άνθρωπος» υπογραμμίζει τον σχετικό χαρακτήρα της γνώσης, δέχεται ότι ο κάθε άνθρωπος είναι το κριτήριο για όλα τα θέματα, τα συγκεκριμένα και τα αφηρημένα, και εισάγει στη φιλοσοφία τον σχετικισμό. Η διδασκαλία αυτή εκφράζει τη θέση ότι κάθε γνώμη λογίζεται εξίσου αληθινή με οποιαδήποτε άλλη<sup>23</sup>. Ο Πρωταγόρας υποστηρίζει ότι επειδή η γνώση και η εμπειρία ποικίλλουν από άνθρωπο σε άνθρωπο, γι' αυτόν τον λόγο υπάρχουν διαφορές στις αντιλήψεις και τις κρίσεις των ανθρώπων για την υλική πραγματικότητα. Η γνώση είναι, συνεπώς, σχετική. Το ίδιο ισχύει για τα ήθη και τις συνήθειες σε διαφορετικούς πολιτισμούς και λαούς. Την ίδια άποψη υιοθετούν και πολλοί μεταγενέστεροι φιλόσοφοι, οι οποίοι κάνουν λόγο για την ποικιλία των γνωμών και συνθημάτων που αφορά όχι μόνο στη γνώση αλλά και την αξιολόγηση των πραγμάτων. Θεωρούσαν ότι για κάθε πράγμα είναι δυνατόν να δοθούν δυο διαφορετικές εξηγήσεις, ανάλογα με το πώς «φαίνεται» σε μένα ή σε σένα<sup>24</sup>.

Κατά συνέπεια, η καθολικότητα και η σχετικότητα της φιλοσοφίας βασίζεται στις διαφορετικές ανάγκες του ανθρώπινου βίου που προσπαθεί να καλύψει η φιλοσοφία σε κάθε εποχή και στις διάφορες αναζητήσεις του ανθρώπινου όντος. Έτσι η φιλοσοφία έχει μία καθολικότητα ως προς την αντιμετώπιση του κόσμου με βάση τον άνθρωπο. Η σχετικότητά της οφείλεται ο ορισμός της φιλοσοφίας και οι παράμετροί της μεταβάλλονται με το χρόνο, ανάλογα πάντα με τις ιστορικές συνθήκες που επηρεάζουν την εξελικτική διαδικασία του ανθρώπινου λόγου, ο οποίος διερχόμενος από το στάδιο του δογματισμού και του σκεπτικισμού φτάνει στην κριτική αυτογνωσία. Προς αυτή την κατεύθυνση η φιλοσοφία εκφράζει κάθε εποχή και δεν ανεξαρτητοποιείται από τα δεδομένα της. Άλλωστε ο άνθρωπος όμως ως νοούν υποκείμενο πάντα επιδιώκει και θέλει να έχει ολοκληρωμένες γνώσεις για την καθολική εικόνα του κόσμου, σύμφωνα με την οποία ρυθμίζει τις πράξεις του. Αυτό δηλώνει ότι ο καθένας έχει τη δική του κοσμοθεωρία, φιλοσοφία.

<sup>22</sup> Πλάτων, Θεαίτητος, 166d

<sup>23</sup> M. Vegetti, *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, εκδ. Τραυλός, Αθήνα 2000, σ. 124.

<sup>24</sup> Αυτόθι, σ. 131. Ν. Μ Σκουτερόπουλος, *Η αρχαία σοφιστική, Τα σωζόμενα αποσπάσματα*, Γνώση, Αθήνα 1991, σ. 123.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ: «Περιοδολόγηση» — «Εποχές και είδη της Φιλοσοφίας»

Ο Bruno Latour σημειώνει ότι «έχουμε μια προδιάθεση να κατανοούμε το χρόνο που περνά σαν να καταργεί πράγματι το παρελθόν πίσω του». Θεωρώντας ότι έχουμε αποκοπεί ριζικά από το παρελθόν, οδηγούμαστε στο «να βιώνουμε το χρόνο σαν μια επανάσταση που πρέπει πάντα να αρχίζει ξανά και ξανά»<sup>25</sup>. Μία από τις βασικότερες συνέπειες αυτού του τρόπου σκέψης για τον χρόνο και την ιστορία αλλά και την ιστορία της φιλοσοφίας είναι ότι συνδέουμε οργανικά τα διάφορα στοιχεία που συνθέτουν τον καθημερινό μας κόσμο, δημιουργώντας μέσα από αυτήν τη συστηματική συνοχή τους μια αυτόνομη, ξεχωριστή οντότητα — όπως, λόγω χάριν, την εποχή, την ιστορική περίοδο — την οποία ακολούθως τοποθετούμε μέσα σ' αυτήν τη συνεχή και διατεταγμένη ροή από το παρελθόν στο μέλλον<sup>26</sup>.

Η φιλοσοφία στην, κατά το μάλλον ή ήττον, γραφειοκρατική και ιεραρχική δομή του πανεπιστημίου διδάσκεται κυρίως ως ιστορία της φιλοσοφίας, μεταδίδεται σχεδόν αποκλειστικά ως συστηματικό σώμα γνώσεων συνήθως μέσω διαλέξεων και σπανιότερα με τη μορφή διαλόγου. Αφορά περισσότερο την περιοδολόγηση ή, στην καλύτερη περίπτωση, την σχολαστική ερμηνεία και τον υπομνηματισμό κειμένων παρά την εκμάθηση ενός φιλοσοφείν<sup>27</sup>. Άλλωστε ενδεικτική είναι η ύπαρξη μιας άτυπης λογοκρισίας, η οποία αποτρέπει έναν καθηγητή φιλοσοφίας ν' αυτοχαρακτηριστεί ως φιλόσοφος ακόμη και όταν η αυτοκατανόησή του το επιτρέπει. Φαίνεται ότι η ιδιότητα «φιλόσοφος» υπερβαίνει το σύνολο των ακαδημαϊκών τίτλων και προσόντων. Σε αντίθεση με την ιδιότητα του επιστήμονα, η ιδιότητα του φιλοσόφου μοιάζει αμφιλεγόμενη. Άλλωστε ουκ ολίγοι φιλόσοφοι έχουν κατηγορηθεί ως τσαρλατάνοι (Hegel, Nietzsche, Heidegger, Derrida)<sup>28</sup>.

Η εξέταση των αιτιών αυτής της κατάστασης υπερβαίνει προφανώς τα όρια και τις προθέσεις του κειμένου, προϋποθέτοντας τη διερεύνηση του αβυσσαλέου ερωτήματος: «Τι είναι η φιλοσοφία;». Ο τρόπος προσέγγισης αυτού του ερωτήματος και τα πορίσματα από την πραγμάτευσή του θα μας επέτρεπαν να σκεφθούμε περί του αν και του πώς διδάσκεται και θεραπεύεται το φιλοσοφείν, ενώ συγχρόνως θα καθιστούσε ευκρινέστερη τη σημασία της φιλοσοφίας σήμερα<sup>29</sup>.

Μέσα στο πλαίσιο της περιοδολόγησης της ιστορίας της φιλοσοφίας θα αναφερθούμε στις εποχές και στα είδη της φιλοσοφίας. Ως εποχές της φιλοσοφίας

<sup>25</sup> Α. Λιάκος, «Θεωρία της Ιστορίας», <http://opencourses.uoa.gr/modules/document/file.php/ARCH9/82.pdf>

<sup>26</sup> Αυτόθι.

<sup>27</sup> Αυτόθι.

<sup>28</sup> Θ. Τάσης, «Η φιλοσοφία ως τρόπος ζωής και η δημοκρατία», <http://antifono.gr/portal/B1/4504-filosofia-os-tropos-zois-kai-dimokratia.html> (Ημ. Ανάκτησης 6 Μαΐου 2017).

<sup>29</sup> Αυτόθι.

εννοούμε σύμφωνα με τον καθηγητή Θ. Πελεγρίνη εννοούνται πέντε μεγάλα χρονικά διαστήματα (εποχές) στα οποία αναπτύχθηκαν διάφορα είδη. Αυτά είναι: α. Η εποχή των κοσμολόγων. Εδώ είναι οι πρώτοι φιλόσοφοι προσπαθούν να ανακαλύψουν την αρχή και τη δομή του κόσμου, και γι' αυτό στρέφονται στο εξωτερικό περιβάλλον. β) η εποχή των ανθρωπολόγων. Οι φιλόσοφοι κατά την κλασική εποχή στρέφουν την προσοχή τους στον άνθρωπο και στα προβλήματά του. Αντιμετωπίζουν τον άνθρωπο ως κοινωνικό ον και εξετάζουν τις σχέσεις του με τους συνανθρώπους τους, κυρίως στο πλαίσιο της πολιτικής συμβίωσης. γ) η εποχή των σωτήρων. Εδώ οι φιλόσοφοι κατά την ελληνιστική εποχή αναζητούν συνταγές για τη σωτηρία του ανθρώπου, ο οποίος αναζητεί το ρόλο του μέσα στην κοινωνία και καθώς δεν διαπιστώνει δυνατότητες πολιτικής συμμετοχής, προσπαθεί να διασώσει τουλάχιστον την ηρεμία της ψυχής του. δ) Η εποχή των μάγων. Κατά το μεσαίωνα ο άνθρωπος εγκαταλείπεται σε μαγικά κόλπα, που θα στηρίξουν το αλχημικό όνειρο για την ανθρώπινη ευτυχία σε τεχνικές που διαφέρουν από το λόγο, τη μέθοδο που γέννησε τη φιλοσοφία. Και ε) η εποχή των ενδοσκοπών. Εδώ γίνεται η αναγέννησης της φιλοσοφίας στους νεότερους χρόνους αποσκοπώντας σε μια μηχανική εξήγηση του κόσμου και δείχνοντας ενδιαφέρον για μια ενδοσκόπηση του ανθρώπου<sup>30</sup>.

Τα είδη ή κλάδοι της φιλοσοφίας χωρίζονται με βάση τα φιλοσοφικά προβλήματα που καλούνται να συζητήσουν. Θα μπορούσε να ειπωθεί ότι υπάρχουν οι εξής κλάδοι: α. Γνωσιολογία: είναι θεωρία της γνώσης σχετικά με τις δυνατότητες, τις πηγές, τα είδη και τις μεθόδους απόκτησής της. β. Μεταφυσική ή οντολογία: ερευνά τη βαθύτερη υφή ή δομή ή σύσταση της πραγματικότητας. Είναι μια γενική θεωρία αυτού που υπάρχει ή σχετικά με το τι υπάρχει. Π.χ. υπάρχει θεός, υπάρχει μεταθανάτια ζωή κ.λπ. γ. Αξιολογία ή πρακτική φιλοσοφία με υποκατηγορίες την ηθική, την πολιτική φιλοσοφία και την αισθητική. Ασχολείται με αρχές και αξίες που κατευθύνουν ή θέλουμε να κατευθύνουν τη ζωή μας. Και τέλος δ. τη Λογική: ασχολείται με τον τρόπο ή τη μέθοδο σκέψης. Λογίζεται συνεπώς ως όργανο της ορθής νόησης· δηλαδή όργανο ή εργαλείο για να σκεφτόμαστε ορθά. Φυσικά θα πρέπει να επισημανθεί ότι θα μπορούσε κάποιος να επισημάνει και άλλους κλάδους ή οι ίδιοι κλάδοι ταξινομούνται και διαφορετικά.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ: Η έννοια του φιλοσοφικού προβλήματος

Τα φιλοσοφικά προβλήματα από πολλούς ανθρώπους θεωρούνται γενικά δυσνόητα, αφηρημένα και απόμακρα από την καθημερινή μας ζωή. Αντίθετα μία προσεκτική μελέτη στα διάφορα φιλοσοφικά προβλήματα θα δείξει πως τα φιλοσοφικά ερωτήματα είναι αυτά που κάθε σκεπτόμενος άνθρωπος θέτει κάποια στιγμή στον εαυτό του, όταν προσπαθεί να κατανοήσει το σκοπό και το νόημα της ζωής του

<sup>30</sup> Θ. Ν. Πελεγρίνης, *Οι πέντε εποχές της φιλοσοφίας*, Αθήνα 2009.

μέσα στον κόσμο, την επικοινωνία του με τους συνανθρώπους του, τις αιτίες και τις συνέπειες της συμπεριφοράς του μέσα στην κοινωνία<sup>31</sup>.

Φυσικά το ότι η φιλοσοφία γενικά αναζητεί την αλήθεια, όπως αυτή έχει αναπτυχθεί ιστορικά, δεν προσφέρει τελικώς την αλήθεια ή έστω επιμέρους αλήθειες. Παρόλα αυτά όμως, είναι δυνατόν να μας παρέχει τη δυνατότητα, αν πραγματικά την θεραπεύσουμε, να επιλύσουμε πολλαπλά προβλήματα (γενικά, αναλυτικά, λογικής οργάνωσης, λογικής σύνθεσης, επικοινωνίας, πειθούς)<sup>32</sup>. Όπως, άλλωστε, διαπιστώνει ο Thomas Nagel, «ο καλύτερος τρόπος να μάθουμε κάτι για τη φιλοσοφία είναι να στοχαστούμε οι ίδιοι πάνω σε ορισμένα προβλήματα»<sup>33</sup>.

Κατά συνέπεια το περιεχόμενο του εκάστοτε φιλοσοφικού προβλήματος αφορά τόσο την εποχή που εκείνο αναπτύσσεται και τη σχέση του τόσο με άλλες επιστήμες ή με τους διάφορους κλάδους της φιλοσοφίας μεταξύ τους.

## ΕΠΙΛΟΓΟΣ — ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η φιλοσοφία γεννήθηκε από την ανάγκη και επιδίωξη του ανθρώπου να μάθει και να εξηγήσει τον κόσμο, να αναζητήσει την αρχή του, ορίζοντας συνάμα και τη θέση του μέσα στον πλησίον του.

Μια εσωτερική ορμή ώθησε τον άνθρωπο να αναζητήσει τη σύσταση του κόσμου, διαμορφώνοντας με τη βοήθεια του νου μια γενική εικόνα, μια κοσμοθεωρία και κοσμοερμηνεία. Δεν είναι δυνατόν να δώσουμε έναν αποκλειστικό ορισμό στη φιλοσοφία, αλλά υπάρχει μια ποικιλία ορισμών που απαντώνται στα εγχειρίδια φιλοσοφίας και στα φιλοσοφικά λεξικά. Για να δώσει κάποιος τον ορισμό της φιλοσοφίας θα πρέπει εξ αρχής να λάβει υπόψη του ορισμένες ιστορικές προϋποθέσεις και συνάμα να εξετάσει τη σχέση της φιλοσοφίας με τις επιμέρους επιστήμες.

Επιπλέον θα μπορούσε να ειπωθεί ότι η άρνηση της φιλοσοφίας στην ουσία γίνεται με φιλοσοφικά επιχειρήματα. Παράλληλα θα μπορούσε να τονισθεί ότι φιλοσοφία είναι η ερευνά κάποιος αν πρέπει να φιλοσοφεί. Τέλος τα φιλοσοφικά προβλήματα επιδέχονται ποικίλες ερμηνείες, ακόμα και αυτό του ορισμού της φιλοσοφίας.

Εν κατακλείδι, θα μπορούσε να συνοψιστεί ότι στη Φιλοσοφία καθρεπτίζεται ή καλύτερα σκιαγραφείται η περιπέτεια του ανθρωπίνου πνεύματος ως πάλη με το άγνωστο. Η μελέτη της ιστορίας της Φιλοσοφίας είναι μελέτη της ίδιας της Φιλοσοφίας, όπως υποστήριζε ο Έγκελς. Ενώ πρόκειται για συνοπτικό σχεδιάγραμμα βασικών γραμμών, χωρίς τη φιλοδοξία να δαμαστεί νοητικά όλη η ιστορία συστημάτων και θεωριών.

<sup>31</sup> Th. Nagel, Θεμελιώδη φιλοσοφικά προβλήματα Σύντομη εισαγωγή στη φιλοσοφία, μτφρ. Μιχαλοπούλου — Χριστίνα Βείκου, εκδ. Σμίλη, Αθήνα 1989, σ. 11-13.

<sup>32</sup> Θ. Βείκος, Εισαγωγή στις φιλοσοφικές σπουδές, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1988, σ. 19-22.

<sup>33</sup> Th. Nagel, Θεμελιώδη φιλοσοφικά προβλήματα Σύντομη εισαγωγή στη φιλοσοφία, μτφρ. Μιχαλοπούλου — Χριστίνα Βείκου, εκδ. Σμίλη, Αθήνα 1989, σ. 14.

## Βιβλιογραφία

1. Αραγεώργης, Α., *Βασικές έννοιες της Λογικής*, Αθήνα 2006.
2. Beasley, W. G., Pulleyblank, E., *Historians of China and Japan*, Oxford University Press, New York 1961.
3. Βεΐκος, Θ., *Εισαγωγή στις φιλοσοφικές σπουδές*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1988
4. Diels, H. — Kranz, W., *Οι προσωκρατικοί. Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, Α΄, εκδ. Ν. Παπαδήμα, Αθήνα 2005.
5. Japanese philosophy: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Online <https://www.rep.routledge.com/article/G100/> (Ημ. Ανάκτησης 21 Μαΐου 2017).
6. Κάλφας, Β. & Ζωγραφίδης, Γ., «Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι», [http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient\\_greek/history/filosofia/page\\_002.html?prev=true](http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/history/filosofia/page_002.html?prev=true) (Ημ. Ανάκτησης 8 Ιουνίου 2017).
7. Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1988, 2006, (4η έκδ.)
8. Λιάκος, Α., «Θεωρία της Ιστορίας», <http://opencourses.uoa.gr/modules/document/file.php/ARCH9/82.pdf>
9. Nagel, Th., *Θεμελιώδη φιλοσοφικά προβλήματα Σύντομη εισαγωγή στη φιλοσοφία*, μτφρ. Μιχαλοπούλου — Χριστίνα Βεΐκου, εκδ. Σμίλη, Αθήνα 1989
10. Πελεγρίνης, Θ. Ν., *Οι πέντε εποχές της φιλοσοφίας*, Αθήνα 2009.
11. Potter, K. H., «Are all Indian philosophers Indian Philosophers?», *Journal of the Indian Council of Philosophical Research*, Vol. 11, No. 2, (1985) 17–19.
12. Σκουτερόπουλος, Ν. Μ., *Η αρχαία σοφιστική, Τα σωζόμενα αποσπάσματα*, Γνώση, Αθήνα 1991.
13. Smith, D. H., «Η διδασκαλία του Κομφούκιου», μτφρ. Β. Κατσάνης, *Σκέψη και τέχνη* 7 (1986), 23-33 & 8 (1986), 35-40.
14. Στέφος, Α., Στεργιούλης, Εμ., Χαριτίδου, Γ., *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας*, ΟΕΔΒ, Αθήνα 2004, ebook, <http://ebooks.edu.gr/modules/ebook/show.php/DSGYM-B120/550/3617,15476/>.
15. Τάσης, Θ., «Η φιλοσοφία ως τρόπος ζωής και η δημοκρατία», <http://antifono.gr/portal/B1/4504-filosofia-os-tropos-zois-kai-dimokratia.html> (Ημ. Ανάκτησης 6 Μαΐου 2017).
16. Wimmer, Fr. M., *Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy?*, Vienna 1987.
17. Vegetti, M., *Ιστορία της Αρχαίας Φιλοσοφίας*, εκδ. Τραυλός, Αθήνα 2000.

Date of receipt: 17.02.2025

# Протестантське іконоборство в епоху Ренесансу: філософсько- теологічне підґрунтя

Вікторія Головей

докторка філософських наук, професорка кафедри культурології  
Волинського національного університету ім. Лесі Українки, професорка  
кафедри Священного Писання та богослів'я Волинської православної  
богословської академії.

ORCID: [orcid.org/0000-0002-8224-5970](https://orcid.org/0000-0002-8224-5970) | [v\\_golovey@ukr.net](mailto:v_golovey@ukr.net)

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2025-13-177>

У статті висвітлюється філософсько-теологічне підґрунтя протестантського іконоборства в епоху Ренесансу на основі аналізу відповідних ідей духовних вождів Реформації. Обґрунтовано, що безпосередньою теоретичною основою протестантського іконоборства стала раціоналістична ревізія Святого Письма та номіналістична філософія, насамперед звернення до тих її положень, які давали підстави заперечувати правомірність художньо-образної репрезентації Божественного в мистецтві. Прагнучі рішуче розірвати з католицизмом, протиставляючи пишності католицького культу пуритансько-аскетичний культ, вимогу дешевої церкви, принцип безпосереднього спілкування з Богом, протестанти вкрай негативно ставилися до ренесансного мистецтва, вишукана чуттєва краса якого була для них неприйнятною. В аналізі іконоборчого дискурсу протестантських теологів основну увагу зосереджено на двох крайніх позиціях: лютеранській і кальвіністській. Позицію М. Лютера означуємо як помірковану, адже він виступав проти насильницького знищення релігійних зображень, визнаючи важливість їх ілюстративної, інформаційної та виховної функцій. Водночас роль цих зображень, в його розумінні, була лише службовою, допоміжною, — як засобу дохідливого унаочнення та пропагування Слова Божого. Вплив номі-

налізму й платонічної традиції критики наслідувальної природи мистецтва найповніше виявляється в аргументації Ж. Кальвіна, який був войовничим противником релігійного мистецтва, радикально заперечував його можливості щодо репрезентації релігійних істин. Усю багатоманітність функцій мистецтва він зводив до двох: нагадування та задоволення, схвалюючи тільки першу. Вивчення впливу протестантської теології епохи Реформації на подальший розвиток європейського мистецтва є перспективним напрямом наукових досліджень.

**Ключові слова:** іконоборство, протестантизм, Реформація, Ренесанс, теологія, філософія, релігійні зображення.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Як відомо, реформаційне іконоборство, що потужно проявилось в культурному просторі Північного Ренесансу, було важливим, доволі складним та суперечливим релігійним феноменом, в якому в своєрідний спосіб знайшла вираження сама суть протестантизму. Поняття «іконоборство» багатозначне. В найширшому розумінні воно означає негативне ставлення до сакрального мистецтва, передусім образотворчого. Така негація проявлялася в досить широкому діапазоні: від теоретичної критики на сторінках теологічних праць і в публічних виступах та легітимно санкціонованого поетапного усунення творів мистецтва з храмів — до їх стихійного брутального знищення. У вужчому значенні це поняття розуміють як практичні дії з усунення, або ж пошкодження чи знищення церковних зображень.

У науковій літературі найбільш дослідженим аспектом цієї проблематики є іконоборчий рух у Візантії. Значно менше уваги приділяється висвітленню потужного іконоборчого руху в Західній Європі в період Реформації, який мав значний вплив на розвиток культури і мистецтва. З огляду на те, що іконоборчі ідеї духовних вождів Реформації активно використовуються сучасними протестантськими теологами, ця проблематика залишається актуальною та вимагає всебічного висвітлення й переосмислення.

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** Переважна кількість наукових досліджень з цієї тематики належить історикам мистецтва. Одним із найбільш ґрунтовних наукових доробків є книга польського історика мистецтв С. Михальського «Protestanci a Sztuka» (перше видання — 1989 рік<sup>1</sup>, переклад англійською — 1993 рік<sup>2</sup>). На основі багатого джерельного матеріалу автор висвітлює особливості протестантського іконоборства як форми

<sup>1</sup> Michalski S. Protestanci a Sztuka. Spór o obrazy w Europie Nowożytnej. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989. 370 c.

<sup>2</sup> Michalski, Sergiusz. The Reformation and the visual arts: the Protestant image question in Western and Eastern Europe. 1st Englished. London; New York : Routledge, 1993. 232 pp.

релігійного й політичного протесту, аналізує погляди на релігійні зображення головних представників протестантської Реформації — М. Лютера, Ж. Кальвіна, У. Цвінглі, А. Карлштадта та Ф. Меланхтона. Науковець стверджує, що питання зображень відіграло велику роль у становленні ідеології й культової практики європейського протестантизму та було тісно пов'язане зі суперечкою щодо Євхаристії.

Низка наукових праць присвячена дослідженню діяльності і теоретичного доробку окремих ідеологів Реформації. Так, особливості ставлення Лютера до релігійних зображень висвітлюють Дж. Кернер<sup>3</sup>, Е. Вернер<sup>4</sup>, А. Лоу і К. Ферт<sup>5</sup>. Зокрема, відомий американський історик мистецтва Дж. Кернер, аналізуючи розвиток специфічної візуальної культури в лютеранстві, вважає лютеранську традицію парадоксальною — водночас іконічною, й іконоборчою<sup>6</sup>. Українські дослідники П. Котляров і В. Корчук аналізують особливості статусу та функцій мистецтва в лютеранській церкві, побіжно висвітлюючи погляди М. Лютера щодо релігійних зображень<sup>7</sup>. Французький історик А. Безансон, простежує інтелектуальну історію іконоборства від античної доби до сучасної, і в цьому контексті приділяє особливу увагу іконоборчим аргументам Ж. Кальвіна<sup>8</sup>.

Оригінальним дослідженням є книга Дж. Нойза «Політика іконоборства: релігія, насильство та культура руйнування образів у християнстві та ісламі», де автор розгортає порівняльний огляд іконоборства в кальвіністській Женеві та ваххабітській Мецці, досліджуючи історію руйнування образів, культуру насильства та її парадоксальні корені в прагненні до оновлення<sup>9</sup>.

Короткий огляд наукових публікацій свідчить, що у вітчизняній науковій літературі цій темі не приділено достатньо уваги, тоді як її висвітлення може

<sup>3</sup> Koerner J. *The Reformation of the Image*. London : Reaktion, 2004. 494 pp.

<sup>4</sup> Werner E. *Martin Luther and Visual Culture*. *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. March 29, 2017. Oxford University Press. URL : <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-296> Date of access 25.06.2025.

<sup>5</sup> Loewe A., Firth K. *Martin Luther and the Arts: Music, Images, and Drama to Promote the Reformation*. *Studies in Medieval and Reformation Traditions*. Leiden: Brill, 2023. 281 pp.

<sup>6</sup> Koerner J. *The Reformation of the Image*. London : Reaktion, 2004. 494 pp.

<sup>7</sup> Котляров П., Корчук В. Слово й образ в лютеранському мистецтві. Вчені записки ТНУ імені В.І. Вернадського. Серія: Історичні науки. Том 32 (71) № 3. 2021. С. 332–338; Котляров П., Корчук В. Візуалізуючи наратив: лютерівська теологія у гравюрах Лукаса Кранаха. Науковий вісник Ужгородського університету : серія: Історія. Ужгород : Говерла, 2021. Вип. 2 (45). С. 79–84.

<sup>8</sup> Besançon A. *The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm*. The University of Chicago Press, 2008. 448 pp.

<sup>9</sup> Noyes James. *The Politics of Iconoclasm: Religion, Violence, and the Culture of Image-Breaking in Christianity and Islam*. By James Noyes. New York: I. B. Tauris, 2013. 235 pp.

сприяти розвінчуванню певних ідеологічних стереотипів, поглибленню між-конфесійного взаєморозуміння, формуванню толерантного ставлення до різноманітних культурних традицій.

**Мета дослідження** — висвітлення філософсько-теологічного підґрунтя протестантського іконоборства на основі аналізу відповідних ідей духовних вождів Реформації в контексті культури Ренесансу.

Поставлена мета передбачає реалізацію таких завдань:

- визначити особливості іконоборчого дискурсу провідних ідеологів Реформації;
- проаналізувати теоретичне підґрунтя протестантського іконоборства;
- дослідити причини трансформації поглядів на релігійне мистецтво в протестантській традиції Північного Ренесансу.

**Виклад основного матеріалу.** Передусім слід відзначити, що вплив філософських і теологічних доктрин на формування позиції протестантизму щодо мистецтва був неоднозначний. Неоплатоністична традиція, яка зберігалася в культурному ареалі Північного Ренесансу в доволі рудиментарній формі, була основою для інтелектуальної підтримки рухів на захист мистецтва. Як приклад, — виступ проти іконоборців відомого ренесансного художника Альбрехта Дюрера. Існує цілком вірогідне припущення науковців щодо сильного ідейного впливу на німецького митця ідей нюрберзького гуманіста Вілібальда Піргаймера, котрий був його другом, і якому він присвятив свій знаменитий трактат «Керівництво до вимірювання»<sup>10</sup>. Як відомо, Піргеймер надихався не тільки творами філософів-неоплатоніків, але й високо цінував богословську спадщину Іоана Дамаскіна, а тому був добре обізнаний із аргументацією візантійського богослова щодо захисту релігійних зображень<sup>11</sup>.

В аргументації противників використання образів у християнській богослужбній практиці, зокрема в У. Цвінґлі і Ж. Кальвіна, доволі помітний вплив платонівських ідей щодо критичної оцінки наслідувальної природи образотворчого мистецтва і заперечення його здатності адекватно виражати релігійні істини. Великий вплив на реформаційних теологів мали також погляди Августина, численні випадки якого проти сакрального образотворчого мистецтва загальновідомі, та деяких ранньохристиянських мислителів, зокрема Лактанція й Тертуліана.

<sup>10</sup> Дюрер А. Руководство к измерению. Посвящение Пиркгеймеру. Дюрер А. Дневники, письма, трактаты. В 2-х томах. Т. 2. М.-Л., 1957. С. 43–44.

<sup>11</sup> Michalski S. Protestanci a Sztuka. Spór o obrazy w Europie Nowożytnej. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989, s. 15–16.

Звичайно, теологи епохи Реформації були обізнані й з аргументами дискусії щодо церковних образів, яка тривала протягом іконоборчого періоду у Візантії. Та під впливом номіналізму суперечка про образи на Заході зазнала своєрідної модифікації. Якщо в теологічних дебатах періоду візантійського іконоборства акцент робився на христологічних суперечностях (зокрема на проблемі поєднання во Христі двох природ — людської й Божественної), то в період Реформації на перший план висувалися фундаментальні євхаристичні суперечності<sup>12</sup>.

Детальніший розгляд іконоборчого дискурсу протестантської теології доцільно розпочати з аналізу поглядів ініціатора реформаторського руху Мартіна Лютера. Слід зазначити, що на початку своєї реформаторської діяльності Лютер не приділяв особливої уваги питанням релігійного мистецтва, допоки ця проблема не загострилася підчас активної фази протестантського іконоборства. Як ворог радикалізму, Лютер прагнув дотримуватися поміркованої позиції, заперечуючи лише дороге та пишне мистецьке оздоблення церков, що випливало з його вимоги дешевої церкви, а також ототожнення зображень із Божественними першообразами. У серії проповідей, проголошених в березні 1522 року після варварського нищення храмових скульптур і живописних зображень у Віттенберзі, Лютер рішуче засудив вандалізм іконоборців і закликав до встановлення порядку. Серед його аргументів проти знищення церковних образів — твердження про те, що є люди, які вважають зображення потрібними і корисними, тому насильницьке знищення церковних образів обмежує їх релігійну свободу, тож «ми не можемо і не повинні засуджувати річ, яка може бути хоч якось корисною для людини»<sup>13</sup>. Негативно оцінюючи іконоборчі рухи, Лютер зазначав, що поспішне насильницьке знищення релігійних образів та інших елементів сакральної обрядовості є «порушенням християнської свободи», «ганьбою», приниженням людей, які в силу традиції звикли шанувати зображення. Передусім, він апелював до діянь апостола Павла, який не закликав знищувати релігійні зображення в язичеських Афінах<sup>14</sup>.

До того ж Лютер вважав, що людей, які ототожнюють образи із самим священним, не так уже й багато. «Бо я гадаю, що немає нікого, або, звичайно, таких дуже мало, хто не розуміє, що он те розп'яття — це не мій Бог, бо мій Бог на небесах, а що це просто знак»<sup>15</sup>. Ці твердження узгоджуються

<sup>12</sup> Michalski S. *Protestanci a Sztuka. Spór o obrazu w Europie Nowożytniej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989. S. 286.

<sup>13</sup> Luther M. *Weimarer Ausgabe*, bd. 10, III. Weimar : H.Böhlaus, 1903, s. 31. URL : <https://maartenluther.com/10%20III%20Predigten%201522.pdf>

<sup>14</sup> Там само, s. 29.

<sup>15</sup> Там само, s. 32.

із номіналістичним ігноруванням особливого статусу релігійних символів, їх онтологічного зв'язку із Божественним першообразом (здаємо дискусії про універсалії, про реальність присутності тіла і крові Христа в євхаристичних символах).

Істотну роль у цьому дискурсі відіграє поняття «знак», за допомогою якого проводилася онтологічна та гносеологічна демаркація між двома видами реальності — чуттєвою (природною) і надчуттєвою (надприродною). Отже, Лютер обґрунтовував важливість знакової ролі мистецтва, наголошуючи на доцільності розрізнення між знаком і дійсністю — розрізнення, яким покладалися межі існуванню символічних уявлень. Художній образ трактували як матеріально-чуттєвий знак священного, тобто лише як *вказування на сасит*, але не *вираження* і не *представлення* священного, як це відбувається у символі. Номіналізм трактує символ як певну абстракцію, умовність, принижуючи його значення. У той час як богослови Східної Церкви переконливо доводили, що символ є повноважним представником тієї реальності, яку репрезентує, він бере участь в силі цієї реальності, що підтверджується повсюдним шанобливим ставленням до релігійних і політичних символів у будь-яку історичну епоху.

Із приводу головного аргументу іконоборців — першої заповіді «Не роби собі різби і всякої подоби з того, що на небі вгорі, і що на землі долі...» (Вихід 20, 4) — він наводив приклади зображення херувимів на ковчегу Заповіту, пізніше він зазначатиме, що «заборона образів у першій заповіді є церемоніальною, тимчасовою забороною, яку було скасовано в Новому Заповіті», і закликатиме: «Почнімо говорити по-євангельськи про ці речі!»<sup>16</sup>.

Позиція Лютера була близька до обґрунтованого католицькими теологами принципу нейтральності у ставленні до релігійних зображень, означеного латинським терміном *адіафора* (від грец. *ἀδιάφορον* — необов'язковий, байдужий, індивідуальний). Відповідно до цього принципу, релігійні зображення — і не заборонені, і не обов'язкові; і не погані, і не добрі. Їх вшанування — справа вільного вибору віруючої людини, цей вибір реалізується на власний розсуд.

У 1524 році, коли образоборча діяльність найбільш радикальних ватажків Реформації Мюнцера і Карлштадта досягла кульмінації, Лютер писав: «Христос і його апостоли не руйнували храмів, не знищували образів, але здобували серця словом Божим»<sup>17</sup> [т. 15, с. 219]. У кінці 1524 р. —

<sup>16</sup> Luther M. Weimarer Ausgabe, bd. 18. Weimar : H.Böhlhaus, 1908, s. 79. URL : [https://maartenluther.com/18\\_werkekritische18luthuoft\\_18.pdf](https://maartenluther.com/18_werkekritische18luthuoft_18.pdf)

<sup>17</sup> Luther M. Weimarer Ausgabe, bd. 15. Weimar : H.Böhlhaus, 1899, s. 219. URL : <https://maartenluther.com/Wa15.pdf>

на початку 1525 р. у спеціальному трактаті «Про небесних пророків, про зображення і таїнства» Лютер критикує Карлштадта, однозначно стверджуючи свою позицію противника знищення релігійних зображень. Важливою темою трактату є проблема завдань і функцій релігійного мистецтва. Лютер обґрунтовує необхідність збереження образів святих і розп'яття як «зовнішніх знаків» відповідно до встановленого Богом порядку, щоби «зовнішнє обов'язково передувало внутрішньому, а зати́м, внутрішнє через зовнішнє отримувало б своє становлення», адже неможливо «долучитися до внутрішнього без зовнішнього»<sup>18</sup>. Тобто візуальні образи як «зовнішні знаки» мають репрезентувати і розкривати внутрішній, духовний, зміст віри. Лютер, насамперед, санкціонував такі функції релігійного мистецтва — «інформаційна, дидактична, комеморативна (нагадування), які свого часу визнавалися й візантійськими теологами, однак, на відміну від богословів Східної церкви, він не визнає сакральних функцій зображень»<sup>19</sup>, продовжуючи номіналістичну традицію західноєвропейського богослов'я.

У заключній частині трактату Лютер окреслив свою іконографічну програму. Це була програма ілюстрованої Біблії, у якій основну роль доволі сміливо відводили монументальному живопису: «міг би намовити багатих, аби наказали зобразити усю Біблію прямо на стінах будинків, щоби бачили те очі всіх і кожного; була б то християнська справа»<sup>20</sup>. Нечувано смілива, як на ті часи, пропозиція. Можливо, якби ця грандіозна естетична програма була реалізована, розвиток монументального образотворчого мистецтва в німецьких землях не зазнав би довготривалого занепаду. Водночас теологічні настанови Лютера були успішно реалізовані в ілюстраціях Лукаса Кранаха до першого німецькомовного видання Нового Заповіту<sup>21</sup>.

Очевидно, що Лютер захищав релігійне мистецтво зовсім не тому, що визнавав його самостійне значення й художню цінність. Роль мистецтва, в його розумінні, була лише службовою, допоміжною — як засіб дохідливої ілюстрації та пропагування Слова Божого. Не варто забувати, що іконоборчі напади на мистецтво, як правило, були пов'язані з цілим комплексом ворожих лютеранству поглядів представників більш радикальних течій про-

<sup>18</sup> Luther M. Weimarer Ausgabe, bd. 18. Weimar : H.Böhlaus, 1908, s. 62–125. URL : [https://maartenluther.com/18\\_werkekritischege18luthuoft\\_18.pdf](https://maartenluther.com/18_werkekritischege18luthuoft_18.pdf)

<sup>19</sup> Головей В. Репрезентація сакрального в мистецтві: філософсько-естетичний аналіз : автореф. дис. ... д-ра філософ. наук : 09.00.08. Східноукр. нац. ун-т ім. В. Даля, 2013. С. 22.

<sup>20</sup> Luther M. Weimarer Ausgabe, bd. 18. Weimar : H.Böhlaus, 1908, s. 83. URL : [https://maartenluther.com/18\\_werkekritischege18luthuoft\\_18.pdf](https://maartenluther.com/18_werkekritischege18luthuoft_18.pdf)

<sup>21</sup> Котлярів П., Корчук В. Візуалізуючи наратив: лютерівська теологія у гравюрах Лукаса Кранаха. Науковий вісник Ужгородського університету : серія: Історія. Ужгород : Говерла, 2021. Вип. 2 (45). С. 81.

тестантизму. Отже, захист мистецтва був водночас і обороною лютеранської ортодоксії.

Що ж стосується табору радикальних противників сакрального мистецтва, то найбільш змістовне й розгорнуте теоретичне обґрунтування заперечення сакральної функції зображень знаходимо у Жана Кальвіна. Цій проблемі він присвячує спеціальний розділ своїх фундаментальних «Наставлянь у християнській вірі» (розділ 11, книга I). Констатує поширений звичай представляти Бога у видимих образах, Кальвін характеризує його як недопустимий і шкідливий. Засуджуючи всі сакральні образи, він, однак, вважає, що греки виявляли більше мудрості і покори, зображуючи своїх богів у вигляді людей, ніж ті народи, які поклонялися зображенням тварин, небесних світил, сил природи. Водночас, посилаючись на пророка Ісаю, Кальвін стверджує, що Божественна велич применшується або навіть спотворюється кожен раз, «коли безтілесного Бога уподібнюють тілесній матерії; коли невидимому надають видимий образ»<sup>22</sup>.

Звертаючись до авторитету Святого Письма, передусім Старого Завіту, а також тих донікейських отців церкви, які вороже ставилися до сакрального мистецтва (Лактанцій, Євсевій, Августин), він вкотре повторює головний аргумент іконоборців: глибина Божественних таємниць не може бути виражена в будь-якому видимому образі, а тому всі спроби людей пізнати Бога за допомогою зображень — марні, більше того — нечестиві. «Образ, як стверджує Лактанцій, похідний від ілюзії, — читаємо у «Наставляннях», — а те, що є предметом ілюзії, омани, є власне чимось фальшивим і не може ніколи стати означенням правдивого, оскільки відтворює лише зовнішній вигляд через наслідування. Оскільки будь-яке наслідування не є самою річчю, а тільки грою, забавою, то в образах немає нічого релігійного. Так виробимо собі краще більш високе і духовне поняття про Христа, ніж коли передаємо його за допомогою фарб і образів, які віддаляють нас від правди»<sup>23</sup>. Вважаємо, що цей фрагмент є свідченням збереження впливу платонічної традиції критики наслідувальної природи мистецтва й заперечення його можливостей щодо репрезентації релігійних істин.

Отже, на думку протестантського теолога, візуальне зображення трансцендентного невидимого Бога применшує і принижує Божественне. До цього аргументу часто вдавалися і візантійські іконоборці. Вони, як і Кальвін, не робили розрізнення між невидимим Богом Старого Завіту і втіленим Богом, Боголюдиною, — Ісусом Христом. Такі аргументи були пере-

<sup>22</sup> Кальвін І. Інституція або Навчання християнської релігії / скорочений пер. з нідерланд. Ю. Шульги. Атланта — Торонто, 1986. С. 13–14.

<sup>23</sup> Кальвін Жан. Наставлення в християнській вірі. В 3 томах. Т. I. М.: Изд-во Рос. гуманитарного ун-та, 1997. С. 98.

конливо спростовані свого часу Іоаном Дамаскіном і Теодором Студитом, котрі трактували зображення як вираження любові й пошани до зображуваного. Зображення Христа відіграло для візантійських іконошанувальників роль документального свідчення реального існування Божественного першообразу, доказу істинності Боговтілення<sup>24</sup>. Не випадково християнська традиція ієратичних зображень Христа започатковується від «нерукотворного образу» Спасителя, згідно з переказом, зробленого самим Ісусом внаслідок прикладання убруса до свого обличчя.

Кальвін намагався проаналізувати походження культу зображень, пов'язуючи його з поховальним культом і звичаєм присвячувати зображення померлим. Аналізуючи його гносеологічні корені, він дуже низько оцінює здатність людського розуму, принижуючи людську природу загалом: «людський розум, сповнений погорди і нерозсудливості, наслідком є уявляти собі Бога за власною мірою; оскільки ж він тупий і перебуває у твариноподібному невігластві, то суєтно вимислює замість Бога усяких примар. На додаток до всього, він ще має зухвалий намір виражати безумні фантазії про Бога в зовнішніх формах... Приклад ізраїльського народу свідчить, що джерело ідолопоклонства саме в тому, що люди не вірять у близькість Бога, якщо не представляють його собі в тілесному вигляді... Повсякденний досвід показує, що саме такою є людська природа. Вона не може заспокоїтися, доки не знайде відповідної до її нерозумності маски або примарного образу, щоб втішатися ним... І не було від створення світу такого часу, коли люди, підкоряючись цій безумній пристрасті, не робили зображень і знаків у певності, що в них являє ім Себе сам Бог»<sup>25</sup>. В якості одного з аргументів Кальвін стверджує: «Церква в перших 5-ти віках свого розвитку не знала ніяких образів»<sup>26</sup>. Це хибне твердження, оскільки збереглися численні ранньохристиянські фрескові зображення в римських катакомбах (найдавніші з них датуються другою половиною II століття), в християнському храмі в Дура Європос (III століття), мозаїки IV й V століть в храмах Равенни, Риму та ін.

Водночас Ж. Кальвін, як і більшість ідеологів Реформації, підкреслює, що він не ставиться нетерпимо до образотворчого мистецтва як такого, поділяючи давню традицію вважати мистецтво божим даром і засобом прославлення Бога: «оскільки мистецтво живопису і скульптури — це дар Божий, я

<sup>24</sup> Головей В. Синтез богословського вчення про ікону у творах преподобного Іоана Дамаскіна. Волинський Благовісник. Луцьк : Видавництво ЕІКОН, 2020. №8. С. 49–62.

<sup>25</sup> Кальвін Жан. Наставлення в християнській вері. В 3 томах. Т.1. М. : Изд-во Рос. гуманітарного ун-та, 1997, с. 101.

<sup>26</sup> Кальвін І. Інституція або Навчання християнської релігії / скороч. пер. з нідерланд. Ю. Шувльги. Атланта — Торонто, 1986. С. 15.

вимагаю його обережного і легітимного застосування, аби те, що Бог дарував людям для його прославлення і для їхнього блага, через безладне використання не піддавалося спотворенню й опоганенню... Нехай люди зображують пензлем і висікають із каменю лише ті речі, які видимі для ока. Але недосягну для людського зору велич Бога недопустимо спотворювати вигаданими образами»<sup>27</sup>. Протестантський теолог вкотре наголошує на граничній трансцендентності Божественного, його недосяжності для людини, ігноруючи акт Боговтілення, в якому було подолано розрив Божественного і людського.

Із притаманною йому жорсткістю та безапеляційністю Кальвін визначав, що дозволено, а що не дозволено зображувати митцям. Усю багатоманітність функцій мистецтва він зводить до двох: нагадування та задоволення, схвалюючи тільки першу: «Дозволено ж зображувати гідні пам'яті події, людей, тварин, міста, країни. Увічніні в образах події служитимуть глядачеві попередженням або нагадуванням. Що ж стосується всього іншого, то єдине призначення цих зображень я бачу в тому, щоб приносити задоволення. Насправді, майже всі образи, яким поклоняються папісти, належать до цього останнього роду. Тому зрозуміло, що вони були створені не при здоровому глузді, а під впливом недолугих і безумних бажань»<sup>28</sup>. Кальвіністська недооцінка релігійних зображень мала подальші наслідки в негативному ставленні до образотворчого мистецтва загалом як до специфічної візуальної ілюзії, яка не має права претендувати на вираження істини. Платонічне коріння цієї теорії є для нас очевидним.

Як бачимо, заперечення релігійної образотворчості, переорієнтація естетичних смаків обумовлені особливостями філософсько-теологічного підґрунтя протестантської ідеології. Рішуча боротьба з «надмірностями» католицького світу, до яких відносили і чуттєво-реалістичне мистецтво італійського Ренесансу, призвело до усунення зримого зв'язку з Божественним. Пропагуючи граничний аскетизм, Реформація відкинула світлу, яскраву, святкову та піднесену сторону християнської обрядовості: культ Марії, вшанування святих, мощів, ікон, святі дари, а також таїнства свячення і покаєнної сповіді.

**Висновки.** Безпосередньою теоретичною основою протестантського іконоборства стала раціоналістична ревізія Святого Письма та номіналістична філософія, насамперед звернення до тих її положень, які давали підстави заперечувати правомірність художньо-образної репрезентації

<sup>27</sup> Там само, с.15.

<sup>28</sup> Кальвін Жан. Наставлення в християнській вері. В 3 томах. Т.1. М. : Изд-во Рос. гуманітарного ун-та, 1997. С. 104–105.

священного в мистецтві. Прагнучі рішуче розірвати з католицизмом, протиставляючи пишності католицького культу, як зовнішнього, а отже поверхового, пуритансько-аскетичний культ, вимогу дешевої церкви, принцип безпосереднього спілкування з Богом, протестанти вкрай негативно ставилися до релігійного ренесансного мистецтва, вишукана чуттєва краса якого була для них неприйнятною.

В іконоборчому дискурсі протестантських теологів можна виділити дві крайніх позиції: лютеранську й кальвіністську. Позиція М. Лютера була більш поміркованою, адже він виступав проти насильницького знищення релігійних зображень, визнаючи важливість їх ілюстративної, інформаційної та виховної функцій. Водночас роль цих зображень, в його розумінні, була лише службовою, допоміжною, — як засобу дохідливого унаочнення та пропагування Слова Божого. Вплив номіналізму й платонічної традиції критики наслідувальної природи мистецтва найповніше виявляється в аргументації Ж. Кальвіна, який були войовничим противником релігійного мистецтва, радикально заперечував його можливості щодо репрезентації релігійних істин. Усю багатоманітність функцій мистецтва він зводив до двох: нагадування та задоволення, схвалюючи тільки першу.

Тривала дискусія про образи, що розгорнулася на теренах Центральної та Північної Європи в епоху Ренесансу, мала глобальні наслідки для розвитку художньої культури. Саме в цих суперечках були закладені теоретичні засади новоєвропейського розуміння мистецтва передусім як світського, що радикально прискорило процес його десаκραлізації. Вивчення впливу протестантської теології доби Реформації на подальший розвиток європейського мистецтва є перспективним напрямом наукових досліджень.

### Список джерел та літератури:

1. Головей В. Репрезентація сакрального в мистецтві : філософсько-естетичний аналіз : автореф. дис. ... д-ра філософ. наук : 09.00.08. Східноукр. нац. ун-т ім. В. Даля, 2013. 35 с.
2. Головей В. Синтез богословського вчення про ікону у творах преподобного Іоана Дамаскіна. Волинський Благовісник. Луцьк : Видавництво ΕΙΚΩΝ, 2020. № 8. С. 49–62. DOI: <http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2020-8-72>
3. Дюрер А. Руководство к измерению. Посвящение Пиркгеймеру. Дюрер А. Дневники, письма, трактаты. В 2-х томах. Т. 2. М.-Л., 1957. С. 43–44. URL : [https://imwerden.de/pdf/duerer\\_dnevniki\\_pisma\\_traktaty\\_tom2\\_1957\\_text.pdf](https://imwerden.de/pdf/duerer_dnevniki_pisma_traktaty_tom2_1957_text.pdf)

4. Кальвін І. Інституція або Навчання християнської релігії /скорочений пер. з нідерланд. Ю. Шульги. Атланта — Торонто, 1986. 239 с. URL : <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/9378/file.pdf>
5. Кальвін Жан. Наставлення в християнської вере. В 3 томах. Т.1. М. : Изда-во Рос. гуманитарного ун-та, 1997. 581 с.
6. Котляров П., Корчук В. Візуалізуючи нарратив: лютерівська теологія у гравюрах Лукаса Кранаха. Науковий вісник Ужгородського університету : серія: Історія. Ужгород : Говерла, 2021. Вип. 2 (45). С. 79–84. DOI: 10.24144/2523-4498.2(45).2021.247097
7. Котляров П., Корчук В. Слово й образ в лютеранському мистецтві. Вчені записки ТНУ імені В.І. Вернадського. Серія: Історичні науки. Том 32 (71) № 3. 2021. С. 332–338. DOI: <https://doi.org/10.32838/2663-5984/2021/3.48>
8. Besançon A. The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm. The University of Chicago Press, 2008. 448 pp.
9. Koerner J. The Reformation of the Image. London : Reaktion, 2004. 494 pp.
10. Loewe A., Firth K. Martin Luther and the Arts: Music, Images, and Drama to Promote the Reformation. Studies in Medieval and Reformation Traditions. Leiden: Brill, 2023. 281 pp. DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004527430\\_006](https://doi.org/10.1163/9789004527430_006)
11. Luther Martin. Weimarer Ausgabe. Weimar H. Böhlau, 1883–1929. URL : <https://maartenluther.com/weimarausgabe.html>
12. Michalski S. Protestanci a Sztuka. Spór o obrazu w Europie Nowożytniej. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1989. 370 c.
13. Michalski S. The Reformation and the visual arts: the Protestant image question in Western and Eastern Europe. 1st Englished. London; New York: Routledge, 1993. 232 pp.
14. Noyes J. The Politics of Iconoclasm: Religion, Violence, and the Culture of Image-Breaking in Christianity and Islam. New York: I. B. Tauris, 2013. 235 pp.
15. Werner E. Martin Luther and Visual Culture. *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. Oxford University Press, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.296>

### References:

1. Holovei V. (2013). Rezentatsiia sakralnoho v mystetstvi : filosofsko-estetichnyi analiz [Representation of sacred in art: philosophical and aesthetic analysis]: avtoref. dys. ... d-ra filosof. nauk. Skhidnoukr. nats. un-t im. V. Dalia [in Ukrainian].

2. Holovei V. (2020). Syntez bohoslovskoho vchennia pro ikonu u tvorakh prepodobnoho Ioana Damaskyna [The Synthesis of the Theological Doctrine of the Icon in the Works of St. John of Damascus]. *Volynskiy Blahovisnyk*, 8, 49–62 DOI: <http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2020-8-72> [in Ukrainian].
3. Diurer A. (1957). Rukovodstvo k izmereniu. Posviashchenie Pirkheimeru. *Dnevniky, pisma, traktaty*. [Dürer, A., A Guide to Measurement. Dedicated to Pirckheimer. Diaries, letters, treatises.] V 2-kh tomakh. T. 2. [https://imwerden.de/pdf/duerer\\_dnevniky\\_pisma\\_traktaty\\_tom2\\_1957\\_text.pdf](https://imwerden.de/pdf/duerer_dnevniky_pisma_traktaty_tom2_1957_text.pdf) [in Russian].
4. Kalvin I. (1986). Instytutsiia abo Navchannia khrystyianskoi religii [Calvin J. Institutes of the Christian Faith]. /skorochenyi per. z niderland. Yu. Shulhy. Atlanta — Toronto. URL : <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/9378/file.pdf> [in Ukrainian].
5. Kalvyn Zhan (1997). Nastavleniya v khrystyianskoi vere [Calvin Jean. Institutes of the Christian Faith]. V 3 tomakh. T.1. [in Russian].
6. Kotliarov P., Korchuk V. (2021). Vizualizuiuchy naratyv: liuterivska teolohiia u hraviurakh Lukasa Kranakha [Visualizing the narrative: Lutheran theology in the engravings of Lucas Cranach]. *Naukovyi visnyk Uzhhorodskoho universytetu : seriia: Istoriia* 2 (45), 79–84. DOI : 10.24144/2523-4498.2(45).2021.247097 [in Ukrainian].
7. Kotliarov P., Korchuk V. (2021). Slovo y obraz v liuteranskomu mystetstvi [Word and image in Lutheran art]. *Vcheni zapysky TNU imeni V.I. Vernadskoho. Serii: Istorychni nauky. Tom 32 (71) № 3*, 332–338. DOI : <https://doi.org/10.32838/2663-5984/2021/3.48> [in Ukrainian].
8. Besançon A. (2008). *The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm*. The University of Chicago Press [in English].
9. Koerner J. (2004). *The Reformation of the Image*. London : Reaktion [in English].
10. Loewe A., Firth K. (2023). *Martin Luther and the Arts: Music, Images, and Drama to Promote the Reformation*. Studies in Medieval and Reformation Traditions. Leiden: Brill. DOI : [https://doi.org/10.1163/9789004527430\\_006](https://doi.org/10.1163/9789004527430_006) [in English].
11. Luther Martin. (1883–1929). *Weimarer Ausgabe*. Weimar H. Böhlau. URL : <https://maartenluther.com/weimarausgabe.html> [in German].
12. Michalski S. (1989). *Protestanci a Sztuka. Spór o obrazy w Europie Nowożytnej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [in Polish].
13. Michalski S. (1993). *The Reformation and the visual arts: the Protestant image question in Western and Eastern Europe*. 1st Englished. London; New York: Routledge [in English].

14. Noyes J. (2013). *The Politics of Iconoclasm: Religion, Violence, and the Culture of Image-Breaking in Christianity and Islam*. New York: I. B. Tauris [in English].
15. Werner E. (2017). *Martin Luther and Visual Culture*. *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.296> [in English].

Дата надходження: 25.08.2025

## **Protestant Iconoclasm in the Renaissance Era: Philosophical and Theological Foundations**

*Viktoria Golovei*

*Doctor of Philosophy, Professor of the 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.*

ORCID: [orcid.org/0000-0002-8224-5970](https://orcid.org/0000-0002-8224-5970) | [v\\_golovey@ukr.net](mailto:v_golovey@ukr.net)

Волинський Благовісник / Volynskiy Blahovisnyk №13 (2025)  
ISSN (Print) 2519-4348 / ISSN (Online) 2707-9627

*The article explores the philosophical and theological foundations of Protestant iconoclasm during the Renaissance, based on an analysis of the ideas of the spiritual leaders of the Reformation. It is argued that the immediate theoretical basis of Protestant iconoclasm lay in the rationalist revision of the Holy Scripture and in nominalist philosophy, particularly in those of its principles that provided grounds for denying the legitimacy of artistic representation of the Divine in art. Seeking a decisive break with Catholicism, opposing the splendor of Catholic worship with a Puritan-ascetic cult, the demand for a “cheap” church, and the principle of direct communion with God, Protestants adopted an extremely negative attitude toward Renaissance art, whose refined sensual beauty was unacceptable to them. In analyzing the iconoclastic discourse of Protestant theologians, special attention is given to two extreme positions: the Lutheran and the Calvinist. Martin Luther’s stance is defined as moderate, since he opposed the violent destruction of religious images, recognizing their illustrative, informative, and educational functions. At the same time, in his understanding, the role of these images was only auxiliary and instrumental — as a means of clear visualization and propagation of the Word of God. The influence of nominalism and the Platonic tradition of criticizing the*

*mimetic nature of art is most fully manifested in the arguments of John Calvin, a militant opponent of religious art, who radically denied its capacity to represent religious truths. He reduced the entire diversity of artistic functions to two — remembrance and pleasure, approving only the former. The study of the influence of Protestant theology of the Reformation era on the further development of European art remains a promising direction for scholarly research.*

**Keywords:** *iconoclasm, Protestantism, Reformation, Renaissance, theology, philosophy, religious imagery.*



# Серевин Боецій про коректні визначення атрибутів Бога у теології

Віктор Петрушенко

доктор філософських наук, професор,

професор за запрошенням Львівської православної богословської академії.

ORCID: [orcid.org/0000-0002-0848-9440](https://orcid.org/0000-0002-0848-9440) | [vipetfil@gmail.com](mailto:vipetfil@gmail.com)

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2025-13-178>

У статті розглядаються важливі аспекти богопізнання, представлені в дослідженнях С. Боеція. На основі аналізу його теологічних трактатів та праці «Розрада від Філософії» наголошується на кількох суттєвих особливостях висвітлення питання про те, як коректно можуть подаватись атрибути Бога. Зазначається, що С. Боецій визнає право на істину в таких випадках лише за Церквою, але при тому для роз'яснення складних питань він звертається до засобів філософського мислення, зокрема, таких, як використання категорій Арістотеля, певних логічних процедур та правил раціональної аргументації. Особлива увага мислителя приділена таким атрибутам Бога, як Простота та Єдність, а спеціальному аналізу піддана проблема співвідношення божественного визначення світу та божественного всевідання. У підсумку С. Боецій фактично показує всі основні складові відомого онтологічного доведення існування Бога, хоча й не зводить їх у чітке формулювання, вироблене Ансельмом Кентерберійським. Ці напрацювання С. Боеція, на думку автора статті, не втратили своєї актуальності і в наш час.

**Ключові слова:** атрибути Бога, категорії, божественне визначення, божественне всевідання.

**Постановка наукової проблеми.** Тема, позначена в титулі даної історико-філософської розвідки, належить до сфери богопізнання — до тієї сфери, що є чи не найпершою та найвагомішою для більшості релігій з їх догматиками і теологіями, але також є доволі болючою та дискусійною темою для багатьох

людей, незалежно від того, вважають вони себе людьми віри (релігійними), чи атеїстами. Людському розуму відомі теми й предмети інтелектуальних пошуків, що кидають виклик самим людським здатностям пізнання, але навіть на тлі таких тем і предметів питання богопізнання ставлять нас в особливу ситуацію: ми намагаємося мислити про те, що виходить за межі раціонального осмислення. Чи можливе за таких умов саме явище богопізнання, чи воно є невинуватим та навіть фіктивним? — На цю тему можна розмірковувати, проте саме це явище є фактом людської інтелектуальної історії: на різних етапах історії, у різних соціально-культурних регіонах та в різних галузях людського інтелектуального пошуку воно реально відбулося, хоча це не значить, що сформульовані вище сумніви й питання втратили свою проблемність і дискусійність.

У християнській думці до теми богопізнання її видатні представники зверталися від самого зародження та утвердження цієї нової релігії — християнства: ставилися питання про докази існування Бога, про Його атрибути<sup>1</sup>, про творення світу, про наперед визначення долі всього, що існує, про божественне всевідання, про те, як проявляється у світі присутність Бога (про теофанії)<sup>2</sup>, про те, як співвідносяться між собою істинна божественна сутність та можливості людського пізнання<sup>3</sup> та ін. Не всі означені питання були присутні в міркуваннях Боеція, але відданість Боеція філософії, її пізнавальним засобам наклала свій відбиток на його міркування такого плану. Відмітимо, що сучасна Боеціана надзвичайно об'ємна та різноманітна; основні мотиви його творів, їх ідейні конотації добре представлені в низці праць, де також фігурує й добре підібрана бібліографія<sup>4</sup>. В українських джерелах

<sup>1</sup> Афинагор Афинянин. Прохання за християн. URL: //https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsviski-tvory/apolohety/afinahor-afinyanyn-prohannya-za-hrystyyan/

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> St. Cyril of Alexandria. Glaphyra on the Penteteuch; translated by Nicholas P. Lunn, Spurgeon's College ; with introduction by Gregory K. Hillis, Bellarmine University; Clemens Alessandrinus — Stromata. The stromata, or miscellanies. P. 497 / URL: http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf02.html.

<sup>4</sup> Boethius interpretationen (1968) Von Gregor Maurach. Römische Philosophie. Maurach, Gregor. Verlag: Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. ISBN 10: 3534043537 ISBN 13: 9783534043538. S. 385–410; Boethiana mediaevalia (2010). Adrian Papahagi. Pages 37–72; Donato, Antonio. Self-Examination and Consolation in Boethius' «Consolation of Philosophy» // The Classical World. Vol. 106, No. 3 (SPRING), pp. 397–430 (34 pages); Fugikawa Jason (2013). 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, 2007 (2008), pp. 81–95.; Lewis C.S. (2003) The Discarded Image: An Introduction

С. Боецій та проблеми його творчості представлені не дуже великою кількістю праць, серед яких варто відзначити декілька<sup>5</sup>.

До окреслення атрибутів та предикативних визначень Бога Боецій активно звертався як у «Теологічних трактатах», так і в творі «Розрада від Філософії», хоча ці питання поки що не знайшли цілісного дослідження у наукових публікаціях. Тому завданням даної статті є цілісний і докладний розгляд саме цієї проблеми — проблеми визначення Боецієм атрибутів Бога у контексті проблеми богопізнання.

**Виклад основного матеріалу.** Атрибути й визначення, що фігурували як у Святому Письмі, так і в ранніх християнських писаннях, приймалися Боецієм з непохитним переконанням в тому, що істиною у питаннях віри володіє тільки Церква. Наприклад, розвиваючи думки про можливість використання філософських категорій для осмислення Святої Трійці, він зазначає: «... якби мова Церкви не забороняла нам говорити про три субстанції, говорячи про Бога, субстанція могла б здаватися правильним терміном для застосування до Нього»<sup>6</sup>. Трохи далі: «Точні терміни, які повинні застосовуватися в кожному конкретному випадку, повинні залишатися на розсуд церковного використання»<sup>7</sup>, що явно вказує на те, що філософські міркування Боецій підпорядковує істинам віри. В його міркуваннях про Бога фігурують такі характеристики, як «Благо, Простота (немножинність),

---

to Medieval and Renaissance Literature, 1964, — Pg. 77–78; Marenbon John. Boethius. — Oxford University Press, 252 p.; Reis E. (1981) The fall of Boethius and the fiction of The Consolation of Philosophy // CJ, pp. 37–47; Shanzer, Danuta. The Death of Boethius and the «Consolation of Philosophy» // Hermes, 112. Bd., H. 3 (3rd Qtr., 1984), pp. 352–366 (15 pages).

<sup>5</sup> Боецій Северин. Розрада від філософії / Пер. з лат. А. Содомора; Передм. В. Кондзьолка. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. 146 с.; 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; Петрушенко В. Філософія як путівник до теології (згідно «Розради від Філософії» С. Боеція). Християнська сакральна традиція: віра, духовність, мистецтво: збірник матеріалів XVI міжнародної конференції. Львів: ЛПБА ПЦУ, 2023. С. 45–47; Петрушенко В. Філософія як наставниця на шлях до теології у трактаті С. Боеція «Розрада від філософії». Волинський благовісник, № 12, 2024. С. 231–249; Попов В.Ю. Тринітарна ідентологія трактату Северина Боеція «Liber de Trinitate». Філософські обрії. 2014. № 31. С. 53–62; Шамша І.В. Розуміння буття у філософії Боеція. Мультіверсум. 2008. №73. С. 203–212.

<sup>6</sup> Boethius. The Theological Tractates. With an English translation by H. F. Stewart, D.D. Fellow of Trinity College, Cambridge and E. K. Rand, Ph.D. Professor of Latin in Harvard University. The Consolation of Philosophy. With the English translation of «I. T.» (1609). Revised by H. F. Stewart Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. MСMLXVII; Боецій С. Теологічні трактати. Переклад з англ., звірений з лат текстом, передмова і примітки В.А. Петрушенка. Львів, ЛПБА, 2024. С. 68.

<sup>7</sup> Там само.

Справедливість, Всемогутність»<sup>8</sup>. «Він є Форма і воістину Одиниця поза множинністю»<sup>9</sup>, а також і такі «іменування Бога: Пан, Творець, Джерело, Начало, Законодавець, Суддя»<sup>10</sup>; до інших ми будемо звертатись при подальшому викладі нашої теми.

Виразною особливістю розвідок С. Боеція в темі атрибутів Бога є широке і активне використання філософських понять, засобів логіки і категорій Арістотеля: «... я навмисне використовую стислість викладу і одягаю ідеї, які черпаю з глибоких запитань філософії, в нові незвичні слова»<sup>11</sup>. Цікаво відзначити, що, звертаючись до складнощів богопізнання та богоосмислення, Боецій каже як про атрибути Бога, так і про коректні Його предикативні визначення: він ставить питання про те «які предикати можуть бути підтвержені на основі субстанції божества» такими визначеннями<sup>12</sup>. При тому поняттям він надає значення не абстрактних позначень предметів, а, навпаки, їхнього змістового наповнення; так, звертаючись до категорій Арістотеля, він зазначає: «Категорії ми повинні згадувати остільки, оскільки вони надають речі, до якої прикладаються, характер чіткого вираження; у створених речах вони виражають поділ буття»<sup>13</sup>. Поділ буття, як це впливає із інших трактатів Боеція, існує в сфері суцього та надає останньому певних змістових визначень та виявлень. Проте Боецій кілька разів попереджає про те, що застосування категорій та приписування Богові тих чи інших атрибутів у вигляді предикатів не може бути тим же самим, що й при розгляді звичайних суцих (або речей): останні є онтологічно складними, у той час, як Бог володіє вищою Простотою і Єдністю. Саме тому предикативні визначення додають певні якості до того, що за сутністю (родом) є певне суще (про це докладніше трохи нижче). Тобто *реально суцця річ є тим, що вона є, а також і ще чимось, що вона отримує із взаємин з іншими суцими*: «Те, що існує, може здобувати ще дещо, окрім себе самого, але абсолютне буття не може мати ніяких домішок, окрім себе самого»<sup>14</sup>; отже щодо Бога таке доєднання принципово неможливе. Тому певні твердження, що є правильними щодо створених суцих, можуть порушувати християнську ввічливість, розходитись з вимогами щирої віри тоді, коли мова йде про богопізнання. Звідси впливає заклик Боеція *знати межі застосування розуму (логіки) в теології та дотримуватись їх*.

<sup>8</sup> Там само, pg. 35; С. 35.

<sup>9</sup> Там само, pg. 19; С. 25

<sup>10</sup> Боецій Северин. Розрада від філософії / Пер. з лат. А. Содомора; Передм. В. Кондзьолка. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. С. 119.

<sup>11</sup> Voethius. The Theological Tractates, pg. 3; Боецій С. Теологічні трактати. С. 17.

<sup>12</sup> Voethius. The Theological Tractates, pg. 35; Боецій С. Теологічні трактати. С. 34.

<sup>13</sup> Там само, pg. 19; С. 25.

<sup>14</sup> Там само, pg. 41; С. 39.

У зв'язку з цим Боецій неодноразово наголошує на тому, що *ці питання в певних аспектах виходять за межі людського розуміння та пізнавальних здатностей*. Так, міркуючи про сходження Святого Духу від Персон Святої Трійці, він зазначає: «Щодо того, як відбувається цей Процес, ми не можемо сказати чітко та ясніше, ніж людський розум здатний зрозуміти породження Сина із субстанції Отця»<sup>15</sup>. В іншому місці, торкаючись питання про співвідношення Осіб Святої Трійці, він каже про те, що ми маємо «інтерпретувати те, що ми навряд чи можемо зрозуміти»<sup>16</sup>. Нагадаю, що в період розвинутої схоластики Свята Трійця та співвідношення її Осіб у більшості випадків приймалися як такі, що не підлягають розумовому осмисленню.

Найбільш спекулятивним з позиції філософії є трактат «Як субстанції можуть бути благами, не будучи абсолютними благами (До Іоана Диякона)». Тут йдеться про осмислення поняття буття в його проявах і у відношенні до конкретних суцщ. У трактаті наполегливо наголошується на тому, що буття (або абсолютне буття) є простим, а конкретне суще — складним: воно, як вже було відзначено, включає в себе те, що воно є, а також і дещо інше. Абсолютне буття «ще повинно бути виявленим»<sup>17</sup>, тобто воно не є очевидним та вочевидь явленням так, як нам надаються реальні речі, у той час, як конкретне суще, прийнявши форму, стає очевидним і виявленим, у тому числі — й через взаємини з іншими суцщами, проте у такі взаємини воно вступає тільки тоді, коли набуває буття. Тому сама здатність будь-якого суцщого проявитись та бути у взаєминах з іншими суцщами є наслідком того, що воно *причетне до абсолютного буття*. Отже, є *дві форми причетності суцщого*: (1) до буття (абсолютного, простого) та (2) до іншого суцщого. У пункті IX цього трактату Боецій відзначає: оскільки подібність єднає, то все, що є, тобто усі конкретні суцці, прагнуть до того, до чого вони подібні, тобто у тому числі й до абсолютного буття.

Не можна не звернути уваги на майже дослівний збіг даних тез Боеція з твердженнями М. Гайдеггера в його лекціях «Вступ до метафізики»<sup>18</sup>. Таким чином, у Боеція передбачається існування двох векторів розуміння суцщого в метафізиці та онтології: один вектор вимагає від нас врахування його відношення до буття (про будь-що можемо казати лише тоді, коли воно є), а другий — до інших суцщ, де утворюється, за термінологією перекладу «Розради від Філософії» А. Содомори, складна та численна сув'язь усього

<sup>15</sup> Там само, pg. 55; С. 47.

<sup>16</sup> Там само, pg. 27; С. 31.

<sup>17</sup> Там само, pg. 41; С. 39.

<sup>18</sup> Див.: Heidegger M. Einführung in die Metaphysik, MAX NIEMEYER VERLAG I T'OBINGEN, Tübingen, 1953. URL: <https://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Heidegger-EinfuhrungMetaphysik.pdf>

сущого між собою. Через цю другу проекцію суще досягається в його властивостях, рисах, характеристиках. Відношення сущого до буття є цілісним, гомогенним та незмінним доти, доки це суще існує, відношення ж сущого до інших суцчих є численним, різноманітним, мінливим.

Звідси випливає й розуміння Боецієм божественного визначення: Бог дарує усьому можливість бути (існування) *через причетність до абсолютного буття*, а взаємодії різних суцчих детермінуються Ним *опосередковано*, проте вони все одно перебувають у сфері *Божественного всевідання*; незмінну та однорідну детермінацію буття речей Боецій називає *божественним визначенням*, а множинне розгалуження суцчих в їхніх взаємодіях постає *законами долі*, які, звичайно, відкриті Богу.

На мій погляд, уважне вчитування в тези і положення трактату «Як субстанції можуть бути благими, не будучи абсолютними благами (До Іоана Диякона)» дозволяє розглядати його в контексті відомого наміру Боеція написати твір, де він планував узгодити між собою позиції Платона та Арістотеля. Центральна теза — *суще, для того, щоб бути, повинно бути причетним до буття (1), а щоб бути чимось, повинно бути причетним до інших суцчих (2)*, — цілком очевидно включає у себе засновки філософії Платона в поєднанні з положеннями філософії Арістотеля; наскільки нам відомо із доступних джерел, *такий висновок формулюється нами вперше*. Згідно з міркуваннями Платона, істинне буття являє собою особливий світ: це світ чистих ідей, і цей світ є вічним, незмінним та таким, що дарує буття всьому іншому: у наведеній тезі Боеція цьому відповідає її перша частина. Згідно з Арістотелем, для того, щоб бути, треба з чогось складатись, мати причини та виконувати певні дії (функції): ці твердження, як це очевидно, відповідають другий частині тези Боеція і подають нам не просте та не абсолютне буття, а *складне і відносне*, тобто *буття реального суцчого*. В обох видатних греків існують лінії переходу й до протилежної тези: Платон визнає реальність складного та мінливого світу суцчого, а Арістотель апелює до вищого світового розуму, проте основний їхній філософський дискурс усе ж зосереджується на тому, що було щойно відзначено. Своєю тезою Боецій вдало і точно єднає обидві позиції, подає їх як такі, що доповнюють одна одну, та тим самим відкриває шлях для філософських міркувань у єдності *двох сфер буття*: абсолютного буття (*метафізика*) та буття суцчого (*онтологія*). Це водночас надає йому можливість міркувати про предикати (атрибути) Бога як через прояви Абсолюту, так і через поняття *відношення* або *причетності*. З іншого боку, це відкриває певні можливості для осмислення відношення різних суцчих до Абсолютного буття, тобто Бога. Для Бога атрибути не є чимось різним, таким, що протистоять один одному, тому Істина Бога не обмежує Його Волю, а Справедливість не вступає у відношення до Блага,

бо для Бога *сутність і акт є тим же*. Але для усякого суцього, у тому числі й для людини, сутність і дія не є тотожними, тому, наприклад, отримуючи благо через причетність до Бога або вищого Блага, людина не отримує автоматично інші риси, такі, як істина, справедливість та ін., бо *благо є фактом буття суцього*, а все інше вже залежить від їх активів, що не збігаються із буттям внаслідок окресленої вище складності суцього в його взаєминах з іншими суцями. Через перше детермінується Богом *сутність суцього*, а через друге, тобто через акти самого суцього, складається *закон його долі*.

Чи не на першому плані в міркуваннях Боеція про Бога в контексті відзначених думок метафізичного та онтологічного планів перебувають такі Його атрибути, як Єдність і Простота. Відносно Єдності «християни-католики не допускають різниці у гідності Бога, припускаючи, що Він є Чистою Формою і вірячи, що Він є нічим іншим, як Своєю власною сутністю, справедливо вважають вислів “Отець є Бог, Син є Бог, Святий Дух є Бог”, і ця Трійця є одним Богом», не як перерахування різних речей, а як повторення однієї й тієї самої речі»<sup>19</sup>. Боецій подає Єдність Бога так: «Він є Форма і воістину Одиниця поза множинністю»<sup>20</sup>. Цією тезою Боецій не лише дотримується монотеїзму, як догмату християнства, а й за допомогою логіки аргументує думку про те, чому принципово не може існувати двох вищих начал світу та двох вищих благ. У «Розраді від Філософії» ми читаємо: «Виріши-но, чи не буде звідси більш твердо доведено те, що не може бути двох головних благ, відмінних одне від іншого. Бо очевидно, що з тих благ, що є різними, тобто одне не є іншим, жодне з них не може бути досконалим, бажаючи ще чогось іншого. Але явно те, що не є досконалим, не є найголовнішим, тому головні блага не можуть бути різними. Тепер ми довели, що як блаженство, так і Бог є найвищим благом, отже, це має бути найвище блаженство, яке є найвищою божественністю»<sup>21</sup>. Означеним атрибутам надається особливий статус: це є не субстанційні, а *над-субстанційні* якості, тобто, «коли ці категорії застосовуються до Бога, вони повністю змінюють своє значення. Відношення, наприклад, взагалі не може бути предикатом Бога; бо субстанція в Ньому насправді не субстанційна, а надсубстанційна»<sup>22</sup>. Пояснення такого твердження нам варто також шукати в онтологічних твердженнях Боеція, де він стверджує, що будь-яке суще ніколи не може претендувати на виключно самостійний спосіб буття: суще, як відзначалось, включає в себе не лише те, що характеризує його власну якість, а й дещо інше, дещо, набуте зі сторони інших суцього, оскільки будь-яке суще неодмінно вступає у взає-

<sup>19</sup> Boethius. The Theological Tractates, pg. 15; Боецій С. Теологічні трактати. С. 23.

<sup>20</sup> Там само, pg. 17, С. 25.

<sup>21</sup> Там само, pg. 271.

<sup>22</sup> Там само, pg. 17; С. 24–25.

мини з іншими сущими і ніяк інакше не існує («Як субстанції...»). Звідси слідує, що для сущих категорія відношення є необхідним позначенням способу їхнього буття, але це зовсім не стосується Бога, як це випливає із окреслень Боецієм Його атрибутів.

Цікаво відзначити й такий момент у міркуваннях Боеція про Бога як чисту Форму: саме ця Форма породжує усі інші форми, а «з тих форм, які знаходяться поза матерією, походять форми, які знаходяться в матерії і створюють тіла. Ми неправильно називаємо сутності, які знаходяться в тілах, коли називаємо їх формами; це просто образи; вони лише нагадують ті форми, які не вклучені в матерію»<sup>23</sup>. Звернемо увагу на те, що, згідно з Боецієм, ті форми, що поєднуються із матерією вже, власне, *є не формами, а образами*, форми ж, як такі, що походять від Бога, як чистої Форми, залишаються формами — тим, що складає інтелігібельний задум світу. У цьому твердженні Боеція є свій резон, оскільки якби ми припустили, що створені Богом форми стають складовими речей, то, по-перше, ці форми повинні були би множитись в міру того, як зростала б кількість речей того чи іншого виду, а, по-друге, можна було б поставити під сумнів їхню ідеальну природу, адже форми речей того ж самого виду мали б відрізнятися між собою так, як відрізняються між собою одиничні речі того ж самого виду. У судженнях Боеція, на наш погляд, цілком очевидно форми (як і ідеї у Платона) постають взірцями, яким уподібнюються речі, у буття яких матерія, через її недосконалість, вносить немінучі зміни, а у підсумку річ постає носієм *образів, лише подібних до вищих форм*. Перед людським пізнанням у подальшому постає завдання виявити ці образи, перетворити їх на концепти та ввести в порівняння із формами творення світу як їх ідеальними взірцями.

Такий підхід Боеція, по суті справи, знімає з обговорення проблему, що виникла вже в період розвиненої схоластики: якщо матерія без форми є ніщо (чиста можливість бути), а форма, як творення Бога, є незмінною та ідеальною, тоді людина або не могла б помітити відмінностей між речами того ж виду, бо вони спричинені неоформленою матерією, або ж повинна була б припустити, що форма речей певного виду може бути мінливою. Обидва означені варіанти явно не відповідають християнському світобаченню. Можна було б припустити, що ми бачимо, як відмінності речей певного виду, відмінності у тій матерії, що є субстратом таких речей, тобто відмінності спричиняє вже попередньо оформлена матерія, але тоді ми б не мали підстав віднести ці відмінності саме до речей, що ми сприймаємо, а лише до їхнього субстрату (такий варіант міркування загалом можливий). Образ, на відміну від породженої Богом форми, утворює річ своїми модифікаціями, але моди-

<sup>23</sup> Там само, pg. 13; С. 21-22.

фікаціями, що відбуваються навколо форми, якій намагаються уподібнитись речі як своєму благу. Тобто, згідно з Боецієм, матерія, що «тягнеться» до форми, через те, що вона не може сприйняти чисту (ідеальну) форму, втілює в себе подібність форми у вигляді образу. А образ, на відміну від форми, як взірця, може модифікуватись у залежності від міри його наближення до ідеальної форми. У трактаті «Чи можуть субстанції бути благими...» Боецій не прямо, але підтверджує правильність наведених тез: субстанції створених речей отримують буття від абсолютного буття, яке є Благом, але вони є благими не тому, що вони мають буття, а тому, що мають міру причетності до першого буття і блага. Отже, їхнє буття та їхнє благо не тотожні абсолютному буттю, відповідно, їхнє благо також є не таким же, а *похідним*. Один із аргументів Боеція є таким: якби субстанції створених речей не мали в собі блага, вони не прагнули б буття, оскільки «подібне прагне подібного», проте якби вони були благими самі по собі, а не через причетність до абсолютного буття, вони або дорівнювали б абсолютному буттю, що є неможливим, або зовсім не прагнули б ні до чого. Отже, *уподібнення відбувається через причетність*, а оскільки міра причетності різних речей є різною, то й уподібнення не може перейти у тотожність. Тому у відмінностях речей того ж самого виду винна не творча божественна форма, а *міра причетності* до цієї форми, що постає, згідно з Боецієм, як індивідуальний образ речі (її сутність).

Особливе значення має Простота Бога, що є умовою Його незмінності: «Бог є просто і цілковито Богом, тому що Він є ні що інше, як те, чим Він є, і, отже, є Бог через це просте існування»<sup>24</sup>. Простота не виключає існування у єдиному не ідентичного (як, наприклад, осіб Пресвятої Трійці), але в той же час і не передбачає тих чи інших назв атрибутів як синонімів: тут просто все водночас є тим же, проте не ідентичним: «Отець є Бог, Син є Бог, Святий Дух є Бог»<sup>25</sup>. З цього приводу Боецій пише про особливості предикації, тобто приписування певних якостей певному суб'єкту: «Коли ми іменуємо субстанцією людину чи Бога, здається, ніби те, що є змістом предикації, було самою субстанцією в тому ж сенсі, як людина або Бог є субстанцією. Але тут є відмінність: оскільки людина не є просто і цілком людиною, а отже, це врешті не є і [єдина] субстанція. Бо ким є людина, вона зобов'язана іншим речам, які не є людиною. Але Бог є просто і цілковито Богом, тому що Він є ні що інше, як те, чим Він є, і, отже, є Бог через це просте існування»<sup>26</sup>. Тут проблискує поняття простого і складного буття (існування), що в онтологічних міркуваннях Боеція має, як ми вже відзначали, принципово важ-

<sup>24</sup> Boethius. The Theological Tractates, pg. 19; Боецій С. Теологічні трактати. С. 26.

<sup>25</sup> Там само, pg. 7; С. 18.

<sup>26</sup> Там само, pg. 19; С. 25-26.

ливе значення. Складне буття передбачає видову єдність, доповнену іншим, тобто тотожність разом із відмінністю, у той час як просте буття є самим собою та самодостатнім. Звідси випливають цікаві судження Боеція про те, як виглядає предикація (приписування) тих чи інших якостей Богу: зникає відмінність між суб'єктом та предикатом, тому, на думку Боеція, ми можемо казати про якусь людину, що вона є справедлива, проте ми не можемо казати аналогічно про Бога, оскільки не існує окремо Бога та окремо справедливості — Бог і є Справедливість, Істина, Благо та ін. У світлі таких міркувань виглядають не виправданими пізніші сперечання схоластів відносно того, як співвідносяться мораль та воля Бога (сперечання між томістами та скотистами). Згідно з Боецієм Бог є і Мораль, і Воля, і ці атрибути не можуть розглядатись як щось окреме, відмінне між собою, оскільки зрозуміло, що такий підхід вносив би в розуміння Бога відмінність, але ми вже засвідчили в якості Його найпершого атрибуту простоту. Тому Боецій зазначає: «Коли ми кажемо Бог, ми вказуємо на субстанцію; але якщо Він є субстанція, то це є надсубстанція. Коли ми кажемо про Нього: “Ти є справедливність”, ми згадуємо якість, але не акціденційну якість, скоріше субстанційну та, за сутністю, надсубстанційну якість»<sup>27</sup>. Такі міркування Боеція, по-перше, цілком вписуються в трактування атрибутів Бога його християнськими мислителями-попередниками та сучасниками, а, по-друге, виправдані з логічної точки зору, оскільки категорія субстанції передбачає існування акціденцій, і хоча останні не змінюють субстанцію, вони позначають різні ракурси проявів субстанції. Зрозуміло, що до Бога, як до тотальної Простоти та самотождності, такі міркування не можуть бути застосовані, отже, виправданим постає поняття над-субстанції.

У зв'язку з використанням категорій Арістотеля в міркуваннях про коректне використання предикативних визначень Бога Боецій ділить категорії на *дві групи*: окремо виділяє ті, що стосуються характеристик субстанції, та інші, що стосуються акціденційних якостей речей. До субстанційних категорій він відносить власне категорію субстанції (або сутності), якості та кількості; Боецій вважав, що ці категорії характеризують невід'ємні риси сущого. А всі інші категорії він вважав акціденційними. Отже, згідно з переконаннями Боеція, десять категорій Арістотеля слід ділити на дві групи: три субстанційні та сім акціденційних категорій, що мають різні застосування, зокрема: «... Бог, Істина, Справедливість, Доброта, Всемогутність, Субстанція, Незмінність, Чеснота, Мудрість та всі інші мислимі предикати подібного роду субстанційно застосовні до божественного»<sup>28</sup>. Акціденційні

<sup>27</sup> Boethius. The Theological Tractates, pg. 18-19; Боецій С. Теологічні трактати. С. 25.

<sup>28</sup> Там само, pg. 37; С. 36-37.

категорії, на переконання Боеція, можуть застосовуватись тільки до створених суцільних, а до Бога ніколи.

Варто згадати й те, що Гільберт Поретанський (1076–1154), високо цінуючи С. Боеція, написав коментар на його трактат про Трійцю. Йому, як вважають деякі дослідники, помилково приписують авторство трактату «De sex principiis» («Про шість начал»)²⁹. У цьому трактаті категорії Арістотеля також поділені на дві групи, проте інакше: чотири категорії, а саме субстанцію, якість, кількість та відношення він вважав внутрішніми, тобто такими, що притаманні субстанції, а інші називав зовнішніми або додатковими. Категорію відношення, яку С. Боецій у трактаті «Трійця є один Бог, а не три Боги» подавав як таку, що ніяк не впливає на ті речі, що вступають у відношення, у даному трактаті віднесено до внутрішньої якості субстанції, оскільки, як стверджується, субстанція відрізняється від субсистенції тим, що вона, як субстанція, виправдовує себе тільки через відношення до акциденцій. Тобто, згідно з трактатом, субстанції притаманна сутнісна риса — мати в собі відношення.

В усякому разі традиція опрацювання категорій була започаткована С. Боецієм, а у підсумку вона відіграла свою роль у тому, що категорії та універсальні поняття почали ділити на універсалії та трансценденталії. Вперше це було здійснено Пилипом Канцеляром (Philippus Cancellarius) у трактаті «Summa de bono» (написаний бл. 1225–1228 рр.)³⁰. Провівши порівняння між категоріями блага, єдиного, буття, істини та іншими універсальними поняттями, він виділив поняття вищої гідності, які й позначив як трансценденталії. Тома Аквінський вважав, що, окрім того, що трансценденталії були найвищими поняттями, вони також були і взаємно замінні. Пізніше ці поняття активно використовувались у схоластиці та відіграли свою роль у розрізненні І. Кантом понять трансцендентного та трансцендентального, а також відіграли суттєву роль в утвердженні трансцендентальної філософії.

Особливо важливим у наших зверненнях до текстів Боеція є те, що в міркуваннях про атрибути Бога він впритул наближається до низки формулювань, що пізніше стали відомими дослідникам як положення *онтологічного доведення існування Бога* Ансельма Кентерберійського. Міркуючи про такі поняття, що використовуються для осмислення Бога, як буття, благо, Боецій доходить висновку про те, що «ми якнайповажніше визнаємо, що

²⁹ McMahon, William E. (1980). «The Liber sex principiorum, a Twelfth-Century Treatise in Descriptive Metaphysics». In E. F. K. Koerner (ed.). *Progress in Linguistic Historiography: Papers from the International Conference on the History of the Language Sciences*, Ottawa, 28–31 August 1978. Johns Benjamins Publishing Company. Pg. 3-12.

³⁰ Див.: Philippus Cancellarius. *Summa de bono* / N. Wicki, ed. Bernae, 1985. Vol. 1. URL: [https://arthist.elte.hu/o\\_07081\\_muv311b\\_ho\\_PhilCanc\\_Summa\\_DeImaginibus.pdf](https://arthist.elte.hu/o_07081_muv311b_ho_PhilCanc_Summa_DeImaginibus.pdf)

Бог — найвище з усього, що лиш існує»<sup>31</sup>. Англійська версія перекладу даного положення звучить дещо інакше: «Але ми гідно визнаємо, що Він найпрекрасніший з усіх речей»<sup>32</sup>. Звернення до латинського тексту дає підстави визнати переклад А. Содомори більш точним: там фігурує термін «*praecellentissimum*»<sup>33</sup>, що означає «перевершувати все». Тому в перекладі з латини це місце звучить так: «Але це буття, як ми гідно визнаємо, є тим, що перевершує усі речі»<sup>34</sup>. Не важко помітити, що таке трактування Бога майже збігається із тезою Ансельма Кентерберійського в його творі «Прослогіон»: «І справді, ми віримо, що ти — істота, за яку неможливо уявити нічого більшого»<sup>35</sup>. Далі Ансельм робить висновок про те, що при наявності в нас уявлення про таке всеперевершуюче ество, воно не може не існувати, оскільки буття тільки в розумі буде меншим за буття в розумі та в реальності, а це суперечить самому поняттю «бути тим, більше за що нічого собі уявити неможливо». Отже, врешті робиться висновок: «... Істота, за яку не можна уявити собі нічого більшого, настільки воістину існує, що неможливо навіть уявити, щоб вона не існувала; і це є Ти, Господи, Боже наш»<sup>36</sup>.

Може виникнути питання, наскільки ми можемо бути впевненими у тому, що теза Боеція про буття, що «перевершує усі речі» адекватна тезі Ансельма Кентерберійського про істоту, «за яку неможливо уявити нічого більшого»? Може здатися, що в тезі Боеція не фігурує остаточна межа величі, а йдеться лише про перевершення, у той час, як в Ансельма вона чітко позначена: більше неможливе. Але, на моє переконання, насправді ці тези є ідентичними, оскільки «перевершити усе» і «бути більшим за все» не несуть ніякого іншого значення, окрім того, що вказують на трансцендентне, тобто позамежне. У Боеція навіть не стоїть питання про те, що необхідно пояснювати істинне існування того буття, що все перевершує, оскільки для нього Бог позначає «Форму, яка є самим Буттям і джерелом Буття»<sup>37</sup>.

Подальші міркування Боеція спрямовані на доведення того, що Форма, Простота, Буття, Благо, — це є атрибути, що передбачають також і Єдність та, скоріше за все, збігаються з нею. «Якщо існує вище благо, то воно може

<sup>31</sup> Боецій Северин. Розрада від філософії. Пер. з лат. А. Содомора; Передм. В. Кондзьолка. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. С. 90.

<sup>32</sup> Boethius. The Theological Tractates, pg. 269.

<sup>33</sup> Там само, pg. 268.

<sup>34</sup> Там само.

<sup>35</sup> St. Anselm. Proslogium; Monologium; In behalf of the fool by Gaunilon and reply by Anselm. Translation by Sidney Norton Deane, B. A. The Catholic Primer: [www.catholicprimer.org](http://www.catholicprimer.org). Pg. 9.

<sup>36</sup> Там само, pg. 9-10.

<sup>37</sup> Boethius. The Theological Tractates, pg. 9; Боецій С. Теологічні трактати. С. 20.

бути тільки одне»<sup>38</sup>; отже: «Субстанція Бога є Благо»<sup>39</sup>, а «... Єдність і Благо одне й те ж»<sup>40</sup>. Міркування Боеція цілком виправдані та зрозумілі: у Трактатах він неодноразово наголошує на тому, що там, де ми маємо справу із складним буттям, присутнє інше, а це значить, що таке буття не може утриматись у сталому бутті та зберегти свою власну природу<sup>41</sup>. Воно приречене на розкладання та плинність. Використовуючи категорії Аристотеля, Боецій подає Бога як чисту Форму, позбавлену матерії, а значить складності та інакшості<sup>42</sup>, тобто як виключно Єдине, яке, як відзначалось, тотожне Благу. Тому Єдине, Буття і Благо стають найпершими атрибутами Бога. Звідси слідує теза: «Все, що існує, ... — єдине; таким є і благо. Звідси висновок: усе, що існує, це те ж, виходить, благо. У такий спосіб усе, що не у сфері блага, перестає існувати»<sup>43</sup>.

Дарування буття, детермінація процесів світу через творення буття є дуже важливими в міркуваннях Боеція і мають тут різні аспекти проявів та використання. Окрім такої прямої детермінації, усе суще піддане визначенням з боку інших суцільних, їхніх дій та атрибутів. Наскільки можна судити із міркувань Боеція в п'ятій книзі «Розради Філософією», принципове значення має вміння відрізнити між собою божественне визначення явищ і процесів світу (1), божественне всевідання (2), реальний хід подій (3) та людське пізнання і людські наміри (4). При володінні таким вмінням у підсумку виходить:

- є реально надана нам через відчуття картина подій, у який численні суті взаємодіють між собою і утворюють те, що піддається пізнанню лише частково;
- внаслідок такого стану справ людські наміри не завжди приносять ті результати, на які людина сподівається, тому те, що відбувається точно по лінії знання, є необхідним, а те, що відбувається непередбачено, вважається випадковістю;
- існують два види необхідності: необхідність природна, тобто та, що відбувається у світі, та необхідність знання, тобто те, що у знанні є істинним; людина не знає належною мірою природної необхідності, тому її знання не покривають усього обсягу суцільного, поєднуючи необхідне з випадковим;

<sup>38</sup> Боецій Северин. Розрада від філософії. Пер. з лат. А. Содомора; Передм. В. Кондзьолка. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. С. 90-91.

<sup>39</sup> Там само, С. 92.

<sup>40</sup> Там само, С. 93.

<sup>41</sup> Там само, С. 105.

<sup>42</sup> Boethius. The Theological Tractates, pg. 11; Боецій С. Теологічні трактати. С. 20-21.

<sup>43</sup> Боецій Северин. Розрада від філософії. Пер. з лат. А. Содомора; Передм. В. Кондзьолка. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. С. 107.

- оскільки пізнання більшою мірою залежать не від природи речей, а від пізнавальних можливостей людини, то вона значною мірою перебуває у стихії поєднання необхідного і випадкового, а для того, щоб максимально уникати випадкового, слід бути максимально наближеним до Бога; людина влаштовується у світі не нижчими своїми якостями, а вищими, і тією мірою, якою вона не прагне вищого, вона стає іграшкою матеріальних стихій.

У загальному плані ситуація виглядає так: існує необхідність природного плану, що її утворюють взаємодії суцх між собою, суцх, буття яких забезпечено Творцем. Проте існує й необхідність істини, тобто та необхідність, що завдяки пізнанню точно визначає те, що відбувається. Проте існує й вища необхідність — це необхідність, надана всьому суцному актом божественного творіння, через який для всього існуючого задана його сутність, його природна необхідність, і ця необхідність постає єдністю буття і блага. Ця необхідність встановлює стан буття, тобто зумовлює можливість будь-чому бути і бути саме тим, чим воно визначене актом творіння. У ній немає випадковості, а також немає й відхилень від блага. Якби людина була спроможна осягати цю необхідність, вона перебувала б у *свободі, що дорівнює вищій необхідності*. Проте людські знання завжди та неминуче обмежені, тому людина опиняється в стихії панування *необхідності та випадковості*, може схилитися як до добра, так і до зла, не маючи належних уявлень про всі можливі наслідки власних дій. Чи присутній Бог у неправедних рішеннях людини, у її схильності до зла? — З позиції Боеції однозначно і категорично ні, оскільки Бог визначає перш за все буття, але чи знає Бог про такі рішення, так само, як і про випадкові детермінації суцного іншими суцними та обставинами їхнього існування? — Так, знає, проте Його всевідання не виключає вільного вибору людини, так само, пише Боецій, як *знання того, що відбувається зараз, не змінює того, що та як відбувається*. Ушкодження буття і блага, що виникають внаслідок неправильного вибору людини, зіткнення різних суцх у світових взаємодіях є відхиленнями від буття і блага, відповідно, їх поява не є результатом божественного визначення, хоча Бог все це знає. Бог *через низку посередників* впливає на людину задля того, щоб вона отримувала належне за свої вчинки, та в цілому спрямовує весь світовий процес, що є єдністю позитивного і негативного, до кращого із усіх можливих результатів.

Відзначимо, що питання про божественне наперед визначення та божественне всевідання насправді є доволі складним, не даремно після певних пояснень Філософії у трактаті «Розрада від Філософії» ув'язнений філософ

знову і знову повертається до цього питання, особливо загострюючи його посиланням на численні факти, що свідчать про комфортне і довге життя негідників та про страждання і нужденність порядних людей. Один із аргументів Філософії про те, що таке сприйняття дійсності є помилковим, стосується *пізнавальних здібностей людини*. Тут фігурують такі пізнавальні здібності (рівні): відчуття, уява, розум і вищий розум<sup>44</sup>. В англійському перекладі подаються *sense, imagination, reason and understanding*, тобто чуття, уява (або уявлення), розум та розуміння<sup>45</sup>. Зазначимо, що в латинському оригіналі для позначення останньої здібності фігурує термін «*intellegentia*», який у більшості випадків перекладається як *розуміння*, а не у версії «вищий розум». Розглядаючи ці пізнавальні здібності, Боецій міркує таким чином: розум, що сягає універсальних характеристик виду, водночас володіє й всім тим, що мають відчуття та уявлення, проте останні не володіють тим, чим володіє розум. І в умовному сперечанні між ними та розумом вони, скоріше за все, заперечували б можливість універсального пізнання (притаманного розуму). Так само і розум, не піднімаючись до вершин чистого споглядання форм розумінням, не уявляє собі існування останнього, хоча таке чисте споглядання здатне охоплювати весь обсяг суцього і себе самого<sup>46</sup>. Отже, згідно з цими міркуваннями Боеція, виходить, що наше людське сприйняття того, як розподілені в цьому світі блага та страждання, є обмеженим і далеким від того, як усе відбувається з позиції божественного визначення та провидіння: вихідна необхідність надається Богом кожному суцтому разом із буттям у формі сутності, але оскільки суцці вступають між собою в численні та складні взаємини ця необхідність розпоршується та набуває вигляду *законів долі*. Остання також відома Богу, проте Він її прямо не продукує й не заперечує проти вільного вибору поведінки людей тоді, коли вони перебувають у сфері дії долі. При тому Бог може певним чином діяти в світі задля того, щоб скеровувати все, що відбувається, як вже відзначалось, до найкращого результату: «Бог своїм провидінням упорядковує все, що повинно статися, як щось єдине і незмінне; те ж, що вже упорядкував, те вже за посередництвом долі, звершує в усьому його розмаїтті й часовій мінливості. Отож, чи доля

<sup>44</sup> Боецій Северин. Розрада від філософії / Пер. з лат. А. Содомора; Передм. В. Кондзьола. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. С. 130.

<sup>45</sup> Boethius. The Theological Tractates. With an English translation by H. F. Stewart, D.D. Fellow of Trinity College, Cambridge and E. K. Rand, Ph.D. Professor of Latin in Harvard University. The Consolation of Philosophy. With the English translation of «I. T.» (1609). Revised by H. F. Stewart Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. MCMLXVIII. Pg. 389.

<sup>46</sup> Боецій Северин. Розрада від філософії / Пер. з лат. А. Содомора; Передм. В. Кондзьола. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. С. 133.

діє через прислужників провидіння — якимись божественними духами, чи світовою душею, назагал усією слухняною природою, чи рухами небесних світил, чи ангельською силою, чи хитрістю всіляких демонів, — чи лишень деякі з тих сил, а чи всі в купі снують сув'язь долі, цілком очевидним є те, що провидіння — це незмінна проста форма всього, що має відбутися; доля ж рухлива, у часовому порядку розгорнута сув'язь усього, чим божественна простота розпорядилася, аби воно відбулося»<sup>47</sup>. Звернемо увагу в цій цитаті на те, що, згідно з Боецієм, постає посередниками для реалізації Божого управління світом: божественні духи, світова душа, уся природа, рух небесних світил, ангельська сила і навіть хитрість демонів! Цікаво, що піддаючи критиці тези Несторія в спеціальному трактаті, Боецій відкидає припущення останнього щодо того, що в Христі людська та божественна природа залишилися відділеними, тобто що Христос не прийняв у свою Особу людськість; на думку Боеція, це значило би прирівняти Христа до будь-яких інших засобів божественних дій у світі (ми їх шойно назвали): Бог діє через сили природи, але також і через породженого Дівою Марією Христа. Аргумент, на мою думку, влучний і точний.

Звичайно, при розмовах про богопізнання в Боеція не можна обминути питання про аналітику останнім основних аспектів у трактуванні християнського розуміння Бога як Трійці<sup>48</sup>. Чому Бог «вирішив» явити себе як Трійцю — це питання для Боеція залишається поза людським розумінням (див. наведену вище цитату зі стор. 27 «Теологічних трактатів»); тут Боецій слідує за тими істинами і настановами, що їх проголошує Церква. Але при тому із застосуванням філософської аналітики, понять і категорій доволі докладно розглядає не тільки відношення Осіб Святої Трійці, але й їх можливі та коректні предикативні визначення. Він аналізує співвідношення понять природа, особа, субстанція, субсистенція, субстрат і матерія, надаючи кожному із цих понять належне місце в осмисленні надскладного питання — питання про те, на що наставляє людину правильне розуміння Святої Трійці. При тому Боецій рішуче відкидає будь-які натяки на субординацію в Ній Осіб: «Отець є Бог, Син є Бог, Дух Святий є Бог, і тому, що вони є Богом, та оскільки не існує диспозиційних відмінностей між кожним з Них та Богом, вони не відрізняються одне від одного. Але там, де немає відмінностей, немає множинності; де немає множинності, є Єдине. Знову ж таки, ніщо, крім Бога, не може бути породжене від Бога, і нарешті, у конкретних перерахуваннях повторення одиниць не створює множини. Таким

<sup>47</sup> Там само, С. 115.

<sup>48</sup> Див.: Попов В.Ю. Тринітарна ідентологія трактату Северина Боеція «Liber de Trinitate». Філософські обрії (ISSN 2075-1443). 2014. № 31. С. 54-61.

чином Єдність Трьох встановлено належним чином»<sup>49</sup>. Наведені предикативні визначення свідчать про те, що мова йде виключно про субстанційні визначення: Особи подаються як Бог виключно субстанційно, проте їх взаємні визначення є відносними. Цю відносність не слід сприймати так, ніби Особи Трійці втрачають сталість і стають чимось умовним; насправді мова йде про те, що позначення кожної Особи не може бути поширеним на всю Трійцю, що було б неминучим тоді, коли ми не тільки Бога подали як субстанційне визначення, а й Особи Трійці. Тоді, тобто в разі субстанційної предикації Осіб Син мав би стати Отцем, що є неможливим. Отже, іменування Осіб Святої Трійці є відносними предикативними визначеннями в тому сенсі, що вони в межах останньої вступають саме у такі відношення. Тоді, згідно з Боецієм: «Говорячи “Отець, Син і Святий Дух”, ми не вживаємо синонімів. ...”Отець, Син і Святий Дух”, хоча й однакові, не є ідентичними. Цей момент заслуговує на розгляд. Коли запитують: “Чи Отець те саме, що Син?”, католики відповідають “Ні”. “Один є такий самий, як Інший?” — Відповідь негативна»<sup>50</sup>. У подальших поясненнях відношень Осіб Святої Трійці Боецій використовує термін «numerus», що може бути перекладений і як число, і як кількість, хоча у середньовічних текстах фігурувало ще й поняття «нумеричної відмінності» як відмінності за числом, що в рахунку належало певному сущому при тому, що йшлося про множину сутностей того ж самого виду. Наприклад, перераховуючи стільці, ми кажемо: «перший, другий, третій»; вони однакові, а відрізняються тільки тим, що ми їх порахували у певному порядку. Отже, відмінність між ними не сутнісна, а нумерична. Тому Боецій, розглянувши категорію відношення в прикладенні до Осіб Святої Трійці, робить висновок: «відношення [як категорія — В.П.] ніщо не стверджує про їх суб'єкт так, ніби це сам суб'єкт і його субстанційна якість, тому це не вплине на реальну різницю у самому предметі, але у фразі, яка має на меті інтерпретувати те, що ми навряд чи можемо зрозуміти, постане як різниця осіб»<sup>51</sup>.

Отже, досліджуючи атрибути Бога та коректність застосування до них предикативних визначень, Боецій використовує аргументи різного порядку:

- він апелює до авторитету Церкви як єдиного, на його переконання, носія християнської істини;
- він аргументує також посиланнями на догматичні положення християнської віри;

<sup>49</sup> Boethius. The Theological Tractates, pg. 29; Боецій С. Теологічні трактати. С. 31-32.

<sup>50</sup> Там само, pg. 15-17; С. 24.

<sup>51</sup> Boethius. The Theological Tractates, pg. 27; Боецій С. Теологічні трактати. С. 31.

- він звертається до положень античної метафізики, використовуючи перш за все поняття єдиного, буття, сущого, блага. При тому Боецій зводить в єдину метафізичну доктрину базові положення Платона та Арістотеля в трактуванні буття;
- він активно використовує арсенал логіки — процедури логічної дихотомії при аналізі понять, доведення на основі аналогії та апагогії, індукції та дедукції, а також застосовуючи категорії Арістотеля.

**Висновки.** Завдяки майстерному володінню методами логічного аналізу та використанню категорій Арістотеля Боецій у низці своїх праць зміг переконливо подати питання про атрибути та предикативні визначення Бога, зокрема зміг уникнути протиставлень певних атрибутів Бога одне одному. Водночас він застерігає від перенесення на осмислення Бога тих уявлень, що не виходить за межі звичайних людських пізнавальних можливостей, оскільки Бога слід сприймати як Над-Субстанцію. У контексті аналізу атрибута Простоти, якому Боецій надає особливого значення, наприклад, зникає відмінність між божественним визначенням та всевіданням, хоча саме останнє дає людині можливість краще зрозуміти те, що божественне визначення не усуває проявів людської свободи волі та майстерності.

Варто додати й те, що серйозне вивчення теологічної спадщини Боеція залишається для нас вагомим підґрунтям для осмислення не лише Бога, а й для вибудовування свідомого і виправданого особистісного світогляду.

### Список джерел та літератури:

1. *Боецій Северин*. Розрада від філософії. Пер. з лат. А. Содомора; Передм. В. Кондзьолка. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. 146 с.
2. Боецій С. Теологічні трактати. Переклад з англ., звірений з лат текстом, передмова і примітки В.Л. Петрушенка. Львів, ЛПБА, 2024. 102 с.
3. Кулик М. (2020). Теорія пізнання Северина Боеція: головні концепції та сенси в контексті середньовічної теології. Вісник ХНУ імені В.Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». Випуск 63. С. 109–118.
4. *Петрушенко В.* Філософія як наставниця на шлях до Теології у трактаті С. Боеція «Розрада від Філософії». Волинський Благовісник №12 (2024). С. 231–249.
5. *Петрушенко В.* (2023). Філософія як путівник до теології (згідно з «Розради від Філософії» С. Боеція). Християнська сакральна традиція: віра, духовність, мистецтво: збірник матеріалів XVI міжнародної конференції. — Львів: ЛПБА ПЦУ. С. 45–47.

6. Попов В.Ю. (2014). Тринітарна ідентологія трактату Северина Боеція «Liber de Trinitate». Філософські обрії. № 31. С. 54–61.
7. Шашиа І.В. (2008). Розуміння буття у філософії Боеція. Мультиверсум. № 73. С.203–212.
8. Boethius interpretationen (1968) Von Gregor Maurach. Römische Philosophie. Maurach, Gregor. Verlag: Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. S. 385–410.
9. Boethius. The Theological Tractates. With an English translation by H. F. Stewart, D.D. Fellow of Trinity College, Cambridge and E. K. Rand, Ph.D. Professor of Latin in Harvard University. The Consolation of Philosophy. With the English translation of «I. T.» (1609). Revised by H. F. Stewart Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. MCMLXVIII.
10. Donato, Antonio (2013). Self-Examination and Consolation in Boethius' «Consolation of Philosophy» // The Classical World. Vol. 106, No. 3 (SPRIN), pp. 397–430 (34 pages).
11. 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;
12. Heidegger M. (1953). Einführung in die Metaphysik, MAX NIEMEYER VERLAG I T'OBINGEN, Tübingen. URL: <https://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Heidegger-EinfuhrungMetaphysik.pdf>
13. Lewis C.S. (2003). The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature, 1964, — Pg. 77–78.
14. Marenbon John (2003). *Boethius Great medieval thinkers*. Oxford scholarship online. Publisher, Oxford University Press.
15. McMahon, William E. (1980). «The Liber sex principiorum, a Twelfth-Century Treatise in Descriptive Metaphysics». In E. F. K. Koerner (ed.). Progress in Linguistic Historiography: Papers from the International Conference on the History of the Language Sciences, Ottawa, 28–31 August 1978. Johns Benjamins Publishing Company.
16. Papahagi, Adrian (2010). Hic magis philosophice quam catholice loquitur: The reception of Boethian Platonism in the Carolingian Age. *Boethiana mediaevalia* (2010). Pages 37–72;
17. Philippus Cancellarius (1985). *Summa de bono* / N. Wicki, ed. Bernae. Vol. 1. URL: [https://arthist.elte.hu/o\\_07081\\_muv311b\\_ho\\_PhilCanc\\_Summa\\_DeImaginibus.pdf](https://arthist.elte.hu/o_07081_muv311b_ho_PhilCanc_Summa_DeImaginibus.pdf)

18. *Reis E.* (1981). The fall of Boethius and the fiction of The Consolation of Philosophy // CJ, pp. 37–47.
19. *Shanzer, Danuta.* The Death of Boethius and the «Consolation of Philosophy» // *Hermes*, 112. Bd., H. 3 (3rd Qtr.), pp. 352-366 (15 pages).
20. *St. Anselm.* Proslogium; Monologium; In behalf of the fool by Gaunilon and reply by Anselm. Translation by Sidney Norton Deane, B. A. The Catholic Primer: [www.catholicprimer.org](http://www.catholicprimer.org).

### References:

1. *Boetsii Severyn.* Rozrada vid filosofii / Per. z lat. A. Sodomora; Peredm. V. Kondzolka. K.: Vyd-vo Solomii Pavlychko «Osnovy», 2002. 146 s. [in Ukrainian].
2. *Boetsii S.* Teolohichni traktaty. Pereklad z anhл., zvirenyi z lat tekstom, peredmova i prymitky V.L. Petrushenka. Lviv, LPBA, 2024 [in Ukrainian].
3. *Kulyk M.* (2020). Teoriia piznannia Severyna Boetsiia: holovni kontseptsii ta sensy v konteksti serednovichnoi teolohii. *Visnyk KhNU imeni V.N. Karazina. Serii «Filosofii. Filosofski perypetii»*. Vypusk 63 [in Ukrainian].
4. *Petrushenko V.* Filosofii yak nastavnytsia na shliakh do Teolohii u traktati S. Boetsiia «Rozrada vid Filosofii». *Volynskiy Blahovisnyk №12* (2024) [in Ukrainian].
5. *Petrushenko V.* (2023). Filosofii yak putivnyk do teolohii (zghidno «Rozrady vid Filosofii» S. Boetsiia) // *Khrystyianska sakralna tradytsiia: vira, dukhovnist, mystetstvo: zbirnyk materialiv KhVI mizhnarodnoi konferentsii*. Lviv: LPBA PTsU [in Ukrainian].
6. *Popov V.Iu.* (2014). Trynitarna identolohiia traktatu Severyna Boetsiia «Liber de Trinitate». *Filosofski obrii*. № 31 [in Ukrainian].
7. *Shamsha I.V.* (2008). Rozuminnia buttia u filosofii Boetsiia. *Multiversum*. №73. [in Ukrainian].
8. *Boethius interpretationen* (1968) Von Gregor Maurach. *Römische Philosophie*. Maurach, Gregor. Verlag: Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976 [in Germany].
9. *Boethius.* The Theological Tractates. With an English translation by H. F. Stewart, D.D. Fellow of Trinity College, Cambridge and E. K. Rand, Ph.D. Professor op Latin in Harvard University. The Consolation of Philosophy. With the English translation of «I. T.» (1609). Revised by H. F. Stewart Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. MCMLXVIII [in Latin; in English].

10. Donato, Antonio (2013). Self-Examination and Consolation in Boethius' «Consolation of Philosophy» // The Classical World. Vol. 106, No. 3 (SPRIN) [in English].
11. 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 [in English]
12. Heidegger M. (1953). Einführung in die Metaphysik, MAX NIEMEYER VERLAG I T'OBINGEN, Tübingen. URL <https://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Heidegger-EinführungMetaphysik.pdf> [in Germany].
13. Lewis C.S. (2003). The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature, 1964. [in English].
14. Marenbon, John (2003). *Boethius Great medieval thinkers*. Oxford scholarship online. Author, John Marenbon. Publisher, Oxford University Press [in English].
15. McMahan, William E. (1980). «The Liber sex principiorum, a Twelfth-Century Treatise in Descriptive Metaphysics». In E. F. K. Koerner (ed.). Progress in Linguistic Historiography: Papers from the International Conference on the History of the Language Sciences, Ottawa, 28–31 August 1978. Johns Benjamins Publishing Company [in English].
16. Papahagi, Adrian (2010). Hic magis philosophice quam catholice loquitur: The reception of Boethian Platonism in the Carolingian Age. *Boethiana mediaevalia* (2010) [in English].
17. Philippus Cancellarius (1985). *Summa de bono* / N. Wicki, ed. Bernae. Vol. 1. URL: [https://arthist.elte.hu/o\\_07081\\_muv311b\\_ho\\_PhilCanc\\_Summa\\_DeImaginibus.pdf](https://arthist.elte.hu/o_07081_muv311b_ho_PhilCanc_Summa_DeImaginibus.pdf) [in Latin].
18. Reis E. (1984). The fall of Boethius and the fiction of The Consolation of Philosophy // CJ [in English].
19. Shanzer, Danuta. The Death of Boethius and the «Consolation of Philosophy» // Hermes, 112. Bd., H. 3 (3rd Qtr.) [in English].
20. St. Anselm. Proslogium; Monologium; In behalf of the fool by Gaunilo and reply by Anselm. Translation by Sidney Norton Deane, B. A. The Catholic Primer: [www.catholicprimer.org](http://www.catholicprimer.org). [in Latin; in English].

Дата надходження: 08.05.2025

## S. Boethius about the Correct Definitions of the Attributes God in Theology

Victor Petrushenko

Doctor of Philosophy, Professor, Invited Professor  
of Lviv Orthodox Theological Academy.

ORCID: [orcid.org/0000-0002-0848-9440](https://orcid.org/0000-0002-0848-9440) | [vipetfil@gmail.com](mailto:vipetfil@gmail.com)

*The article examines important aspects of the knowledge of God, presented in the studies of S. Boethius. The article examines important aspects of the knowledge of God presented in the studies of S. Boethius, namely the complex and controversial question of the attributes of God. This question was not only discussed in medieval Christian thought, but was also the subject of attention of many famous philosophers (F. Schelling, G. Hegel, etc.). Based on the analysis of his theological treatises and the work «Consolation of Philosophy», several significant features of the coverage here of the question of how the attributes of God can be presented correctly are emphasized. It is noted that S. Boethius recognizes the right to truth in such matters only for the Church, but at the same time, to clarify complex issues, he turns to the means of philosophical thinking, in particular, such as the use of Aristotle's categories, certain logical procedures and rules of rational argumentation. The thinker pays special attention to such attributes of God as Simplicity and Unity, and the problem of the relationship between the divine definition of the world and divine omniscience he make subject to special analysis. As a result, S. Boethius actually provides all the main components of the well-known ontological proof of the existence of God, although he does not reduce them to the clear formulation developed by Anselm of Canterbury. These developments of S. Boethius, in the opinion of the author of the article, have not lost their relevance in our time.*

*The article uses the methods of textual analysis, categorical 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.*

**Keywords:** attributes of God, categories, divine definition, divine omniscience.

# Характеристика поглядів Джордано Бруно та причини його засудження інквізицією (на матеріалах судового процесу над Джордано Бруно)

диякон Всеволод Сміх  
аспірант Київської православної богословської академії.

ORCID: [orcid.org/0000-0002-0418-659X](https://orcid.org/0000-0002-0418-659X) | [vsevolod757@gmail.com](mailto:vsevolod757@gmail.com)

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2025-13-179>

У статті висвітлюються і аналізуються погляди та висловлювання Джордано Бруно, які склали основу звинувачень у судовому процесі проти філософа та зумовили його засудження. Критиці піддається система поглядів особистості Джордано Бруно, яку часто означають як наукову, а засудження філософа екстраполюють на проблематику співвіднесення науки і релігії та як наслідок визначають спосіб їх співіснування непримиримо конфліктним. Аналіз джерел демонструє відсутність наукових досліджень і поглядів у Джордано Бруно та виявляє маніпулятивність і односторонність тверджень про конфлікт між наукою і релігією.

**Ключові слова:** наука і релігія, богослів'я, церква, інквізиція, Джордано Бруно, засудження, конфлікт між наукою релігією.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Дж. Бруно був палким прихильником вчення М. Коперника, проте його розуміння коперніканства було вкрай поверхневим і багато в чому помилковим<sup>1</sup>. Однак досі багато дослідників сучасності вважають його візіонером свого часу, який, переосмисливши, задав новий тон поняттям античної науки. Необхідно зауважити, що філо-

---

<sup>1</sup> Див. працю McMullin E. Bruno and Copernicus // *Isis*. Chicago, 1987. Vol. 78, No. 1. P. 55–74.

соф розширив межі коперніканства і розробив вчення про множинність світів або космологію нескінченного Всесвіту: «Джордано Бруно критично переосмислив і далі розвинув геліоцентричну картину світу Коперніка. Він говорив, що Всесвіт не обмежений сферою нерухомих зірок на його кордоні. Він рухомий, вічний і безкінечний (ідея безкінечного космосу)»<sup>2</sup>. Відомий історичний факт засудження 20 січня 1600 р. Дж. Бруно інквізицією зі смертним вироком, часто демонструється у світлі гострого та непримиримого конфлікту науки і релігії, а самого філософа ідентифікують визначним науковцем свого часу. Про це свідчать не лише популярні матеріали з інтернет-простору<sup>3</sup> але й фахові наукові праці та публікації<sup>4</sup>. Проблема і актуальність порушеного у статті питання полягає у тому, що висловлюванням про трагічну кончину філософа передують вказівки про його наукові доробки, праці та досягнення (які суперечили церковній доктрині) таким чином ігноруючи справжні передумови вироку. Це формує хибні уявлення і переконання як про здобутки філософа (які виявляються не науковими) так і про причини його засудження і страту (осередок яких міститься у церковно-догматичних питаннях). Нериторичним постає запитання: «а якими були релігійні погляди філософа?», яке однак в жодному разі не толерує і не виправдовує вирок та засудження філософа, проте ми також не можемо погодитись з тезою, що наукові погляди стали причиною його засудження. Таким чином формується зміщене, сфальсифіковане сприйняття і прийняття Джордано Бруно як «науковця мученика» якого знищила «ксенофобна і ретроградна» церква, яка на цьому етапі свого існування буцімто нездатна осмислити наукові досягнення і відкриття у світлі власного науково-бого-

<sup>2</sup> Присухін С.І. Філософія: Навч. посіб. У 2 ч. Ч. I. Історія світової та української філософії у визначеннях, поясненнях, схемах, таблицях. К.: КНЕУ, 2006. С. 95.

<sup>3</sup> Нереценовані тексти не містяться у бібліографічному переліку статті наукового видання і повинні скептично оцінюватись читачем, проте для прикладу можна навести такі інтернет-ресурси: 1. Джордано Бруно. URL: <https://vseosvita.ua/library/embed/01005rll-dff1.docx.html> (Дата звернення: 16.10.2025); 2. Джордано Бруно: біографія та наукові доробки. URL: <https://osvita.ua/vnz/reports/astronom/22665/> (Дата звернення: 16.10.2025); 3. Український астрономічний портал. Докладніше про Джордано Бруно. URL: <http://www.astrosvit.in.ua/astronomy-svitu/dokladnishe-pro-dzhordano-bruno> (Дата звернення: 16.10.2025) та інші.

<sup>4</sup> див. Найдыш В.М. Концепции современного естествознания: Учебник. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: Альфа-М; ИНФРА-М, 2004. С. 193.; аналогічний контекст задає і О. В. Михайличенко коли разом із Г. Галилеєм згадає Дж. Бруно, що вони піддалися гонінням а Дж. Бруно спалили. див. Михайличенко О.В. Історія науки і техніки: Навчальний посібник / Михайличенко О.В. [Текст з іл.]. Суми: СумДПУ, 2013. С. 6.; Соломатин В. А. История науки. Учебное пособие. М.: ПЕР СЭ, 2003. С. 88.; Сенченко М.І. Контроль і фальсифікація науки. Інквізиція вчених. Київ: Видавництво Ліра-К, 2024. С. 4. та в інших працях.

словського апарату. Питання цінностей, етики свободи віросповідання і свободи думки не вміщуються у чітко окреслені межі цієї статті які визначені метою і завданнями.

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** Фундаментальними, найповнішими і можливо найдостовірнішими дослідженнями з порушеної проблеми є праці Анджело Меркати «Il sommario del processo di Giordano Bruno» (Підсумки судового процесу над Джордано Бруно)<sup>5</sup>, де автор публікує знайдені ним в 1940 р. у власних архівах Папи Пія IX судові висновки у справі Дж. Бруно; та стосовно попередніх, нові документи знайдені Луїджі Фірпо висвітлені в його праці «Il Processo di Giordano Bruno» (Суд над Джордано Бруно)<sup>6</sup>. Проблематику засудження Дж. Бруно також досліджували такі науковці як В.А. Азархін, В.С. Горський «Коперник. Бруно. Галілей»<sup>7</sup>, Е. МакМаллін «Бруно і Коперник»<sup>8</sup>, П.П. Гайденко «Християнство і генезис новоєвропейського природознавства»<sup>9</sup>, дияк. Андрій Кураєв «Добре слово про інквізицію»<sup>10</sup>, В. Легойда «За що спалили Джордано Бруно»<sup>11</sup>, окремі аспекти з цієї теми висвітлює Ю. Мольтман у праці «Наука і мудрість: До діалогу природничих наук і богослів'я»<sup>12</sup>, А. Фантолі «Галілей: На захист вчення Коперника і гідності Святої Церкви»<sup>13</sup>, В.П. Візгін «Герметизм, експеримент, диво: три аспекти генезису науки нового часу»<sup>14</sup>, Ф.А. Йейтс «Джордано Бруно і герметична традиція»<sup>15</sup>, Л.С. Лернер, Э.А. Госселін «Галілей і привид Джордано Бруно»<sup>16</sup>, Ю.Л. Менцин «Земний шовінізм»

<sup>5</sup> Mercati A. Il sommario del processo di Giordano Bruno. Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1942. 155 p.

<sup>6</sup> Firpo L. Il Processo di Giordano Bruno. Roma: Salerno Editore, 1993. 378 p.

<sup>7</sup> Азархін В.А., Горський В.С. Коперник. Бруно. Галілей. К.: Наук, думка, 1974. 199 с.

<sup>8</sup> McMullin E. Bruno and Copernicus // Isis. Chicago, 1987. Vol. 78, No. 1. P. 55–74.

<sup>9</sup> Гайденко П.П. Християнство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 44–87.

<sup>10</sup> Кураєв А.В. дияк. Добре слово об инквизиции.  
URL: <https://azbyka.ru/dobroe-slovo-ob-inkvizicii>

<sup>11</sup> Легойда В. За что сожгли Джордано Бруно // Фома. М., 2004. № 5 (22). С. 10–15.

<sup>12</sup> Мольтман Ю. Наука и мудрость: К диалогу естественных наук и богословия / Пер. с нем. (Серия «Богословие и наука»). М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 204 с.

<sup>13</sup> Фантоли А. Галилей: В защиту учения Коперника и достоинства Святой Церкви. М.: МИК, 1999. 424 с.

<sup>14</sup> Визгін В.П. Герметизм, експеримент, чудо: три аспекта генезису науки нового времени // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 88–141.

<sup>15</sup> Йейтс Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция. Перевод Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000. 528 с.

<sup>16</sup> Лернер Л.С., Госселин Э.А. Галилей и призрак Джордано Бруно // В мире науки. 1987. № 1. С. 80–88.

і зоряні світи Джордано Бруно»<sup>17</sup>, Рожицин В.С. «Джордано Бруно та інквізиція»<sup>18</sup> та інші.

**Метою** статті є аналіз філософських поглядів Джордано Бруно в межах судового процесу над ним та виокремлення основних причини його засудження інквізицією.

Досягненню мети передують виконання таких завдань:

- проаналізувати основні джерела судового процесу над Джордано Бруно;
- визначити, які саме тези суперечили офіційному вченню Римо-Католицької церкви та рівень їхнього наукового еквіваленту;
- виокремити і конкретизувати причини засудження Джордано Бруно.

**Виклад основного матеріалу.** Переконання про історичний конфлікт між наукою і релігією, основним свідченням якого, як часто вважають, є засудження філософа Дж. Бруно, на нашу думку, є абсолютно хибним, адже звинувачення, інкриміновані Дж. Бруно, найперше були пов'язані з його філософськими переконаннями та церковно-догматичним вченням. Як релігійного філософа його мало цікавили наукові відкриття як такі, вони були хіба засобом для обґрунтування власних переконань<sup>19 20</sup>.

Дж. Бруно судили не як вченого-мислителя, а як ченця і відступника від віри. Перелік звинувачень містить низку його висловлювань, зокрема про католицьку церкву: «Те, як Церква діє зараз, не є тим шляхом, яким діяли апостоли, бо вони наvertsали людей своєю проповіддю і прикладами доброго життя, а ті, хто не хоче бути католиками, тепер мусять переживати кару і покарання, бо застосовується сила, а не любов»<sup>21</sup>; про духовенство: «Церквою керували невігласи і осли»<sup>22</sup>; зі свідчень очевидців, Дж. Бруно підозрювали у формуванні та керівництві сектою, як повідомляли свідки: «він заснував нову секту в Німеччині, і що коли його звільнять з в'язниці, він хоче повернутися та зробити її кращою. Він хоче, щоб вони називалися Йорданістами»<sup>23</sup>. Звинувачення в помилковому тлумаченні догмату про Св.

<sup>17</sup> Менцин Ю.А. «Земной шовинизм» и звездные миры Джордано Бруно. URL: [http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/HISTORY/VV\\_H111W.HTM](http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/HISTORY/VV_H111W.HTM)

<sup>18</sup> Рожицын В.С. Джордано Бруно и инквизиция. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1955. 392 с.

<sup>19</sup> Легойда В. За что сожгли Джордано Бруно // Фома. М., 2004. № 5 (22). С. 10–15.

<sup>20</sup> Гайденко П.П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С. 44–87.

<sup>21</sup> Firpo L. Il Processo di Giordano Bruno. Roma: Salerno Editore, 1993. P. 247–248.

<sup>22</sup> Firpo L. Il Processo di Giordano Bruno. Roma: Salerno Editore, 1993. P. 251.

<sup>23</sup> Firpo L. Il Processo di Giordano Bruno. Roma: Salerno Editore, 1993. P. 251.

Трійцю та зневага до Ісуса Христа. Дж. Бруно стверджував, що: «Христос був «поганою людиною», він творив очевидні чудеса і був магом, як і апостоли; що Христос помер не за власним бажанням, і що його не поставили на хрест, а повісили на шибениці, як вішали злочинців у ті часи»<sup>24</sup>. Виразно простежувалася нетрадиційність у поглядах на християнський хрест. Дж. Бруно стверджував, що хрест насправді є символом богині Ісіді, яку вшановували древні, і «християни вкрали його у древніх, вдаючи, що такий вигляд мало дерево/дошка, на якому був прикріплений Христос»<sup>25</sup>. Після опитування багатьох свідків і отримання одностайних свідчень про слова Дж. Бруно щодо Ісуса Христа: «Він сказав, що Христос — собака з поганою пашчею»<sup>26</sup>, висунуто звинувачення в богохульстві. У таких словах містяться типові тогочасні спроби поширення антихристиянських традицій та герметичних язичницьких нарративів. Також заперечував догмат про втілення Ісуса Христа та Його непорочне народження Дівою Марією, кажучи: «сміючись, і насміхаючись над вірою людей неможливо, щоб діва народила»<sup>27</sup>; також висунуті звинувачення за поширення і переконання в реінкарнації, тобто переселенні душ. Дж. Бруно стверджував: «що душі, відходячи з одного світу, переходять в інший, і що він вже був у цьому світі в образі лебедя»<sup>28</sup>; Серед звинувачень, висунутих проти нього, були також звинувачення в прагненні займатися мистецтвом ворожіння. Дж. Бруно мав при собі брошуру із «заклинаннями»<sup>29</sup>. Інша група звинувачень стосувалася думок, які Бруно висловлював про персонажів Старого Завіту. Так, він говорив, що: «Каїн був людиною доброю, і що він заслужено вбив Авеля, свого брата, оскільки той був вбивцею тварин»<sup>30</sup>, що: «Мойсей був хитрим чаклуном»<sup>31</sup>, а пророки були просто «хитрими, фальшивими і брехливими людьми»<sup>32</sup>. Подібними до протестантських, були у Дж. Бруно погляди на молитви, взивання до святих, священні образи та моці, поклоніння яким він вважав формою ідолопоклонства. У цьому контексті він з іронією стверджував: «що в Генуї хвіст Христового осла зберігався як реліквія»<sup>33</sup>. Говорячи про богослужбові книги Дж. Бруно стверджував, що брев'ярій (в православ'ї часослов — богослуж-

<sup>24</sup> Firpo L. *Il Processo di Giordano Bruno*. Roma: Salerno Editore, 1993. P. 259–260.

<sup>25</sup> Firpo L. *Il Processo di Giordano Bruno*. Roma: Salerno Editore, 1993. P. 261.

<sup>26</sup> Firpo L. *Il Processo di Giordano Bruno*. Roma: Salerno Editore, 1993. P. 282.

<sup>27</sup> Firpo L. *Il Processo di Giordano Bruno*. Roma: Salerno Editore, 1993. P. 279.

<sup>28</sup> Firpo L. *Il Processo di Giordano Bruno*. Roma: Salerno Editore, 1993. P. 284.

<sup>29</sup> Firpo L. *Il Processo di Giordano Bruno*. Roma: Salerno Editore, 1993. P. 286.

<sup>30</sup> Firpo L. *Il Processo di Giordano Bruno*. Roma: Salerno Editore, 1993. P. 273.

<sup>31</sup> Firpo L. *Il Processo di Giordano Bruno*. Roma: Salerno Editore, 1993. P. 274.

<sup>32</sup> Firpo L. *Il Processo di Giordano Bruno*. Roma: Salerno Editore, 1993. P. 275.

<sup>33</sup> Firpo L. *Il Processo di Giordano Bruno*. Roma: Salerno Editore, 1993. P. 278.

бова книга) слід було спалити, що «той, хто склав брев'ярій, є безсоромним, осоромленим, потворним псом з дзьобом, і що брев'ярій подібний до забутої лютні»<sup>34</sup>. Філософа також звинувачували у толеруванні плотського гріха, блуду та перелюбу, що було підтверджене багатьма свідченнями: «Він дуже любив жінок, але ще не досягнув кількості тих, що були у Соломона»<sup>35</sup>. Такі звинувачення стосувалися і доктринальних визначень католицької церкви. Дж. Бруно стверджував, що це не було гріхом, що «Церква чинить великий гріх, вважаючи гріхом те, що так добре служить природі, і що було його великою заслугою»<sup>36</sup>; Чергове звинувачення Дж. Бруно стосувалося його небажання підкорятися керівництву. Цитуючи слова очевидців, Л. Фірпо пише: «Якщо його змусять повернутися монахом святого Домініка, він хоче підірвати монастир, у якому перебуває, і, зробивши це, негайно хоче повернутися в Алеманью або Англію до еретиків, щоб жити комфортніше, по-своєму»<sup>37</sup>.

Ці звинувачення мало нагадують про наукові дослідження та дискусії, тож розглядати цю трагедію як боротьбу науки і релігії немає підстав. Про Дж. Бруно можна міркувати як про філософа, поета, теолога, письменника тощо. Проте його праці позбавлені математичних формул, астрономічних розрахунків та геометричних креслень. З цього приводу Ю. Мольтман, посиляючись на основні праці філософа («De monado, numero et figura liber» (Про монаду, число і фігуру) і «De immenso et innumerabilibus seu de universo et mundis» (Про безмірне і незліченне, або Про космос і світи 1591 р.)), приводить приклад його міркувань: «Очевидно, що Дж. Бруно вважав необхідністю чітко визначити відмінність між Богом і Всесвітом: Бог обмежує, світ обмежується. Світ безкінечний, Бог обіймає його, у тому сенсі, що цілковита загальність і цілісне буття присутні у всьому суцюзі. Всесвіт безкінечний не абсолютно, а лише просторово. «Я називаю Бога абсолютним і повністю безкінечним, тому що він всеціло присутній всюди у всьому світі, безкінечно і цілком присутній в кожній його частині». Тому не існує протиставлення між безкінечністю Бога і безкінечністю космосу. Якщо Бог — це всього лише ще одна назва для Всесвіту (у чому дорікають пантеїзм), тоді від цього слова можна було б взагалі відмовитися і логічним продовженням цього став би атеїзм. Але для Бруно Бог має існувати, оскільки в іншому разі Всесвіт втратить свій сенс <...> Бруно в жодному разі не втягує Бога в середину світу, а вводить світ у Бога, як у світло. Якщо світ безмірний і нескінченний у просторовому відношенні, значить, Бог має бути ще більшим (semper

<sup>34</sup> Firpo L. Il Processo di Giordano Bruno. Roma: Salerno Editore, 1993. P. 280.

<sup>35</sup> Firpo L. Il Processo di Giordano Bruno. Roma: Salerno Editore, 1993. P. 288.

<sup>36</sup> Firpo L. Il Processo di Giordano Bruno. Roma: Salerno Editore, 1993. P. 288.

<sup>37</sup> Firpo L. Il Processo di Giordano Bruno. Roma: Salerno Editore, 1993. P. 293.

major). Таким чином, для Бруно ідея Бога є необхідною»<sup>38</sup>. Інакше кажучи, міркуючи про Всесвіт, предметом свого дослідження Дж. Бруно робить Бога, що не вміщується в межі наукового дослідження: «Бог — це і найбільше, і найменше. Якщо в геометрії найменше — це крапка, а у фізиці — атом, то в метафізиці це монада. Усе суще складається з цих первинних частинок. Вони утворюють справжню єдність світу, бо Бог є *monas monadum* монада монад. Отже, каже Бруно, «Бог — це монада, джерело всіх чисел» (*Deus est monas omnium numerum fons*)»<sup>39</sup>. Зважаючи на таке вчення, судді інквізиції дійшли висновку, що Дж. Бруно був еретиком моністом, хоч таким себе він не вважав. Проте це стало вагомою віхою у винесенні вироку. Вчення М. Коперника стало для Дж. Бруно таким, що завершує і підкреслює його власні вчення і переконання зі всіма витікаючими наслідками впритул до вчення про вічно існуючий(і) безкінечний(ні) Всесвіт(и) із «розумними істотами, подібними до людей»<sup>40</sup>. Уже тоді захоплення Дж. Бруно коперніканством змушувало невірно тлумачити вчення М. Коперника інквізиторами, які внесли проблему про обертання Землі в перелік звинувачень інкриміндованих Дж. Бруно, оскільки суттєво переймалися кореляцією вчення Коперника із буквою Священного Писання.

Звинувачення, таким чином, охоплюють і поширюються на всі сфери життя: сферу філософських поглядів, а також сферу релігійних переконань, сферу поведінки і практики, стосунки з церковними ієрархами тощо. Дж. Бруно формує образ людини без релігії, яка висміює будь-яку віру. Це людина з власним проектом, яка чекає звільнення з лещат інквізиції щоб взятися за його реалізацію. Незважаючи на роздратованих словами Дж. Бруно інквізиторів, які можливо бажали прискорити процес розслідування його справи, необхідно вказати на важливу роль чернечих орденів у процесі народження науки<sup>41</sup> та в найширшому сенсі позитивні наміри інквізиції як такої<sup>42</sup>, яка зазвичай швидше намагалася уникнути вбивства будь-якого інакомислячого, швидше врятувати його від можливого «Суду Лінча»: «Інквізитори ж вири-

<sup>38</sup> Мольтман Ю. Наука и мудрость: К диалогу естественных наук и богословия / Пер. с нем. (Серия «Богословие и наука»). М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. С. 169.

<sup>39</sup> Цит. за Мольтман Ю. Наука и мудрость: К диалогу естественных наук и богословия / Пер. с нем. (Серия «Богословие и наука»). М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. С. 169.

<sup>40</sup> Фантоли А. Галилей: В защиту учения Коперника и достоинства Святой Церкви. М.: МИК, 1999. С. 38.

<sup>41</sup> Див. працю Gorman M.J. *The Scientific Counter-Revolution. The Jesuits and the Invention of Modern Science*. London: Bloomsbury Academic, 2020. 296 p.

<sup>42</sup> Кураев А.В. диак. Доброе слово об инквизиции. URL: <https://azbyka.ru/dobroe-slovo-ob-inkvizicii>

вали обвинуваченого з рук натовпу і пропонували бодай якусь формальну процедуру розслідування, у якій можна було і виправдатися»<sup>43</sup>. Такий самосуд був поширеним у ті часи, адже люди щиро боялися злого духа і вірили в шкоду від контакту з ним.

18 січня 1599 р., суд подав Дж. Бруно для офіційного зречення список із восьми еретичних положень. Ймовірно, що це були філософські, а не богословські формулювання. З деякими зусиллями 15 лютого підсудний повинен був визнати ці положення еретичними і відректися від них: «у місці і часі, які будуть угодні Священній канцелярії»<sup>44</sup>. Утім через деякі неточності і недомовки Дж. Бруно, його вміння жонглиувати філософськими і богословськими поняттями, а також через неповний перелік еретичних положень, яких мав зректися підсудний, таке відречення лише частково задовольнило вимоги Святого Престолу. З юридичної точки зору, спростування і відречення автоматично виключило б смертну кару, оскільки Бруно був засуджений вперше і не був еретиком-рецидивістом. Але наполегливість інквізиторів у згаданих неточностях перетворила Дж. Бруно на нерозкаяного еретика, який без сумніву мав бути спаленим.

У випадку Дж. Бруно зречення набуває характеру зіткнення принципів. Для Дж. Бруно зректися своїх істин означає підкоритися істині, яку він не поділяє, прийняти авторитет своїх суддів і богословів Святого Престолу, який він не визнає. У Венеції, кинувшись до ніг суддів, він заявив про свою повну готовність зректися поглядів. Тепер починається фехтувальна гра, у якій він, з одного боку, заявляє про свій намір зректися і водночас заперечує. Гра, яка завершиться не стільки остаточним вирокком, скільки його власним остаточним рішенням не зректися. Текст зречення не зберігся, але ймовірно він містив звинувачення дисциплінарного і богословського характеру — тобто у відступництві, перебуванні в країні еретиків, розпусному житті, богохульстві, сумнівах щодо Боговтілення і Трійці — на додаток до філософських звинувачень: критика ідеї творіння, вчення про універсальну душу, коперніканської теорії руху Землі тощо. Саме на цих пунктах на засіданні 16 вересня 1599 р. Дж. Бруно заявив про свою готовність зректися своїх істин. Водночас він представив Папі Римському Клименту VIII доповідь, у якій ставив під сумнів усі свої зречення, заперечував еретичну природу висунутих проти нього положень і, по суті, заново відкривав усю дискусію. Таким чином, з цього моменту підсудному було надано термін 40 днів для покаяння і зречення. 17 листопада було винесено вирок,

<sup>43</sup> Кураев А.В. диак. Доброе слово об инквизиции.

URL: <https://azbyka.ru/dobroe-slovo-ob-inkvizicii>

<sup>44</sup> Firpo L. Il Processo di Giordano Bruno. Roma: Salerno Editore, 1993. P. 341.

який засудив Бруно як нерозкаяного еретика. Під час наступного візиту до в'язниці 21 грудня Дж. Бруно знову запропонували відректися, і цього разу він твердо відповів, що йому немає від чого відрікатися. Були й інші втручання Священної канцелярії, двох братів-домініканців Бруно, генерала Беккарія і прокурора Ізарезі, які зустріли дуже різку опозицію з боку засудженого. Бруно стверджував, що ніколи не підтримував еретичних положень, це судді витлумачили їх як еретичні. Він заявив, що готовий захищати свої доктрини і дискутувати з усіма богословами. Ці заяви поставили крапку в судовому процесі.

20 січня 1600 р. домініканець Беккарія доповів на засіданні Священної канцелярії про ці останні слова обвинуваченого, і Папа Римський Климент VIII наказав завершити судовий процес і передати засудженого світській владі — це було типовою практикою інквізиції у випадку виконання смертних вироків, оскільки церковний суд не міг легально проливати кров. Прощальна промова Бруно перед понтифіком була відкрита, але не зачитана. 8 лютого вирок був зачитаний засудженому в будинку кардинала Мадруццо, декана Конгрегації Священної канцелярії, у присутності кардиналів-інквізиторів, консультантів і численної аудиторії. Оголошений завзятим і впертим нерозкаяним еретиком, Дж. Бруно був понижений у сані, вигнаний з церковного форуму і переданий світській владі для виконання вироку. Його твори також підлягали спаленню на площі Святого Петра і занесені до Індексу заборонених книг.

**Висновки.** Отже, зважаючи на вищезазначене можна підбити лаконічні та конструктивні підсумки. Погляди і тези Джордано Бруно не лише суперечили буквалізму римо-католицького вчення та його доктринальним засадам а й були відверто зневажливими та богохульними, містили елементи магічного розуміння та сприйняття Світу і його обґрунтування у світлі герметизму. Переважно стосуючись догматичного вчення церкви, погляди філософа мали форму особистих суджень та розмірковувань і були далекими від наукових форм мислення, методик аргументації, доведення, розрахунків та формулювання висновків, тож і вважатись науковцем, навіть формату свого сучасника Г. Галілея, не може.

Таким чином, трагедію страти особистості Джордано Бруно можна помістити в контекст свободи думки, свободи слова і висловлювання, віротерпимості чи релігійної толерантності, врешті, справедливості та лише в такому руслі формувати подальші дослідження і осмислення цієї проблеми. Проте засудження інквізицією Джордано Бруно не будувалося на ксенофобії та науковій інтолерантності чи нетерпимості та аж ніяк не є індикатором конфлікту між наукою і релігією.

### Список джерел та літератури:

1. Firpo L. Il Processo di Giordano Bruno. Roma: Salerno Editore, 1993. 378 p.
2. Gorman M.J. The Scientific Counter-Revolution. The Jesuits and the Invention of Modern Science. London: Bloomsbury Academic, 2020. 296 p.
3. McMullin E. Bruno and Copernicus // *Isis*. Chicago, 1987. Vol. 78, No. 1. P. 55–74.
4. Mercati A. Il sommario del processo di Giordano Bruno. Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1942. 155 p.
5. Азархін В.А., Горський В.С. Коперник. Бруно. Галілей. К.: Наук, думка, 1974. 199 с.
6. Визгин В.П. Герметизм, експеримент, чудо: три аспекта генезиса науки нового времени // *Философско-религиозные истоки науки*. М.: Мартис, 1997. С. 88–141.
7. Гайденко П.П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // *Философско-религиозные истоки науки*. М.: Мартис, 1997. С. 44–87.
8. Йейтс Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция. Перевод Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000. 528 с.
9. Кураев А.В. диак. Добре слово об инквизиции. URL: <https://azbyka.ru/dobroe-slovo-ob-inkvizicii> (Дата звернення: 20.03.2025)
10. Легойда В. За что сожгли Джордано Бруно // *Фома*. М., 2004. № 5 (22). С. 10–15.
11. Лернер Л.С., Госселин Э.А. Галилей и призрак Джордано Бруно // *В мире науки*. 1987. № 1. С. 80–88.
12. Менцин Ю.А. «Земной шовинизм» и звездные миры Джордано Бруно. URL: [http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/HISTORY/VV\\_N111W.HTM](http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/HISTORY/VV_N111W.HTM) (Дата звернення: 24.03.2025)
13. Мольтман Ю. Наука и мудрость: К диалогу естественных наук и богословия / Пер. с нем. (Серия «Богословие и наука»). М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 204 с.
14. Присухін С.І. Філософія: Навч. посіб. у 2 ч. Ч. I. Історія світової та української філософії у визначеннях, поясненнях, схемах, таблицях. К.: КНЕУ, 2006. 208 с.
15. Рожицын В.С. Джордано Бруно и инквизиция. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1955. 392 с.
16. Фантоли А. Галилей: В защиту учения Коперника и достоинства Святой Церкви. М.: МИК, 1999. 424 с.

**References:**

1. Firpo L. (1993). *Il Processo di Giordano Bruno*. Roma: Salerno Editore [in Italian].
2. Gorman M.J. (2020). *The Scientific Counter-Revolution. The Jesuits and the Invention of Modern Science*. London: Bloomsbury Academic [in English].
3. McMullin E. (1987). Bruno and Copernicus. *Isis*. Vol. 78, No. 1. P. 55–74 [in English].
4. Mercati A. (1942). *Il sommario del processo di Giordano Bruno*. Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana [in Italian].
5. Azarkhin V.A., Horskyi V.S. (1974). *Kopernyk. Bruno. Halilei*. Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
6. Vizgin V.P. (1997). Germetizm, eksperiment, chudo: tri aspekta genezisa nauki novogo vremeni. *Filosofsko-religioznye istoki nauki*. Moskva. Martis [in Russian].
7. Gaidenko P.P. (1997). Khristianstvo i genezis novoevropeiskogo estestvoznaniya. *Filosofsko-religioznye istoki nauki*. Moskva. Martis [in Russian].
8. Ieits F.A. (2000). *Dzhordano Bruno i germeticheskaya traditsiya*. Moskva. *Novoe literaturnoe obozrenie* [in Russian].
9. Kuraev A.V. diakon. Dobroe slovo ob inkvizitsii. Retrieved from: <https://azbyka.ru/dobroe-slovo-ob-inkvizitsii> [in Russian].
10. Legoida V. (2004). Za chto sozhgli Dzhordano Bruno. *Foma*. Moskva. № 5 (22). S. 10–15 [in Russian].
11. Lerner L.S., Gosselin E.A. (1987). Galilei i prizrak Dzhordano Bruno. *V mire nauki*. № 1. S. 80–88 [in Russian].
12. Mentsin Yu.L. (1994). «Zemnoi shovinizm» i zvezdnye miry Dzhordano Bruno. Retrieved from: [http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/HISTORY/VV\\_HI11W.HTM](http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/HISTORY/VV_HI11W.HTM) [in Russian].
13. Mol'tman Yu. (2005). *Nauka i mudrost': K dialogu estestvennykh nauk i bogosloviya*. Moskva. Bibleisko-bogoslovskii institut svyatogo apostola Andrey a [in Russian].
14. Prysukhin S.I. (2006). *Filosofia: Navchalnyi posibnyk — U2 chastynakh — Chastyna I. Istoriia svitovoi ta ukrainskoi filosofii u vyznachenniakh, poiasnenniakh, skhemakh, tablytsiakh*. Kyiv: Kyivskiy natsionalnyi ekonomichnyi universytet [in Ukrainian].
15. Rozhitsyn V.S. (1955). *Dzhordano Bruno i inkvizitsiya*. Moskva. Izdatel'stvo Akademii Nauk Soyuzu Sovetskikh Sotsialisticheskikh Respublik [in Russian].

16. Fantoli A. (1999). Galilei: V zashchitu ucheniya Kopernika i dostoinstva Svyatoi Tserkvi. Moskva. Mezhdunarodnaya Intellektual'naya Kniga [in Russian].

Дата надходження: 03.08.2025

## **Characteristics of Giordano Bruno's Views and the Reasons for his Conviction by the Inquisition (Based on the Materials of the Trial of Giordano Bruno)**

*deacon Vsevolod Smikh*

*postgraduate student at Kyiv Orthodox Theological Academy/*

**ORCID: [orcid.org/0000-0002-0418-659X](https://orcid.org/0000-0002-0418-659X) | [vsevolod757@gmail.com](mailto:vsevolod757@gmail.com)**

*The article highlights and analyzes the views of Giordano Bruno, which formed the basis of the charges in the trial against the philosopher and led to his conviction. Fundamental research on this issue includes Angelo Mercati's works «Il sommario del processo di Giordano Bruno» (Summary of the Trial of Giordano Bruno) (1942) and new documents found by Luigi Firpo, which are discussed in his work «Il Processo di Giordano Bruno» (The Trial of Giordano Bruno) (1993). The article criticizes Giordano Bruno's system of views, which is often referred to as scientific, and extrapolates the philosopher's condemnation to the problem of the relationship between science and religion, and as a result, defines their coexistence as irreconcilably conflictual. An analysis of the sources demonstrates the absence of scientific views in Giordano Bruno and reveals the manipulative and one-sided nature of the claims about the conflict between science and religion.*

*Giordano Bruno was an ardent supporter of Nicolaus Copernicus' teachings, but his understanding of Copernicanism was extremely superficial and largely erroneous. However, many contemporary researchers and scientists still consider him a visionary of his time who reinterpreted the concepts of ancient science and gave them a new tone. It should be noted that the philosopher expanded the boundaries of Copernicanism and developed the doctrine of the multiplicity of worlds or the cosmology of an infinite universe. Giordano Bruno is credited with the first sketch of an eternal, infinite, and boundless universe. In the context of Bruno's theory, Copernicus's theory is downgraded in rank; it turns out to be not a*

*theory of the universe, but a theory of one of the many solar systems in the universe. However, Giordano Bruno can be considered a philosopher, poet, theologian, writer, etc. His works are devoid of mathematical formulas, astronomical calculations, geometric drawings, and scientific methodological research in general, and therefore cannot claim to be scientific. The well-known historical fact of Giordano Bruno's condemnation by the Inquisition to death is often presented in the light of an acute and irreconcilable conflict between science and religion. Determining the correctness or falsity of such beliefs determines the relevance of the issue raised.*

**Key words:** *science and religion, theology, church, inquisition, Giordano Bruno, condemnation, conflict between science and religion.*



# **Історія виникнення та формування церковного благословення для подружжя, що прожило разом багато років без прийняття святого Таїнства Подружжя у Церквах Володимирового хрещення (1873–2023)**

**Петро Сабат**

*доктор східних церковних наук, кандидат історичних наук,  
доцент кафедри літургійних наук Українського  
католицького університету.*

**ORCID: [orcid.org/0000-0003-3226-0301](https://orcid.org/0000-0003-3226-0301) | [sabat\\_petro@ucu.edu.ua](mailto:sabat_petro@ucu.edu.ua)**

**<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2025-13-180>**

*У публікації представлена історія виникнення та формування чину благословення подружжя, що прожило разом багато років без прийняття Св. Таїнства Подружжя в Православних Церквах Володимирового хрещення. Повідомлено, що він належить до приватних церковних богослужінь у Церквах Володимирового хрещення. Встановлено, що послужило поштовхом до появи цього чину в Православних Церквах Володимирового хрещення. Досліджено, в якому часі цей чин був особливо затребуваним у Церквах Володимирового хрещення.*

*У роботі виявлено, що у РПЦ (УПЦ МП) спочатку було рекомендовано використовувати чин ювілейний УГКЦ на випадок благословення подружжя, що прожило разом багато років без Св. Таїнства Подружжя. Вказано джерело, яке пропонувало вживати цей чин ювілейний УГКЦ у літургійній практиці РПЦ (УПЦ МП) на даний випадок. Доведено, що чин ювілейний УГКЦ не був запозичений ні від візантійської, ні від латинської літургійної традиції. Досліджено, що він є плодом власної творчості УГКЦ. Розкрито, що він був укладений відповідно до класичних чинів візантійського обряду. Заявлено,*

що цей чин ювілейний УГКЦ послужив фундаментом для виникнення чину благословення подружжя, що прожило разом багато років без Св. Таїнства Подружжя у РПЦ (УПЦ МП). Вказано, у якому часі він появився в РПЦ (УПЦ МП). Зауважено, що цей чин в РПЦ (УПЦ МП) містив у своїй структурі ще окрім того, і молитву із чину вдруге вінчаних.

У дослідженні подано структуру чину ювілейного УГКЦ для ознайомлення в порівнянні із структурами редакцій чину на випадок благословення подружжя, що прожило разом багато років без Св. Таїнства Подружжя РПЦ (УПЦ МП) та УПЦ КП (ПЦУ). Висвітлено та розкрито, як чин ювілейний УГКЦ дав поштовх для створення чину на благословення подружжя, що прожило разом багато років без Св. Таїнства Подружжя у РПЦ (УПЦ МП) та УПЦ КП (ПЦУ)

У праці представлено, коли у РПЦ (УПЦ МП) появилася нова редакція чину для подружжя, що прожило разом багато років без Св. Таїнства Подружжя. Розкрито, що нова редакція чину основана майже повністю на чині вінчання РПЦ. Виявлено, що вона має відмінності від чину вінчання та чому.

У статті вказано, коли в УПЦ КП вперше появився сформований чин благословення подружжя, що прожило багато років без церковного благословення. Досліджено, що цей чин виник на основі чину РПЦ (УПЦ МП) із ХХ ст., який у свій час зародився на основі чину ювілейного УГКЦ із ХІХ ст.

Підкреслено, що в УГКЦ не було та немає у сьогоднішні відповідного чину для подружжя, що прожило разом багато років без Св. Таїнства Подружжя. Зауважено, як УГКЦ не маючи зараз відповідного чину у своїй літургійній практиці відповідає на цей виклик у випадку потреби. Звернено увагу на те, чи не вартує УГКЦ мати відповідно сформований чин для цього випадку у сьогоднішні.

**Ключові слова:** церковне благословення для подружжя, що прожило разом багато років без прийняття Св. Таїнства Подружжя, літургійна книга, требник, храм, церковний чин, церковний обряд, Церкви Володимирового хрещення.

**Постановка наукової проблеми.** Актуальність дослідження полягає в необхідності об'єктивної реконструкції історичного процесу запровадження та формування церковного благословення для подружжя, що прожило разом багато років без прийняття Св. Таїнства Подружжя в друкованій літургійній традиції, Церков Володимирового хрещення протягом століть.

Зародження, розвиток і поширення церковного благословення для подружжя, що прожило разом багато років без прийняття Св. Таїнства

Подружжя в Церквах Володимирового хрещення до сьогодні розглядалося лише побіжно, у контексті загальніших праць М. Лагодича<sup>1</sup>, В. Чапліна<sup>2</sup>, П. Гумерова<sup>3</sup> та інш. Ніхто із дослідників не вивчав детально запровадження та формування цього благословення в друкованій літургійній традиції в Церквах Володимирового хрещення протягом століть у порівняльному ключі, з одночасним богословським коротким коментарем тексту цього благословення, що, власне, й стало метою пропонованої статті. Досягнення такої мети неможливе без виконання низки завдань, серед яких: висвітлити історію появи першого друкованого тексту чину церковного благословення для подружжя, що прожило разом багато років без прийняття Св. Таїнства Подружжя в Церквах Володимирового хрещення; представити та коротко проаналізувати його редакції; вказати та охарактеризувати його важливість, розкривши коротко його богословське наповнення та значення для вірних Церков Володимирового хрещення у сьогоденні. Наукова новизна цього дослідження визначається тим, що в ньому вперше представлено, на основі джерел (требників), розвиток і формування церковного благословення для подружжя, що прожило разом багато років без прийняття Св. Таїнства Подружжя у друкованій літургійній традиції у Православних Церквах Володимирового хрещення в XIX — напочатку XXI ст.

**Виклад основного матеріалу.** Церква, як добра мати ніколи не відкидає своїх заблуканих дітей в часі земної мандрівки, а чекає завжди їх із розпростертими руками, щоб прийняти у свої материнські обійми, коли вони навертаються до Бога та хочуть жити християнським життям. У випадку коли християнське подружжя (двоє осіб чоловік і жінка), що жило разом статевим життям протягом багатьох років (і мають не тільки вже дітей, а навіть і онуків) без прийняття Святого Таїнства Подружжя, просить про його здійснення, то постає питання, як чинити в такому випадку священнику (у Церквах Володимирового хрещення), оскільки ні чин заручин<sup>4</sup>, ні чин він-

<sup>1</sup> Лагодич М. М. Чин благословення подружжя, котре прожило багато років без церковного благословення. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2013/10/10/chyn-blahoslovennya-podruzzhya-kotre-prozhylo-bahato-rokiv-bez-tserkovnoho-blahoslovennya/>

<sup>2</sup> Чаплин В. А. Чин венчания пожилых людей теперь соответствует их возрасту. URL: <https://ria.ru/20150507/1063101363.html>

<sup>3</sup> Гумеров П. О венчании супругов проживших много лет без благословения церковного, ответ для журнала «Фома». URL: <https://xpa-spb.ru/libr/Gumerov-P/o-venchani.html>

<sup>4</sup> *Требник у двох частинах*. Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2000. Ч. I. С. 105–114; *Требник* (в 4-х частях). Издательство Сретенского монастыря 2013. Ч. I. С. 112–122; *Требник* (в 4-х томах). Издательство Сретенского монастыря 2020. Т. I. С. 126–153; *Требник*. Львів: Свічадо, 2020. С. 67–70.

чання<sup>5</sup> Святого Таїнства Подружжя, ні чин вдруге вінчаних<sup>6</sup> (другошлюбних<sup>7</sup> чи двобрачних<sup>8</sup>) не підходить.

У ХХ ст. РПЦ (УПЦ МП) на цей випадок для звершення був рекомендований<sup>9</sup> «*ЧИНЪ БЛАГОСЛОВЕНІА СВЯТУГВЪЗ ПРОЖИВШИХЪ СО СОБОЮ К\*Є. ІЛИ Н\*. ЛѢТЪ*» з требника львівського 1873 р.<sup>10</sup>, що зародився у літургійній практиці УГКЦ.

Цей чин (благословення подружжя, що прожили разом 25 або 50 років життя) УГКЦ був укладений на східний (візантійський) мотив та представляє собою відновлення (чи поновлення) шлюбних обітниць любові, вірності й подружньої чесності, що були складені християнами (чоловіком і жінкою) ще під час вділення їм Св. Таїнства Подружжя<sup>11</sup>.

В УГКЦ цей чин не приписується звершувати над подружжям, яке прожило протягом багатьох років без прийняття Св. Таїнства Подружжя і мають не тільки вже дітей, а навіть і онуків. Катехизм УГКЦ, щодо нього наголошує: «Свята Церква високо цінує свідчення тих подругів, які прожили разом 25, 50 чи 75 років свого життя. Вона урочисто й прилюдно благословляє їх, дякуючи Господеві за їхнє свідчення взаємної вірності й любові, і ставить їх як живий зразок для інших подружжів<sup>12</sup>». Кінець форми

Чин благословення подружжя, що прожили разом 25 або 50 (чи 75) років життя із літургійної практики УГКЦ<sup>13</sup> був запозичений в літургійну практику УПЦ КП (та ПЦУ)<sup>14</sup>. Цього ювілейного чину не було<sup>15</sup> та немає в літур-

<sup>5</sup> *Требник у двох частинах*. Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2000. Ч. I. С. 114–143; *Требник* (в 4-х частинах). Издательство Сретенского монастыря 2013. Ч. I. С. 123–149; *Требник*. Львів: Свічадо, 2020. С. 70–86.

<sup>6</sup> *Требник*. Львів: Свічадо, 2020. С. 92–98.

<sup>7</sup> *Требник у двох частинах*. Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2000. Ч. I. С. 151–175.

<sup>8</sup> *Требник* (в 4-х частинах). Издательство Сретенского монастыря 2013. Ч. I. С. 152–174; *Требник* (в 4-х томах). Издательство Сретенского монастыря 2020. Т. I. С. 181–203.

<sup>9</sup> *Настольная книга священнослужителя*. Москва 1983. Т. 4. С. 309–311.

<sup>10</sup> *Требник*. Львів, 1873. С. 200–205.

<sup>11</sup> *Требник*. Львів, 1873. С. 200–205; *Требник*. Львів: Місіонер, 2018. С. 213–217; *Требник*. Львів: Свічадо, 2020. С. 308–314.

<sup>12</sup> *Катехизм Української Греко-Католицької Церкви «Христос — наша Пасха»*. Львів, 2011. П. 484 (С. 158).

<sup>13</sup> *Требник*. Львів, 1873. С. 200–205.

<sup>14</sup> *Требник у двох частинах*. Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2000. Ч. I. С. 176–181.

<sup>15</sup> *Требник*. Издание Свято-Троице-Сергиевой Лавры, 1992; Чинь молебных пѣній. *Требник* дополнительный. Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994; *Требник*. Санкт-Петербург. Издание Свято-Троице-Сергиевой Лавры, 1995; *Требник*. *Дополнительный*. Украинская православная церковь Киевская митрополия, 1997. Ч. III; *Требник*. Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2000.

гійній практиці РПЦ (УПЦ МП)<sup>16</sup>. У той же час, цей ювілейний чин УГКЦ<sup>17</sup> був рекомендований РПЦ звершувати для подружжя, яке прожило багато років без прийняття Святого Таїнства Подружжя<sup>18</sup>. Він<sup>19</sup> також послужив поштовхом для виникнення у РПЦ в ХХ ст. чину під назвою: «Чинъ бл҃гословѣніа сѣпрѣгвѣзъ, прожившихъ много лѣтъ безъ цѣрковнагѡ бл҃гословѣніа»<sup>20</sup>, а на поч. ХХІ ст. вже і нового чину під назвою: «Чин венчания супругов, в летехъ мнозехъ сущихъ»<sup>21</sup>, а, окрім того, і в УПЦ КП (ПЦУ) чину під назвою: «Чин благословення подружжя, що прожило багато років без церковного благословення»<sup>22</sup>.

Цей новий чин (благословення подружжя, що прожило багато років без прийняття Святого Таїнства Подружжя), що сформувався напочатку ХХІ ст. у РПЦ (УПЦ МП)<sup>23</sup> та УПЦ КП (ПЦУ)<sup>24</sup> не має якоїсь чіткої визначеної дати і часу для свого звершення. Його звершення у Православних Церквах Володимирового хрещення приписується здійснювати у храмі<sup>25</sup>. Для подружжя (чоловіка і жінки), що бажає його прийняти в Церквах Володимирового хрещення вимагається спеціальна церковна підготовка,

<sup>16</sup> *Требник* (в 4-х частях). Издательство Сретенского монастыря 2013. Ч. I-IV; *Требник малый* на церковно-славянском языке (в 2-х томах). Издательство Сретенского монастыря 2016 Т. I-II; *Требник* (в 4-х томах). Издательство Сретенского монастыря 2020 Т. I-IV; *Требник*. Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2023.

<sup>17</sup> *Требникъ*. Львів, 1873. С. 200–205.

<sup>18</sup> *Настольная книга священнослужителя*. Москва 1983. Т. 4. С. 309–311.

<sup>19</sup> *Требникъ*. Львів, 1873. С. 200–205.

<sup>20</sup> *Требник*, дополнения. URL: <https://www.alexsem.org/libcs/reader/service/ritualadd/2/>; *Настольная книга священнослужителя*. Москва 1983. Т. 4. С. 309–311.

<sup>21</sup> Чин венчания супругов, в летехъ мнозехъ сущих. Текст чинопоследования утвержден решением Священного Синода от 5 мая 2015 года. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/96426>; *Требник* (в 4-х томах). Издательство Сретенского монастыря 2020 Т. I. С. 155–180.

<sup>22</sup> Лагодич М. М. Чин благословення подружжя, котре прожило багато років без церковного благословення. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2013/10/10/chyn-blahoslovennya-podruzzhzha-kotre-prozhylo-bahato-rokiv-bez-tserkovnoho-blahoslovennya/>

<sup>23</sup> Чин венчания супругов, в летехъ мнозехъ сущих. Текст чинопоследования утвержен решением Священного Синода от 5 мая 2015 года. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/96426>; *Требник* (в 4-х томах). Издательство Сретенского монастыря 2020. Т. I. С. 155–180.

<sup>24</sup> Лагодич М. М. Чин благословення подружжя, котре прожило багато років без церковного благословення. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2013/10/10/chyn-blahoslovennya-podruzzhzha-kotre-prozhylo-bahato-rokiv-bez-tserkovnoho-blahoslovennya/>

<sup>25</sup> Чин венчания супругов, в летехъ мнозехъ сущих. Текст чинопоследования утвержен решением Священного Синода от 5 мая 2015 года. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/96426>; Лагодич М. Чин благословення подружжя, що прожило багато років без церковного благословення. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2013/10/10/chyn-blahoslovennya-podruzzhzha-kotre-prozhylo-bahato-rokiv-bez-tserkovnoho-blahoslovennya/>; *Требник* (в 4-х томах). Издательство Сретенского монастыря 2020. Т. I. С. 155–180.

як і при здійсненні Святого Таїнства Подружжя. Важливим і головним для прийняття цього чину — це є намір і бажання подружжя (чоловіка і жінки) порвати життя у грісі і жити з Богом.

Цей чин звершується для подружжя, що прожило досить багато років без прийняття Св. Таїнства подружжя і навіть яке вже може мати онуків. Цей чин є благословенням для двох осіб у подружжі, як чоловіка так і жінки, щоб вони могли без перешкод приходити до прийняття святих церковних таїнств та мати від Бога вже благословення в цьому земному житті. Цей чин особливо був затребуваний в Україні після виходу Церкви з підпілля, оскільки було багато сімей, що жили без прийняття св. Таїнства Подружжя. Цей чин є затребуваним і в сьогоденні, оскільки серед сімей є і такі, які живуть ще до сьогодні лише у цивільному шлюбі, а коли навертаються до Бога і хочуть жити християнським життям, то без нього їм неможливо обійтися, щоб примиритися з Богом та стати живими членами Церкви Христової.

Про церковне благословення для подружжя, що прожило багато років без прийняття Святого Таїнства Подружжя, маємо короткі замітки від таких священнослужителів, як протоієрей Всеволод Чаплін (РПЦ)<sup>26</sup>, священник Павел Гумеров (РПЦ)<sup>27</sup>, протоієрей Миколай Лагодич (ПЦУ)<sup>28</sup>, а також інших.

Цією публікацією хочеться коротко представити історію виникнення та формування церковного чину для благословення подружжя, що прожило разом багато років без прийняття Св. Таїнства Подружжя, що звершувався в Церквах Володимирового хрещення впродовж століть.

**Формування церковного чину для подружжя, що прожило разом багато років без прийняття Св. Таїнства Подружжя в Церквах Володимирового хрещення (1873–2023)**

У кінці XIX ст. в УГКЦ виник церковний чин на благословення подружжів, що прожили разом 25 або 50 років життя<sup>29</sup>. Він виявився в літургійній книзі требнику (1873 р.) під назвою: «**ЧИНЪ БЛАГОСЛОВЕНІЯ СЪПРЪЖВЪ ПРОЖИВШИХЪ СО СОВОЮ К\*С. ІЛИ Н\*. ЛѢТЪ**»<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Чаплин В. А. Чин венчания пожилых людей теперь соответствует их возрасту. URL: <https://ria.ru/20150507/1063101363.html>

<sup>27</sup> Гумеров П. О венчании супругов проживших много лет без благословения церковного, ответ для журнала «Фома». URL: <https://хра-spb.ru/libr/Gumerov-P/o-venchani.html>

<sup>28</sup> Лагодич М. М. Чин благословення подружжя, котре прожило багато років без церковного благословення. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2013/10/10/chyn-blahoslovennya-podruzzhya-kotre-prozhylo-bahato-rokiv-bez-tserkovnoho-blahoslovennya/>

<sup>29</sup> Требникъ. Львів, 1873. С. 200.

<sup>30</sup> Там само. С. 200–205.

Чин благословення ювілейний УГКЦ не був запозичений від Римо-Католицької Церкви, оскільки він появився в ній пізніше на поч. XX ст. під назвою «*Benedictio nuptialis extra Missam danda ex Apostolico indulto quando Missa non dicitur* (Approbata a S. R. C. die 11 Martii 1914)<sup>31</sup>». Цей чин благословення в УГКЦ, як і в Римо-Католицькій Церкві приписує у структурі псалом 127.

У сьогоденні в УГКЦ існує дві редакції (українською мовою) даного чину — офіційна<sup>32</sup> та неофіційна<sup>33</sup>. Вони відрізняються між собою у структурі<sup>34</sup>. В той же час в УГКЦ над подружжям, що **прожило** багато років (і мають не тільки вже дітей, а навіть і по декуди онуків) **без прийняття Св. Таїнства Подружжя не існує відповідного чину**<sup>35</sup>.

Чин благословення подружжів, що прожили разом 25 або 50 років життя УГКЦ<sup>36</sup> дав поштовх до зародження чину на благословення подружжя, що прожило багато років без прийняття Святого Таїнства Подружжя у Православних Церквах Володимирового хрещення<sup>37</sup>.

Для розгляду та порівняльного аналізу, як «*ЧИНЪ БЛГОСЛОВЕНІА СЪПРЪГВЪХЪ ПРОЖИВШИХЪ СО ЮБЮ К\*Є. ІЛИ Н\*. ЛѢТЪ*» УГКЦ<sup>38</sup> послужив фундаментом для виникнення чину для подружжя, що прожило разом багато років без прийняття св. Таїнства Подружжя в РПЦ (УПЦ МП)<sup>39</sup> та УПЦ КП (ПЦУ)<sup>40</sup> представляємо таблицю 1.

<sup>31</sup> *Rituale Romanum Pauli V...* PII Papae XI. Editio juxta typicam vaticanam 1925. С. 304.

<sup>32</sup> *Требник*. Львів: Свічадо, 2020. С. 308–314.

<sup>33</sup> *Требник*. Львів: Місіонер, 2018. С. 213–217.

<sup>34</sup> *Требник*. Львів: Місіонер, 2018. С. 213–217; *Требник*. Львів: Свічадо, 2020. С. 308–314.

<sup>35</sup> *Требник*. Львів: Місіонер, 2018; *Требник*. Львів: Свічадо, 2020.

<sup>36</sup> *Требникъ*. Львів, 1873. С. 200.

<sup>37</sup> *Требник, дополнения*. URL: <https://www.alexsem.org/libcs/reader/service/ritualadd/2/>; Настольная книга священнослужителя. Т. 4. Москва 1983. С. 309–311; Лагодич М. М. Чин благословення подружжя, котре прожило багато років без церковного благословення. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2013/10/10/chyn-blahoslovennya-podruzzhzha-kotre-prozhylo-bahato-rokiv-bez-tserkovnoho-blahoslovennya/>; Чин венчания супругов, в летех мнозех сущих. Текст чинопоследования утвержден решением Священного Синода от 5 мая 2015 года. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/96426>

<sup>38</sup> *Требникъ*. Львів, 1873. С. 200.

<sup>39</sup> *Требник, дополнения*. URL: <https://www.alexsem.org/libcs/reader/service/ritualadd/2/>; Настольная книга священнослужителя. Т. 4. Москва 1983. С. 309–311; Чин венчания супругов, в летех мнозех сущих. Текст чинопоследования утвержден решением Священного Синода от 5 мая 2015 года. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/96426>; *Требник* (в 4-х томах). Издательство Сретенского монастыря 2020. Т. I. С. 155–180.

<sup>40</sup> Лагодич М. М. Чин благословення подружжя, котре прожило багато років без церковного благословення. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2013/10/10/chyn-blahoslovennya-podruzzhzha-kotre-prozhylo-bahato-rokiv-bez-tserkovnoho-blahoslovennya/>

ЧИНІ БЛАГОСЛОВЕНІЯ СБІРІТЦІВ, ПРОЖИВШИХ АБО ПОЖИВШИХ У СТОРОННІХ МІСЦАХ	Чиня благословенія сбирітців, проживших або поживших у сторонніх місцях	ЧИН ВЕНЧАННЯ СУПРУГОВ, В ЛЕТЕХ МНОЗЕХ СУЩИХ	Чин благословення подружжя, що прожило багато років без церковного благословення
УТКЦ (1873) <sup>41</sup>	РПЦ (УПЦ МП (XX ст.)) <sup>42</sup> .	РПЦ (УПЦ МП (2015)) <sup>43</sup> .	УПЦ КП (ПЦУ (2013)) <sup>44</sup> .
Обоимъ сбирітцѣмъ пришедшимъ въ Церковь и ставшимъ предъ четвертою, ажь ѿ десныхъ женѣ же ѿ шобѣ станы, іерей обоченъ въ сбирітцѣмъ и Фелонъ начиняеть, и по немъ пѣвцы продолжяють Миломъ рк <sup>3</sup> .	2 Поставляється аналогії по рк <sup>3</sup> цѣвѣ, и полагается на немъ сѣміе и крѣтѣ. Предъстонтъ же мѣжа сѣденѣв, жена же ѿшобѣмъ. Сіщенникъ обоченъ въ Фелонъ, знаменяеть главъ сбирітцѣмъ трижды ікоже и въ первомъ чинѣ бичанія оръказься, и даеть імъ свѣщы възжєнны, и начиняеть.	3 Поставляється аналогії посредѣ церкве, и помазуются на немъ Евангелии Крестъ. Предъстонтъ же впритворе: мръсодарю, жена же оцуюю Свѣщенникъ, обоченъ въ Фелонъ, назначаетъ главъ сбирітцѣмъ, и дають свѣщы възжєнны. Теме соединяють рк <sup>3</sup> и, и входятъ во храмъ, поючу свѣщенникъ псаломъ 127, аще:	4 Чин відбувається посереднінн храму. На аналої лежать Євангеліє і Хрест. Чоловік з правого боку, а дружина — з лівого. Свѣщенник в епитрахилі, поручає та фелоні, як і при повному чині вінчання, дає їм до рук запалені свѣчі і починає:

<sup>41</sup> Трєбникъ. Львів, 1873. С. 200–205.

<sup>42</sup> Трєбникъ, дополненія. URL: <https://www.alexsem.org/libes/reader/serve/ritualadd/2/>; Настольная книга священнослужителя. Т. 4. Москва 1983. С. 309–311.

<sup>43</sup> Чин венчання супругов, в лєтєх мнѣзєх сущих. Тєкст чинѣ послѣдованія утвѣрждєн рѣшєннємъ Свѣщеннѣго Синода ѿ 5 мая 2015 года. URL: <https://www.ratnarhia.ru/article/96426>; Трєбник (в 4-х томах). Издаєтєльство Срєтєнскѣго монашєвья 2020. Т. I. С. 155–180.

<sup>44</sup> Дзєдичи М. М. Чин благословєннѣя подружжѣя, котрє прожило багато рокѣв безъ церковнѣго благословєннѣя. URL: <http://kyivpravosl.info/2013/10/10/chyn-blahoslovennya-podruzzhzha-kotre-prozhulo-bahato-rokiv-bez-tserkovnoho-blahoslovennya/>

Блажені ви чоловіка Гда, ходячий в пугеґа єґво...	Блажені всі болящія Господа, ходячий в пугеґа Его. <i>Людежне на кийдо стих глаголет:</i> Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе. Труды плодов твоих снеси. Блажен еси, и добро тебе будет...	_____
По скончаній Імьяма Іерей возглаголетъ:	_____	_____
	<p><i>Таже глаголет священник слово вкратце.</i></p> <p>По скончаніи же слова, вопрошает иерей мужа глаголя:</p> <p>Имаши ли, имярек, произволение благое и непринужденное, и крепкую мысль, пребывать в законном браке с женою сею имярек, юже заде пред тобою видиши?</p> <p>И отвещает муж, глаголя: Имам, честный отче.</p> <p>Иерей паки: Не обещался ли еси иной жене?</p> <p>Муж: Не обещался, честный отче.</p> <p>И абие иерей, зря к жене, вопрошает ю, глаголя:</p> <p>Имаши ли произволение благое и непринужденное, и твердую мысль, пребывать в законном браке с мужем сим имярек, егоже пред тобою заде видиши?</p>	_____

1	2	3	4
		<p>И отвещает жена, глаголющи: Имам, честный отче.          Иерей паки: Не обещалася ли еси иному мужу?          И отвещает жена: Не обещахся, честный отче.          Таже глаголет диакон: Благослови, Владыко.</p>	
Благословеня Бога нашя:	Бл̑гословеня б̑га нашя:	_____	<p><b>Диякон:</b> Благослови, владыко!  <b>Священник:</b> Благословен Бог наш...</p>
_____	_____	<p><i>И начинает иерей:</i> Благословено Царство Отца, и Сына, и Святаго Духа ...</p>	_____
_____	_____	<p><i>Лик:</i> Аминь.</p>	<p><b>Співці:</b> Аминь.</p>
<p><b>Тяже Трисвятѣе: и по Отче нашя:</b></p>	<p><b>Тяже, Трисѣѣ. По Отчѣ нашя:</b></p>	_____	<p>Царю Небесный, Утѣшителю,          Душе истины...  <i>(Вид Воскресіння до віддання (середя перед Вознесінням) тричі співається)</i>          Христос воскрес із мертвих,          смертю смерть подолав і тим, що в гробах, життя дарував)          Святий Боже... (тричі).          Слава Отцю, і Сину, і Святому</p>

			Духові нині, і повсякчас, і на віки віків. Амінь. Пресвята Тройце... Господи, помилуй (3). Слава Отцю, і Сину, і Святому Духові нині, і повсякчас, і на віки віків. Амінь. Отче наш...
Ййkw твое ёртъ Църство:	_____	_____	<b>Священник:</b> Бо Твое є Църство, і сила, і слава, Отця, і Сина, і Святого Духа... <b>Співці:</b> Амінь.
Тропарь дневный.	Тропарь дневной.	_____	<b>Тропар дня.</b>
_____	Тяже ёктенія:	_____	_____
_____	Миромъ гдѣ помолымся...	_____	<b>Диякон:</b> В мирі Господу помолымся...
_____	Діакъ: Амінь.	_____	<b>Співці:</b> Амінь.
Гдѣ помолымся.	Тяже, Гдѣ помолымся.	_____	<b>Диякон:</b> Господу помолымся.
Сѣвѣтъ: Гдѣ помолымъ.	Гдѣ, помолымъ.	_____	<b>Співці:</b> Господи, помилуй.
МОЛИТВА:	Сщєнникъ мѣтвѣ:	_____	_____
	Таже глаголет священник молитвы сия три велелеасно. Или точию третью от сих, дозволяет бо zde.	_____	_____
	Молитва I. Господу помолымся.	_____	_____
	Дик: Господи, помилуй.	_____	_____

1	2	3	4
	<p>Боже Пречистый, и всея твари          Созетелю, ребро праотца Адама за Твое          человеколюбие в жену преобразивый, и          благословивый я...          Лик: Аминь.          Молитва 2. Господу помолимся.          Лик: Господи, помилуй.          Благословен еси, Господи Боже наш,          Иже тайнаго и чистаго брака Священно-          действителю и телеснаго Законоположи-          телю, нетления Хранителю, житейских          благий Строителю...          Лик: Аминь.          Молитва 3. Господу помолимся.          Лик: Господи, помилуй.          Боже Святыи, создавый от персти          человека, и от ребра его возсоздавый жену,          и спрягий ему помощника по нему...</p>	<p>Боже Пречистый, и всея твари          Созетелю, ребро праотца Адама за Твое          человеколюбие в жену преобразивый, и          благословивый я...          Лик: Аминь.          Молитва 2. Господу помолимся.          Лик: Господи, помилуй.          Благословен еси, Господи Боже наш,          Иже тайнаго и чистаго брака Священно-          действителю и телеснаго Законоположи-          телю, нетления Хранителю, житейских          благий Строителю...          Лик: Аминь.          Молитва 3. Господу помолимся.          Лик: Господи, помилуй.          Боже Святыи, создавый от персти          человека, и от ребра его возсоздавый жену,          и спрягий ему помощника по нему...</p>	<p>Священник: Владико Господи          Боже наш, що тасмниці людські          знаеш, і прости в блудницю Рааву,          і прийняв покаяння митаря, не          пом'яни й наші гріхи, від юності          вчинені...</p>
	<p>Вілко гди бже наша, тайнаа          вбднй человекскаа, йже          раибс блудницю противий, й          мьгирево поканіє пріемий,          не помані грехоуь нашууа          невбднїа ѡ вногтї...</p>		

	<b>Дюді: Ямінь.</b> _____	<b>Лик: Аминь.</b> <i>И по аминє, приєм священник венчы, венчаєт перве мужа, глаголя:</i>	<b>Співці: Аминь.</b> _____
_____	_____	Венчаєт раб Божий <i>имзрек</i> рабе Божией <i>имзрек</i> , во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа. Аминь. <i>Таже венчаєт и жену, глаголя:</i>	_____
_____	_____	Венчаєт раба Божия <i>имзрек</i> рабу Божию <i>имзрек</i> , во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа. Аминь. <i>Таже благословляєт я трижды, глаголя трижды:</i>	_____
_____	_____	Господи Боже наш, славою и честию венчай я.	_____
_____	_____	_____	<b>Диякон: Господу помолимся.</b>
_____	_____	_____	<b>Співці: Господи, помилуй.</b> _____
_____	<b>Сщ҃енникъ мѣтъѣ:</b> <i>Бже, бже наша, пришедый ка канѣ галилейскѣ и тѣлошій бракъ еблгословивый, еблгловый и рѣбѣ твоѣй сѣд...</i>	_____	<b>Священник: Боже, Боже наш, Ти прийшов до Кани Галилейської і там шлюб благословив. Благослови ж і рабів Твоїх цих...</b>
<b>Ликъ: Ямінь.</b>	<b>Дюді: Ямінь.</b> _____	_____	<b>Співці: Аминь.</b> _____

1	2	3	4
_____	<p>Тяже благословляеть ѿ, гл҃гома          тры҃жда:</p> <p>Г҃ди бже наша, гл҃гома и чет҃тїи          в҃нчнїи ѿ.</p>	_____	<p>Потім священник благословляє          подружжя, що вінчається,          піднімаючи над їхніми головами          руки, тричі виголошуючи:          Священник: Господи Боже наш,          славою і честю вінчай їх.</p>
<p>Вончїи҃а, лир҃а в҃с҃ла, и          премудрость, вончїи҃а.</p>	<p>Дїакон: Вончїи҃а.          ієр҃ей: Лїр҃а в҃с҃ла.          Дїак: И дур҃ови твоєи҃д.          Дїакон: Премудрость.</p>	<p>И абие: Вончем.          Мир в сем.          Людие: И духови твоєму.          Премудрость</p>	<p>Дїакон: Будаємо уважні.          Священник: Мир усім.          Чтець: І духові твоєму.          Дїакон: Премудрість.</p>
<p>Прокїмєнє, я҃пла и є҃мїє          Зри вь чинѣ в҃нчнїи҃а          первообрачннїх ст҃р. рО* ѿ.</p>	<p>Тяже прокїмєнє я҃пла, гл҃ма и:          Положил є҃си на гл҃вах их вєнцы...          в҃нцы...</p> <p>Ст҃х: Я҃ко дси и҃а          бл҃гословєнє вь в҃с҃к в҃с҃а...          Дїакон: Премудрость.</p>	<p>Таже прокїмєн А҃постола, гл҃с 8:          Положил єси на главах их венцы...</p>	<p>Чтець: Прокїмен на голос 8-й:          Поклав єси на голови їх вінці...</p>
_____	<p>Ст҃х: Я҃ко дси и҃а          бл҃гословєнє вь в҃с҃к в҃с҃а...          Дїакон: Премудрость.          Чтець: Вь є҃фєсє҃мь по҃мнїа          ст҃аго я҃па павла чтєнїє.          Дїакон: Вончїи҃а.          Я҃постола ко є҃фєсє҃мь, зачїаю          їа.</p>	<p>Стих: Яко даси им благословение в век          века...          Премудрость.          И чтец: Ко Ефессем послания святого          апостола Павла чтение.          И пакы: Вончем.          Апостол ко Ефессем, зачало 230.</p>	<p>Вірш: Ти даси їм благословення          повік віку...          Дїакон: Премудрість.          _____          _____          Чтець: До Ефесян послання          святого апостола Павла читання          (зач. 230).          Дїакон: Будаємо уважні.</p>

<p><b>Чтець:</b> <i>Браття, дякуйте завжди за все Божові й Отцеві, в ім'я Господа нашого Ісуса Христа, підкоряючись один одному в страху Божому...</i></p>	<p>Братіє, благодаряще всегда о всех, о имени Господа нашего Иисуса Христа, Богу и Отцу: повинующеся друг другу в страхе Божии...</p>	<p>Братіє клітмадіце вєгда ѿ всѣхъ, ѿ имени гда нашего ііа ііста, вѣ і отцѣ: повинуюцєса другъ другу въ страхѣ бжїи...</p>	<p><b>Чтець:</b> <i>Браття, дякуйте завжди за все Божові й Отцеві, в ім'я Господа нашого Ісуса Христа, підкоряючись один одному в страху Божому...</i></p>
<p><b>Священник:</b> Мир усім.</p>	<p>Священник: Мир ти.</p>	<p>Сщєнникъ: Миръ ти.</p>	<p><b>Священник:</b> Мир усім.</p>
<p><b>Співці:</b> І духові твоєму.</p>	<p>И чтец: И духови твоему.</p>	<p>И чтецъ: И духови твоємѣ.</p>	<p><b>Співці:</b> І духові твоєму.</p>
<p><b>Диякон:</b> Премудрість.</p>	<p>Священник: Премудрость.</p>	<p>Дїаконъ: Премудрость</p>	<p><b>Диякон:</b> Премудрість.</p>
<p><b>Чтець:</b> Амиауа (3).</p>	<p>Амиауа, глас 5.</p>	<p>Амиауа, гласъ 5.</p>	<p><b>Чтець:</b> Амиауа (3).</p>
<p><b>Вірш:</b> Ти, Господи, охороняеш нас і збережеш нас...</p>	<p>Стих: Ты, Господи, сохраниши ны и соблюдеши ны...</p>	<p>Стѣхъ: Ты гди сохраниши ны и соблюдеши...</p>	<p><b>Вірш:</b> Ти, Господи, охороняеш нас і збережеш нас...</p>
<p><b>Співці:</b> Амиауа.</p>	<p>_____</p>	<p>_____</p>	<p><b>Співці:</b> Амиауа.</p>
<p><b>Диякон:</b></p>	<p>Священник:</p>	<p>Посѣля дїаконъ:</p>	<p><b>Диякон:</b></p>
<p>Премудрість. Станьмо побожно, вислухаймо Святе Євангеліє.</p>	<p>Премудрость, прости, услышим святого Евангелия.</p>	<p>Премудрость, прѣсти оуслышимъ свѣтго євѣлиа.</p>	<p>Премудрість. Станьмо побожно, вислухаймо Святе Євангеліє.</p>
<p><b>Священник:</b> Мир усім.</p>	<p>Мир всем.</p>	<p>їерей: Миръ всѣмъ.</p>	<p><b>Священник:</b> Мир усім.</p>
<p><b>Співці:</b> І духові твоєму.</p>	<p>Людие: И духови твоему.</p>	<p>Днѣкъ: И духови твоємѣ.</p>	<p><b>Співці:</b> І духові твоєму.</p>
<p><b>Священник:</b> Від Іоана Святого Євангелія читання (зач. б).</p>	<p>Священник: От Иоанна святого Евангелиа чтение.</p>	<p>їерей: Ѡ іованна свѣтго євѣлиа чтєніє.</p>	<p><b>Священник:</b> Від Іоана Святого Євангелія читання (зач. б).</p>
<p><b>Співці:</b> Слава Тобі, Господи, слава Тобі.</p>	<p>Лик: Слава Тебе, Господи, слава Тебе.</p>	<p>Днѣкъ: Слава тебѣ, гди, слава тебѣ.</p>	<p><b>Співці:</b> Слава Тобі, Господи, слава Тобі.</p>
<p><b>Диякон:</b> Будьмо уважні.</p>	<p>Вондем.</p>	<p>Дїаконъ: Вондемъ.</p>	<p><b>Диякон:</b> Будьмо уважні.</p>
<p>_____</p>	<p>Евангелие от Иоанна, зачало б.</p>	<p>Євѣліє ѿ іованна, зачало б.</p>	<p>_____</p>

1	2	3	4
	Во вѣрѣла сѣно, вѣрѣкъ выѣтъ въ кинѣ галилейскѣй, и вѣ мѣти ии́това тѣхъ. Званъ же выѣтъ ии́тъ и оученици сѣго на вѣрѣкъ...	Во время оно, брак бысть в Кане Галилейстей, и бе Маги Иисусова ту. Зван же бысть Иисус и ученицы Его на брак ...	<b>Священник:</b> <i>Одного разу було весілля в Кані Галілейській, і Мати Ісусова була там. Був також запрошений на весілля Ісус з учениками Його...</i>
	_____	Лик: Слава Тебе, Господи, слава Тебе.	<b>Співці:</b> Слава Тобі, Господи, слава Тобі.
<b>Тѣже сѣктенїѣ.</b>	<b>Тѣже сѣктенїѣ:</b>	_____	_____
<b>Рѣцѣмъ вен ѿ всеа дѣши, и ѿ рѣцѣмъ вен ѿ всего помышленїѣ нашего рѣцѣмъ...</b>	<b>Рѣцѣмъ вен ѿ всеа дѣши, и ѿ всего помышленїѣ нашего рѣцѣмъ...</b>	<i>Таже:</i> Рцем вси от всея души, и от всего помышления нашего рцем ...	<b>Диякон:</b> Промовмо всі з усієї душі і з усього розуміння нашого, промовмо ...
<b>Ликъ: Аминь.</b>	<b>Людїе: Аминь.</b>	Лик: Аминь.	<b>Співці:</b> Аминь.
<b>Іерей: Гдѣ помобѣмъ.</b>	<b>Дїаконъ: Гдѣ помобѣмъ.</b>	<i>И глаголет велегласно священник. Господу помолимся.</i>	_____
<b>Свѣтъ: Гдѣ помобѣмъ.</b>	<b>Гдѣ помобѣмъ.</b>	Лик: Господи, помилуй.	_____
_____	_____	Господи Боже наш, во спасительном Твоем смотрении, сподобивый в Кане Галилейстей, честный показати брак Твоим пришествием: ...	_____
_____	_____	Лик: Аминь.	_____
_____	_____	<i>Таже:</i> Заступи, спаси, помилуй и сохрани нас, Боже, Твоею благодатию ...	_____
_____	_____	Лик: Тебе, Господи.	_____

_____	_____	Священник возглашает: И сподоби нас, Владыко, со дерзновением, неосужденно смети призывать Тебе, Небеснаго Бога Отца, и глаголати:	_____
_____	_____	И людие: Отче наш, Иже еси на Небесех...	_____
_____	_____	Священник возглашает: Яко Твое есть царство, и сила, и слава ...	_____
_____	_____	Лик: Аминь.	_____
_____	_____	И абие принесится общая чаша. Господу помолимся.	_____
_____	_____	Лик: Господи, помилуй.	_____
_____	_____	И благословляет священник общую чашу, и глаголет молитву сию: Боже, вся сотворивый крепостию Твоею, и утвердивый вселенную, и украсивый венец всех сотворенных от Тебе ...	_____
_____	_____	Возгласно: Яко благословися Твое имя, и прославися Твое Царство, Отца, и Сына, и Святаго Духа ...	_____
_____	_____	Лик: Аминь.	_____
_____	_____	Таже взем священник в руку общую чашу, преподает им трижды: पहले мужу, и потом жене.	_____

1	2	3	4
_____	_____	<p><i>И абие приєм я священник, куму или иному держашу создаи венцы, обрацаает яко образом круга. И поет священник, или людие, настоящия тропари:</i></p> <p><i>Глас 5. Исаие, ликуй: Дева име во чреве и роди Сына Еммануила...</i></p> <p><i>Глас 7. Святый мученицы, добре страдальчествовавши и венчавшиися, молитесь ко Господу...</i></p>	_____
_____	_____	<p><i>Таже священник, взем венцы мужа и жены осеняет ими брачующиися.</i></p> <p><i>И абие: Господу помолимся.</i></p>	_____
_____	_____	<p><i>Лик: Господи, помилуй.</i></p> <p><i>Священник молитву.</i></p>	<p><b>Днякон:</b> Господу помолимся.</p> <p><b>Співці:</b> Господи, помилуй.</p> <p><b>Священник:</b></p>
<p><b>МОЛИТВА:</b></p> <p>Господи Боже наша, іже отца ізакъ предобучивый Церковъ дѣвѣ чистѣю, благослови а и соудани рабы твоя...</p>	<p><b>Сщеника мѣтвѣ:</b></p> <p>Гди бже наша, іже ѿ ізакъ предобучивый церковъ дѣвѣ чстѣ, благослови и соудани рабы твоѣ я...</p>	<p>_____</p>	<p>Господи Боже наш, Ти з народів Церкву, як Діву чисту, заручив з Собою, благослови і збережи рабів Твоїх цих ...</p>
_____	_____	<p>Боже, Боже наш, пришедый в Кану Галилейскую и тамошний брак благословивый, благослови и рабы Твоя сия...</p>	_____

—	Амінь.	Амінь.	Співці: Амінь.
Ієреї: Миръ всѣмъ.	Сщ҃енникъ: Миръ всѣмъ.	Священник: Мир всем.	Священник: Мир усім.
Дякъ: И́ дѣхови твоѣму.	—	Дяк: И духови твоєму.	Співці: І духові твоєму.
Ієреї: Главы ваша Гдѣви преклоните.	Главы ваша Гдѣви преклоните.	Главы ваша Господеви приклоните.	Дякон: Голови ваші всклоніть перед Господом.
Дякъ: Тебѣ Господи.	—	Дяк: Тебе, Господи.	Співці: Тобі, Господи.
Послѣя Ієреї глаголетъ сѣв: ЮДИТРУ:	И́ мѡлитъ:	И благословляет я священник, глаголя:	Священник (з хрестом в руках):
Отѣца и Сына и Дѣуха ст҃аго, всеблагѣа, єдинобщ҃наго и животворѣщаго Троица, єдино божество и царство, да благословитъ а вѣкъ...	О́тца, сѣа, и ст҃аго дѣа, всеблагѣа и єдинобщ҃наго, и животворѣщаго Троица, єдино божество и царство: да бл҃гословитъ а вѣкъ...	Отец, Сын, и Святой Дух, Всевсвятая, и Единосущная, и Животворящая Троица, единого Божество и Царство, да благословит вас ...	Отец, Син, і Святий Дух, Всевсята Єдиносуцна і Животворячальна Тройця, Єдине Божество і Царство, нехай благословить вас (благословляє подружжя хрестом) ...
—	—	—	Співці: Амінь.
Дякона или Ієреї: Премудрость.	Тѣже, Премудрость:	Таже: Премудрость.	Дякон: Премудрість.
—	Претѣла вѣе, спаси насъ.	Пресвятая Богородице, спаси нас.	Священник: Пресвята Богородице, спаси нас.
Дякъ: Честнѣйшю Херубимъ: Херубимъ:	Дякъ: Честнѣйшю Херубимъ: Херубимъ:	Дяк: Честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим...	Співці: Чеснішу від херувимів і незрівнянно славнішу від серафимів ...

1	2	3	4
Ієрїї: Блмва текѣ Хрі҃тї Божє... Лнкѣ: Блмва, и нынѣ:	Сщїенникѣ: Блмва текѣ, Хрі҃тї Божє. Лнкѣ: Блмва, и нынѣ:	Священник: Слава Тебе, Христе Боже, упование наше, слава Тебе. Лик: Слава, и ныне:	Священник: Слава Тобі, Христе Боже, надія наша, слава Тобі. Співці: Слава Отцю, і Сину, і Святому Духу нині, і повсякчас, і на віки віків. Амінь.
Господи помилуй в * Гди Благослови. Сщїенникѣ: Блмва, и нынѣ:	Гди, помилуй, трижды. Благослови. Сщїенникѣ: творить ѿбѣга.	Господи, помилуй, трижды. Благослови. Священник отпуст:	Господи, помилуй (3). Благослови. Священник:
Иже во Канѣ Галилейскѣй пришестьємъ своимъ честенъ бракъ показавъ... Лнкѣ: Амінь.	Иже во канѣ галилейскѣй пришестьємъ своимъ честенъ бракъ показавъ... Лнкѣ: Амінь.	Иже в Кане Галилейстей пришествием Своим честен брак показавый ... Лнкѣ: Амінь.	Христос, що в Кані Галилейській пришестьям Своім чесний шлюб показав... Лнкѣ: Амінь.
Лнкѣ: Амінь.	Лнкѣ: Амінь.	И люют многолетие, и поздравляют друг друга.	Дякон: Благоденственне і мирне життя, заоров'я і спасіння, достаток плодів земних, взаємну любов і згоду та в усьому добрий успіх подай, Господи, рабам Твоїм (імена) і збережи їх на многії літа.

У РПЦ (УПЦ МП) чин благословення подружжя, що прожило разом багато років без церковного благословення повстав у ХХ ст.<sup>45</sup> на основі чину ювілейного УГКЦ (1873 р.)<sup>46</sup> із додаванням до нього молитви («Влако гди бже нашъ, тайнаа вѣдый человекскаа, йже раавъ владниць простивый, й мытаревъ покаянне прѣемый, не помани грѣхѡвъ нашихъ невѣдѣнїа ѿ ѿности...»), що є (дуже подібною у редакції) у чині двобрачних<sup>47</sup> (другошлюбних<sup>48</sup> чи вдруге вінчаних<sup>49</sup>). У РПЦ (УПЦ МП) нова редакція чину вінчання подружжя, що прожило багато років («Чин венчания супругов, в letech мнозех сущих») повстала у 2015 р.<sup>50</sup> Вона основана майже повністю на чині вінчання РПЦ (УПЦ МП)<sup>51</sup>. У ній попри те на відміну від чину вінчання бачимо зміну вступної рубрики, а також слів: «жених і наречена» на «чоловік і жінка», окрім того під час благословення вінцями чоловіка і жінки священник не вживає жодних слів. У цьому чині забрано і прошення «о добродачии (благочади)»<sup>52</sup>, як подано є в чині вінчання<sup>53</sup>; проте в молитві залишено. Даний чин не приписує вживання обручок для чоловіка і жінки<sup>54</sup>. Головний акцент при формуванні цього чину у РПЦ<sup>55</sup> напевно був спрямований до того, щоб відійти від вживання ювілейного чину УГКЦ<sup>56</sup> на даний випадок. У РПЦ (УПЦ МП) не було заборонено на цей випадок також звершувати звичайний чин вінчання<sup>57</sup>, але зводилося все до того, щоб священнослужителі забули про

<sup>45</sup> Требник, дополнения. URL: <https://www.alexsem.org/libcs/reader/service/ritualadd/2/>; *Настольная книга священнослужителя*. Москва 1983. Т. 4. С. 309–311.

<sup>46</sup> *Требникъ*. Львів, 1873. С. 200–205.

<sup>47</sup> *Требник* (в 4-х частях). Издательство Сретенского монастыря 2013. Ч. I. С. 157–158; *Требник* (в 4-х томах). Издательство Сретенского монастыря 2020. Т. I. С. 181–203.

<sup>48</sup> *Требник у двох частинах*. Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2000. Ч. I. С. 157–158.

<sup>49</sup> *Требник*. Львів 2020. С. 96–97.

<sup>50</sup> Чин венчания супругов, в letech мнозех сущих. Текст чинопоследования утвержден решением Священного Синода от 5 мая 2015 года. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/96426>

<sup>51</sup> *Требник* (в 4-х частях). Издательство Сретенского монастыря 2013. Ч. I. С. 123–149; *Требник* (в 4-х томах). Издательство Сретенского монастыря 2020. Т. I. С. 126–152.

<sup>52</sup> Чин венчания супругов, в letech мнозех сущих. Текст чинопоследования утвержден решением Священного Синода от 5 мая 2015 года. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/96426>

<sup>53</sup> *Требник* (в 4-х частях). Издательство Сретенского монастыря 2013. Ч. I. С. 123–149; *Требник* (в 4-х томах). Издательство Сретенского монастыря 2020. Т. I. С. 126–152.

<sup>54</sup> Чин венчания супругов, в letech мнозех сущих. Текст чинопоследования утвержден решением Священного Синода от 5 мая 2015 года. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/96426>

<sup>55</sup> Там само.

<sup>56</sup> *Требникъ*. Львів, 1873. С. 200–205.

<sup>57</sup> *Требник* (в 4-х частях). Издательство Сретенского монастыря 2013. Ч. I. С. 123–149; *Требник* (в 4-х томах). Издательство Сретенского монастыря 2020. Т. I. С. 126–152.

чин ювілейний УГКЦ, про який говорить «*Настольная книга священнослужителя*<sup>58</sup>» РПЦ (УПЦ МП) для звершення у цьому випадку.

В ПЦУ (УПЦ КП) чин благословення подружжя, що прожило багато років без церковного благословення (2013 р.)<sup>59</sup> оснований на чині РПЦ (УПЦ МП), що зародився на основі чину ювілейному УГКЦ (1873 р.)<sup>60</sup>, який містить «*Настольная книга священнослужителя*<sup>61</sup>». Цей чин в ПЦУ у своїй структурі також подає молитву із чину заручин та вінчання другошлюбних, а саме: «Владико Господи Боже наш, що таємниці людські знаєш, і простив блудницю Рааву, і прийняв покаєння митаря, не пом'яни й наші гріхи, від юності вчинені ...<sup>62</sup>».

**Висновки.** До числа приватних церковних богослужінь, що звершуються на потребу вірних у Церквах Володимирового хрещення належать церковні благословення<sup>63</sup>. Багато церковних благословень Церкви Володимирового хрещення перейняли із Візантійської літургійної традиції<sup>64</sup>. Автором деяких церковних благословень, що до сьогодні звершуються в Церквах Володимирового хрещення прийнято вважати Київську Православну Церкву, а зокрема митрополита Петра Могилу<sup>65</sup>. Творцем не одного із цер-

<sup>58</sup> *Настольная книга священнослужителя*. Москва, 1983. Т. 4. С. 309–311.

<sup>59</sup> *Лагодич М. М.* Чин благословення подружжя, котре прожило багато років без церковного благословення. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2013/10/10/chyn-blahoslovennyya-podruzzhya-kotre-prozhylo-bahato-rokiv-bez-tserkovnoho-blahoslovennyya/>

<sup>60</sup> *Требникъ*. Львів, 1873. С. 200–205.

<sup>61</sup> *Настольная книга священнослужителя*. Москва 1983. Т. 4. С. 309–311.

<sup>62</sup> *Требник у двох частинах*. Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2000. Ч. I. С. 157–158.

<sup>63</sup> *Сабат П. В.* Пояснення богословських термінів: посвячення, освячення та благословення згідно з віровченням УГКЦ. Журнал з Еклезіології і Церковного права: Метрон. № 15. Львів, 2018. С. 168–176.

<sup>64</sup> *Сабат П. В.* Історія виникнення та формування церковних чинів для благословення нового кивота, ілітона та мощівника в українських церквах Київської традиції. // Журнал з Еклезіології і Церковного права: Метрон. № 19. Львів, 2022. С. 87.

<sup>65</sup> *Сабат П. В.* Історія виникнення та формування обряду іменування (благословення і освячення) ікон в українських церквах Київської традиції. Журнал з Еклезіології і Церковного права: Метрон. № 12. Львів, 2015. С. 63–81; *Сабат П. В.* Історія зародження молитов над сіллю та їх використання у Церквах Київської традиції впродовж століть. Журнал з Еклезіології і Церковного права: Метрон. № 18. Львів, 2021. С. 74–90; *Сабат П. В.* Історія виникнення та формування церковних чинів для благословення нового кивота, ілітона та мощівника в українських церквах Київської традиції. Журнал з Еклезіології і Церковного права: Метрон. № 19. Львів, 2022. С. 86–121; *Сабат П. В.* Історія виникнення та формування церковних чинів благословення кадильниці та кадила (ладану) в українських церквах Київської традиції. Журнал з Еклезіології і Церковного права: Метрон. № 19. Львів, 2022. С. 122–146; *Сабат П. В.* Чини благословення й освячення богослужбового і церковного посуду Церков Володимирового хрещення. Наукові записки УКУ: Богослов'я. Вип. 11 (2024). С. 219–252.

ковних благословень потрібно не забувати в ході церковної історії також і була УГКЦ<sup>66</sup>.

До числа церковних благословень, які зародилися у лоні УГКЦ, належить віднести і чин благословення подружжів, що прожили разом 25 або 50 років життя, що зародився в кінці XIX ст<sup>67</sup>. В УГКЦ він друкується і до сьогодні у требнику українською мовою, але існує його дві редакції одна офіційна<sup>68</sup>, а інша неофіційна (приватна)<sup>69</sup>. Вони відрізняються між собою у структурі<sup>70</sup>. Цей ювілейний чин УГКЦ дав поштовх до зародження нового чину у РПЦ (УПЦ МП)<sup>71</sup> та УПЦ КП (ПЦУ)<sup>72</sup> на благословення подружжя, що прожило багато років без прийняття Святого Таїнства Подружжя.

У практиці УГКЦ хоча не має відповідного чину<sup>73</sup> на даний випадок, проте існує звичай, що над таким подружжям священник звершує звичайний чин вінчання з таїнства Святого Подружжя, опускаючи у проханнях і молитвах слова про дітонародження. На мою думку, УГКЦ вартує мати у сьогоднішній відповідно сформований чин для цього випадку, як це має РПЦ (УПЦ МП)<sup>74</sup> та ПЦУ (УПЦ КП)<sup>75</sup>.

Звершуючи чин на благословення подружжя, що прожило багато років без прийняття Святого Таїнства Подружжя РПЦ (УПЦ МП)<sup>76</sup> та ПЦУ

<sup>66</sup> Сабат П. В. Історія виникнення та формування церковних благословень (освячень) богослужбових книг в Українських Церквах Київської традиції. Журнал з Еклезіології і Церковного права: Метрон. № 18. Львів, 2021. С. 54–73.

<sup>67</sup> *Требник*. Львів, 1873. С. 200–205.

<sup>68</sup> *Требник*. Львів: Свічадо, 2020. С. 308–314.

<sup>69</sup> *Требник*. Львів: Місіонер, 2018. С. 213–217.

<sup>70</sup> *Требник*. Львів: Місіонер, 2018. С. 213–217; *Требник*. Львів: Свічадо, 2020. С. 308–314.

<sup>71</sup> Чин венчання супругов, в летех мнозех сущих. Текст чинопоследования утвержен решением Священного Синода от 5 мая 2015 года. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/96426>; *Требник* (в 4-х томах). Издательство Сретенского монастыря 2020. Т. I. С. 155–180.

<sup>72</sup> Лагодич М. М. Чин благословення подружжя, котре прожило багато років без церковного благословення. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2013/10/10/chyn-blahoslovennya-podruzzhzha-kotre-prozhylo-bahato-rokiv-bez-tserkovnoho-blahoslovennya/>

<sup>73</sup> *Требник*. Львів: Місіонер 2018; *Требник*. Львів: Свічадо 2020.

<sup>74</sup> Чин венчання супругов, в летех мнозех сущих. Текст чинопоследования утвержен решением Священного Синода от 5 мая 2015 года. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/96426>; *Требник* (в 4-х томах). Издательство Сретенского монастыря 2020. Т. I. С. 155–180.

<sup>75</sup> Лагодич М. М. Чин благословення подружжя, котре прожило багато років без церковного благословення. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2013/10/10/chyn-blahoslovennya-podruzzhzha-kotre-prozhylo-bahato-rokiv-bez-tserkovnoho-blahoslovennya/>

<sup>76</sup> Чин венчання супругов, в летех мнозех сущих. Текст чинопоследования утвержен решением Священного Синода от 5 мая 2015 года. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/96426>; *Требник* (в 4-х томах). Издательство Сретенского монастыря 2020. Т. I. С. 155–180.

(УПЦ КП)<sup>77</sup>, чи звершуючи його за чином вінчання (опускаючи при цьому деякі моменти), як чинить УГКЦ<sup>78</sup>, Церкви Володимирового хрещення наочно свідчать людям, що до Бога не пізно приходити із наверненням у жодному віці. Приймаючи цей чин у Церквах Володимирового хрещення, таке подружжя дає добрий приклад навіть деколи своїм дітям і онукам, які, можливо, поки що ще не прийшли до вінчання в храмі<sup>79</sup>.

Варто згадати, що в УГКЦ у XXI ст. зародилося і для християнської сім'ї також і «**БЛАГОСЛОВЕННЯ РОДИНИ** (Свящ.: Благословенний Бог наш: Початок звичайний. По Отче Наш: Свящ.: Отче небесний, Ти створив першу родину і примістив в раю, поблагословив і дав їй силу залюднювати всю землю... )»<sup>80</sup>, яке зайняло особливо важливе місце в приватній літургійній практиці УГКЦ.

Важливим і актуальним напрямком в продовженні вивчення даної тематики може стати дослідження, як прийняття чину (благословення подружжя, що прожило багато років без прийняття Святого Таїнства Подружжя) впливає на духовний розвиток цього подружжя, а також їхніх рідних (у кожній із Церков Володимирового хрещення). Наскільки він є затребуваним у сьогоденні в Церквах Володимирового хрещення. Як мають працювати у сьогоденні священнослужителі (Церков Володимирового хрещення) із такими подружжями, що живуть багато років без таїнства Святого Подружжя, щоб їх спонукати до прийняття цього церковного благословення.

На сьогодні не існує ґрунтовних наукових досліджень на дану тематику, тому подальші дослідження в цьому напрямку будуть не тільки потрібними, корисними, але й цінними.

### Список джерел та літератури:

1. Гумеров П. О венчании супругов проживших много лет без благословения церковного, ответ для журнала «Фома». URL: <https://хра-spb.ru/libr/Gumerov-P/o-venchani.html> (Дата звернення: 10.05.2025).
2. Катехизм Української Греко-Католицької Церкви «Христос — наша Пасха». Львів 2011. 1001 п. ( 334 с.).

<sup>77</sup> Лагодич М. М. Чин благословення подружжя, котре прожило багато років без церковного благословення. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2013/10/10/chyn-blahoslovennya-podruzzhya-kotre-prozhylo-bahato-rokiv-bez-tserkovnoho-blahoslovennya/>

<sup>78</sup> Требник. Львів: Місіонер, 2018, с. 43-56; Требник. Львів: Свічадо, 2020. С. 67-90.

<sup>79</sup> Гумеров П. О венчании супругов проживших много лет без благословения церковного, ответ для журнала «Фома». URL: <https://хра-spb.ru/libr/Gumerov-P/o-venchani.html>

<sup>80</sup> Требник. Прудентопіль, 2001. С. 67; Требник. Львів: Місіонер, 2018. С. 211-212.

3. Лагодич М. М. Чин благословення подружжя, котре прожило багато років без церковного благословення. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2013/10/10/chyn-blahoslovennya-podruzzhya-kotre-prozhylo-bahato-rokiv-bez-tserkovnoho-blahoslovennya/> (Дата звернення: 10.05.2025).
4. Настольная книга священнослужителя. Москва 1983. Т. 4. 824 с.
5. Сабат П. В. Історія виникнення та формування обряду іменування (благословення і освячення) ікон в українських церквах Київської традиції. Журнал з Еклезіології і Церковного права: Метрон. № 12. Львів, 2015. С. 63–81.
6. Сабат П. В. Історія виникнення та формування церковних благословень (освячень) богослужбових книг в Українських Церквах Київської традиції. Журнал з Еклезіології і Церковного права: Метрон. № 18. Львів, 2021. С. 54–73.
7. Сабат П. В. Історія виникнення та формування церковних чинів благословення кадилиці та кадила (ладану) в українських церквах Київської традиції. Журнал з Еклезіології і Церковного права: Метрон. № 19. Львів, 2022. С. 122–146.
8. Сабат П. В. Історія виникнення та формування церковних чинів для благословення нового кивота, ілітона та мощівника в українських церквах Київської традиції. Журнал з Еклезіології і Церковного права: Метрон. № 19. Львів, 2022. С. 86–121.
9. Сабат П. В. Історія зародження молитов над сіллю та їх використання у Церквах Київської традиції впродовж століть. Журнал з Еклезіології і Церковного права: Метрон. № 18. Львів, 2021. С. 74–90.
10. Сабат П. В. Пояснення богословських термінів: посвячення, освячення та благословення згідно з віровченням УГКЦ. Журнал з Еклезіології і Церковного права: Метрон. № 15. Львів, 2018. С. 168–176.
11. абат П. В. Чини благословення й освячення богослужбового і церковного посуду Церков Володимирового хрещення. Наукові записки УКУ: Богослов'я. Вип. 11 (2024). С. 219–252.
12. ребник (в 4-х томах). Издательство Сретенского монастыря 2020. Т. I. 464 с.
13. ребник (в 4-х томах). Издательство Сретенского монастыря 2020. Т. II. 560 с.
14. ребник (в 4-х томах). Издательство Сретенского монастыря 2020. Т. III. 544 с.
15. ребник (в 4-х томах). Издательство Сретенского монастыря 2020. Т. IV. 496 с.

16. ребник (в 4-х частях). Издательство Сретенского монастыря 2013. Ч. 1. 528 с.
17. ребник (в 4-х частях). Издательство Сретенского монастыря 2013. Ч. 2. 480 с.
18. Требник (в 4-х частях). Издательство Сретенского монастыря 2013. Ч. 3. 560 с.
19. Требник (в 4-х частях). Издательство Сретенского монастыря 2013. Ч. 4. 496 с.
20. *Требник, дополнения*. URL: <https://www.alexsem.org/libcs/reader/service/ritualadd/2/> (Дата звернення: 12.05.2025).
21. *Требник*. Львів: Місіонер, 2018. 472 с.
22. *Требник*. Львів: Свічадо, 2020. 715 с.
23. *Требник малый на церковно-славянском языке (в 2-х томах)*. Издательство Сретенского монастыря 2016. Т. 1. 192 с.
24. *Требник малый на церковно-славянском языке (в 2-х томах)*. Издательство Сретенского монастыря 2016. Т. 2. 208 с.
25. *Требник*. Прудентопіль: Видавництво оо. Василян, 2001. 97 с.
26. *Требник у двох частинах*. Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2000. Ч. 1. 527 с.
27. *Требникъ. Дополнительный*. Украинская православная церковь Киевская митрополия, 1997. Ч. III. 902 с.
28. *Требникъ. Издание Свято-Троице-Сергиевой Лавры*, 1992. 310 арк.
29. *Требникъ. Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви*, 2000. 826 с.
30. *Требникъ. Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви*, 2023. 768 с.
31. *Требникъ*. Львів, 1873. 1118 с.
32. *Требникъ. Санкт-Петербург. Издание Свято-Троице-Сергиевой Лавры*, 1995. 310 арк.
33. Чаплин В. А. Чин венчания пожилых людей теперь соответствует их возрасту. URL: <https://ria.ru/20150507/1063101363.html> (Дата звернення: 11.05.2025).
34. Чин венчания супругов, в letech мнозех сущих. Текст чинопоследования утвержден решением Священного Синода от 5 мая 2015 года. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/96426> (Дата звернення: 12.05.2025).
35. Чинь молебныхъ ꙗ҃кнїй. *Требникъ дополнительный*. Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. 590 с.
36. *Rituale Romanum Pauli V... PII Papae XI*. Editio juxta typicam vaticanam, 1925. 518 p.

**References:**

1. Gumerov P. (2011). O venchaniі suprugov prozhivshikh mnogo let bez blagosloveniia tserkovnogo, otvet dlia zhurnala «Foma». Retrieved from: <https://xpa-spb.ru/libr/Gumerov-P/o-venchaniі.html> [in Russian].
2. *Katekhyzm Ukrainskoi Hreko-Katolytskoi Tserkvy «Khrystos - nasha Paskha»* (2011). Lviv. 1001 p. ( 334 s.) [in Ukrainian].
3. *Lahodych M. M.* (2013). Chyn blahoslovennia podruzhzhia, kotre prozhylo bahato rokiv bez tserkovnoho blahoslovennia. Retrieved from: <http://kyiv-pravosl.info/2013/10/10/chyn-blahoslovennia-podruzhzhia-kotre-prozhylo-bahato-rokiv-bez-tserkovnoho-blahoslovennia/> [in Ukrainian].
4. *Nastolnaya kniga svyashchennosluzhitelya* (1983). Moskva. T. 4. 824 s [in Russian].
5. *Sabat P. V.* (2015). Istoriia vynykennia ta formuvannia obriadu imenuvannia (blahoslovennia i osviachennia) ikon v ukrainskykh tserkvakh Kyivskoi tradytsii. Zhurnal z Ekleziolohii i Tserkovnoho prava: Metron. № 12. Lviv. S. 63–81 [in Ukrainian].
6. *Sabat P. V.* (2021). Istoriia vynykennia ta formuvannia tserkovnykh blahosloven (osviachen) bohosluzhbovykh knykh v Ukrainskykh Tserkvakh Kyivskoi tradytsii. Zhurnal z Ekleziolohii i Tserkovnoho prava: Metron. № 18. Lviv. S. 54–73 [in Ukrainian].
7. *Sabat P. V.* (2022) Istoriia vynykennia ta formuvannia tserkovnykh chyniv blahoslovennia kadylnytsi ta kadyla (ladanu) v ukrainskykh tserkvakh Kyivskoi tradytsii. Zhurnal z Ekleziolohii i Tserkovnoho prava: Metron. № 19. Lviv. S. 122–146 [in Ukrainian].
8. *Sabat P. V.* (2022). Istoriia vynykennia ta formuvannia tserkovnykh chyniv dlia blahoslovennia novoho kyvota, ilytona ta moshchivnyka v ukrainskykh tserkvakh Kyivskoi tradytsii. Zhurnal z Ekleziolohii i Tserkovnoho prava: Metron. № 19. Lviv. S. 86–121 [in Ukrainian].
9. *Sabat P. V.* (2021). Istoriia zarodzhennia molytov nad silliu ta yikh vykorystannia u Tserkvakh Kyivskoi tradytsii vprodovzh stolit. Zhurnal z Ekleziolohii i Tserkovnoho prava: Metron. № 18. Lviv. S. 74–90 [in Ukrainian].
10. *Sabat P. V.* (2018). Poiasnennia bohoslavskykh terminiv: posviachennia, osviachennia ta blahoslovennia zghidno z virovchenniam UHKTs. Zhurnal z Ekleziolohii i Tserkovnoho prava: Metron. № 15. Lviv. S. 168–176 [in Ukrainian].
11. *Sabat P. V.* (2024). Chyny blahoslovennia y osviachennia bohosluzhbovoho i tserkovnoho posudu Tserkov Volodymyrovoho khreshchennia. Naukovi zapysky UKU: Bohoslovia. Vyp. 11. S. 219–252 [in Ukrainian].

12. *Trebnik* (v 4-kh tomakh) (2020). Izdatelstvo Sretenskogo monastirya 2020. T. I. 464 s [in Church-Slavonic].
13. *Trebnik* (v 4-kh tomakh) (2020). Izdatelstvo Sretenskogo monastirya. T. II. 560 s [in Church-Slavonic].
14. *Trebnik* (v 4-kh tomakh) (2020). Izdatelstvo Sretenskogo monastirya. T. III. 544 s [in Church-Slavonic].
15. *Trebnik* (v 4-kh tomakh) (2020). Izdatelstvo Sretenskogo monastirya. T. IV. 496 s [in Church-Slavonic].
16. *Trebnik* (v 4-kh chastyakh) (2013). Izdatelstvo Sretenskogo monastirya. Ch. 1. 528 s [in Church-Slavonic].
17. *Trebnik* (v 4-kh chastyakh) (2013). Izdatelstvo Sretenskogo monastirya. Ch. 2. 480 s [in Church-Slavonic].
18. *Trebnik* (v 4-kh chastyakh) (2013). Izdatelstvo Sretenskogo monastirya. Ch. 3. 560 s [in Church-Slavonic].
19. *Trebnik* (v 4-kh chastyakh) (2013). Izdatelstvo Sretenskogo monastirya. Ch. 4. 496 s [in Church-Slavonic].
20. *Trebnik, dopolneniya*. Retrieved from: <https://www.alexsem.org/libcs/reader/service/ritualadd/2/> [in Church-Slavonic].
21. *Trebnik* (2018). Lviv: Misioner. 472 s [in Ukrainian].
22. *Trebnik* (2020). Lviv: Cvichado. 715 s [in Ukrainian].
23. *Trebnik malii na tserkovno-slavyanskom yazike* (v 2-kh tomakh) (2016). Izdatelstvo Sretenskogo monastirya. T. 1. 192 s [in Church-Slavonic].
24. *Trebnik malii na tserkovno-slavyanskom yazike* (v 2-kh tomakh) (2016). Izdatelstvo Sretenskogo monastirya. T. 2. 208 s [in Church-Slavonic].
25. *Trebnik* (2001). Prudentopil: Vydavnytstvo oo. Vasyliian. 97 s [in Ukrainian].
26. *Trebnik u dvokh chastynakh* (2000). Kyiv: Vydavnychi viddil Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu. Ch. 1. 527 s [in Ukrainian].
27. *Trebnik. Dopolnitel'nyi* (1997). Ukrainskaya pravoslavnaya tserkov Kievskaya mitropoliya. Ch. III. 902 s [in Church-Slavonic].
28. *Trebnik* (1992). Izdanie Svyato-Troitse-Sergievoi Lavri. 310 ark [in Church-Slavonic].
29. *Trebnik* (2000). Izdatelstvo Moskovskoi Patriarkhii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. 826 s [in Church-Slavonic].
30. *Trebnik* (2023). Izdatelstvo Moskovskoi Patriarkhii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. 768 s [in Church-Slavonic].
31. *Trebnik* (1873). Lviv. 1118 s [in Church-Slavonic].
32. *Trebnik* (1995). Sankt-Peterburg. Izdanie Svyato-Troitse-Sergievoi Lavri. 310 ark [in Church-Slavonic].

33. *Chaplin V. A* (2015). *Chin venchaniya pozhilikh lyudei teper sootvetstvuet ikh vozrastu*. Retrieved from: <https://ria.ru/20150507/1063101363.html> [in Russian].
34. *Chin venchaniya suprugov, v letekh mnozekh sushchikh. Tekst chinoposledovaniya utverzhden resheniem Svyashchennogo Sinoda ot 5 maya 2015 goda* (2015). Retrieved from: <https://www.patriarchia.ru/article/96426> [in Russian].
35. *Chin molebnikh penii. Trebnik dopolnitel'nii* (1994). Izdanie Svyato-Uspenskogo Pskovo-Pecherskogo monastirya. 590 s [in Church-Slavonic].
36. *Rituale Romanum Pauli V... PII Papae XI* (1925). Editio juxta typicam vaticanam. 518 p. [in Latino].

Дата надходження: 23.06.2025

## **History of the Origin and Formation of the Church Blessing for Couples who have Lived Together for Many Years without Receiving the Sacrament of Matrimony in the Churches of st. Volodymyr's Baptism**

*Petro Sabat*

*Doctor of Oriental Church Sciences, PhD (History), Associate Professor,  
Department of Liturgical Sciences of Ukrainian Catholic University.*

*ORCID: [orcid.org/0000-0003-3226-0301](https://orcid.org/0000-0003-3226-0301) | [cabat\\_petro@ucu.edu.ua](mailto:cabat_petro@ucu.edu.ua)*

*The publication presents the history of the emergence and formation of the rite of blessing couples who have lived together for many years without receiving the Sacrament of Matrimony in the Orthodox Churches of St. Volodymyr's Baptism. It is noted that this rite belongs to private church services in the Churches of St. Volodymyr's Baptism. The study identifies what prompted the appearance of this rite in the Orthodox Churches of St. Volodymyr's Baptism and examines the period when it was particularly in demand within these Churches.*

*The research reveals that in the ROC (UOC MP) was initially recommended to use the jubilee rite of the UGCC for the blessing of couples who have lived together for many years without the Sacrament of Matrimony. The source suggesting the use of*

*the UGCC's jubilee rite in the liturgical practice of the ROC (UOC MP) is identified. It is demonstrated that this rite was not borrowed from either the Byzantine or Latin liturgical traditions, but is instead a product of the UGCC's own creativity. The rite was composed in accordance with the classical rites of the Byzantine tradition. It is noted that the jubilee rite of the UGCC served as the foundation for the creation of a blessing rite for such couples in the ROC (UOC MP). The paper specifies when this rite emerged in the ROC (UOC MP). It is noticed that the structure of the rite in the ROC (UOC MP) also included a prayer from the rite of second marriage.*

*The structure of the UGCC's jubilee rite is presented and visually compared with the structures of the blessing rite in the ROC (UOC MP) and UOC KP (OCU) editions. It is shown and explained how the UGCC's jubilee rite inspired the creation of a similar blessing rite in the ROC (UOC MP) and UOC KP (OCU).*

*The study also presents the moment when in the ROC (UOC MP) appeared a new edition of the rite of blessing couples who have lived together for many years without receiving the Sacrament of Matrimony. It is revealed that it is based almost entirely on the wedding rite of the ROC. Nonetheless, distinctions from the standard wedding rite are noted and explained.*

*The article identifies when the UOC KP first introduced a formal rite for blessing couples who have lived together for many years without a church blessing. It is shown that this rite was derived from the 20th-century rite of the ROC (UOC MP), which itself originated from the 19th-century jubilee rite of the UGCC.*

*It is emphasized that the UGCC has not had and currently does not have a specific rite for blessing couples who have lived together for many years without the Sacrament of Matrimony. The UGCC's response to this pastoral challenge is noted, as well as the consideration of whether it is time for the UGCC to develop a proper rite for this need today.*

**Keywords:** Church Blessing for Couples Who Have Lived Together for Many Years Without Receiving the Sacrament of Matrimony, liturgical book, trebnyk (Book of Needs), temple, church order, church rite, Churches of St. Volodymyr's Baptism.

# Символіка хрещатого німбу Ісуса Христа в українській іконі (візантійський канон та його модифікації)

*Марія Чикарькова*

*доктор філософських наук, професор кафедри філософії та культурології  
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.*

*ORCID: [orcid.org/0000-0001-9664-8132](https://orcid.org/0000-0001-9664-8132) | [chikarkova@ukr.net](mailto:chikarkova@ukr.net)*

*<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2025-13-181>*

*Метою статті є вивчення специфіки використання та символіки хрещатого німбу в українській іконографії.*

*Методологічну базу дослідження складає поєднання аксіологічного, функціонального, культурологічного та порівняльного методів.*

*Питання еволюції хрещатого німбу в українській іконі поки що не привертало увагу дослідників. Хоча вітчизняні науковці вже створили компендіум праць щодо української іконографії, але тут зазвичай у фокусі уваги знаходяться або творчість окремого іконописця (регіону), або загальна історія розвитку іконопису.*

*У статті розглянуто історію виникнення т. зв. хрещатого німбу на іконах Ісуса Христа. Автор демонструє, що не слід зводити його генезу до античних джерел, оскільки священне сяюче коло в мистецтві відоме з часів палеоліту. При цьому феномен німба не пов'язаний однозначно з солярним культом, а має давньосхідне походження.*

*Християнська догматична традиція внесла в хрещатий німб Христа грецизований старозавітний титул «Суций», що мало свідчити про нерозривну єдність Сина й Отця, і це у візантійській традиції набуло статусу канону. Однак в українському іконописі від епохи Ренесансу починається руйнація цього канону й заміна його сяючим колом чи променями в дусі західної традиції. У православному українському іконописі поступово замість хрещатого німбу поширюється зображення просто круглого саява. У Новий час*

контамінація православної та візантійської традиції призводить до сумнівних художніх експериментів, коли, наприклад, німб пишеться не золотом, а звичайними фарбами, які інколи майже зливаються з тлом. В епоху бароко грецькі літери на німбі частково можуть зникати, замінюючись короною. Подібні тенденції свідчать про модифікації візантійського канону та вплив західної іконографії на українську. Це призвело до функціонування різних типів німбу Христа в іконах Нового часу, що спостерігається по сьогодні.

**Ключові слова:** хрещатий німб, іконографія, візантійська традиція, модифікація канону.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Німб (від лат. *nimbus* <хмара>, або ж галл (від грец. ἄλως <сяйво>) — це сяюче золотаве коло навкруги голови святого на іконі (чи, як у католиків, в ракурсі «збоку» над головою<sup>1</sup>); у православної іконі це сяйво начебто продовжується ще й у золотих лініях, якими «прошито» по складках одяг такого персонажа, а інколи сяйво оточує всю постать, що символізує осяйність небом. За формою німб може бути різним: у Бога-Отця він трикутний (символ Трійці), у деяких святих спостерігаються німби овальні, квадратні чи навіть восьмикутні.

Існує думка, нібито німби вперше виникли в античному мистецтві в I ст. до н. е., коли їх стали вміщувати над головами деяких божеств (сяйво навколо Аполлона тощо) та обожнених імператорів. Утім, це типовий приклад європоцентричного мислення. Сяюче коло як солярний символ відоме з часів палеоліту; круглий сонячний диск ніс на своїй соколиній голові вже давньоєгипетський Ра. Німб, як такий, вперше з'являється в сакральних зображеннях стародавнього Ірану, невдовзі переходить до Індії, де вінчає й Тримурті, й Будду<sup>2</sup>. Отож, у казусі античної Європи радше спостерігається безпосередній вплив індобуддійської традиції, відомої в Європі від часів завоювань Александра Македонського.

Проте до солярної символіки зводити проблему не варто. У XX ст. було об'єктивно — через фото — доведено, що всяку живу істоту оточує майже непомітне сяйво електромагнітної природи (на жаргоні екстрасенсів — «аура», «біополе»), яке поступово зникає після біологічної смерті, це т. зв. «ефект Кириліан». Вірогідно, що це сяйво може слабнути чи посилюватися в залежності від соматичного здоров'я та психоемоційного стану даного організму. Характерна розповідь Біблії про те, як Мойсей після місячного спілкування з Богом зійшов з гори до людей, його обличчя так сяяло, що він

<sup>1</sup> На Заході традиційне, успадковане з Візантії коло, що оточувало голову, так само було знаком благодаті, але згодом тут диск над головою почав символізувати винагороду за праведність.

<sup>2</sup> *Magalis E. Nimbus. Encyclopedia of religion / Ed. L. Jones. Thomson Gale, 2005. P. 6624.*

змушений був закрити його полою одежі. Якщо це й гіпербола, то вона цілком ймовірно може ґрунтуватися на якійсь реальній основі. Однак залишимо це питання дослідникам-природничикам. Для нас важливо, що встановлення в рамках візантійського канону сяючого круга навколо голови святого є важливим культурним маркером поривання до вдосконалення людини. Проте цей канонічний німб зазнав протягом століть модифікацій, зумовлених культурно-історичними факторами; часто порушується він і дотепер в українському церковному живописі. Це визначає актуальність нашого дослідження.

Методологічними засадами дослідження є наступні. У відборі й розташуванню матеріалу ми найперше спиралися на фундаментальний принцип систематизації та на загальнонаукові методи індукції й дедукції, аналізу й синтезу. З конкретно-наукових методів використано: аксіологічний — в характеристиці богословсько-світопоглядних проблем, функціональний — в аналізі історії використання хрещатого німба в різні епохи й у різних конфесійних середовищах, культурологічний — для характеристики різних стильових систем, порівняльний — для співставлення і аналізу іконографії.

**Аналіз попередніх досліджень.** Фундаментальне дослідження історії виникнення німбу в сакральному мистецтві та його християнський дискурс розгорнуто й винятково глибоко проаналізовано ще у 1851 році в класичній праці А. Дідрона<sup>3</sup>, на яку часто посилаються й в наш час. Серед численних вітчизняних розвідок визначимо найбільш, на наш погляд, репрезентативні. Особливості українських ікон Христа досліджували В. Александрович, М. Гелитович, Г. Друзюк, Л. Євсєєва, Л. Лазор-Скоп, К. Маркович, Л. Міляєва, М. Скоп, Д. Степовик та ін. Розглянуто різні аспекти цієї теми. Так, у монографії К. Марковича «Іконопис Західної України XVI–поч. XVII ст.»<sup>4</sup> досліджено й систематизовано маловідомі західноукраїнські ікони XII–XV ст., що збереглися в наших та закордонних колекціях. Аналіз проводиться у контексті діяльності іконописних шкіл (київської, волинської, перемишльської), на основі чого автор стверджує існування північної іконописної школи. У фундаментальному дослідженні Д. Степовика змальовано панораму пошуку українського сакрального малярства від Володимирового Хрещення й до XX ст., подано періодизацію вітчизняного іконопису, опис найхарактерніших рис національного іконописного стилю, характеристику іконописних

<sup>3</sup> *Didron A. N. Christian Iconography: Or, The History of Christian Art in the Middle Ages / Translated by E. J. Millington, H. G. Bohn. Vol. I. Part I. London: H. G. Bohn, York street, Covent Garden. 1851. 508 p.*

<sup>4</sup> *Маркович К. Іконопис Західної України XVI — поч. XVII ст. Львів: Друкарські куншти, 2017. 596 с.*

шкіл<sup>5</sup>. У книзі В. Александровича «Українське малярство XIII-XV ст.» розглянуто український іконопис княжої доби, зокрема висвітлено іконопис перемиського священника Гайля і його кола<sup>6</sup>. У розвідці М. Гелитович «Українські ікони «Спас у Славі» подається аналіз виключно іконописного канону даного типу взагалі, зроблений, втім, доволі глибоко<sup>7</sup>. У ґрунтовній статті М. Скопа «Українські ікони «Спас Нерукотворний» XV-XVI ст.: художні особливості та семантика» увагу зосереджено на написах, використано виключно методи лінгвістичного аналізу<sup>8</sup>. Утім, нерідко дослідники обирають об'єктом своєї уваги дуже локальні явища — наприклад, творчість дрогибицьких чи надсянських іконописців Нового часу<sup>9</sup> чи, скажімо, спадщину одного іконописця — західноукраїнського маляра Йова Кондзелевича<sup>10</sup>.

Як бачимо, автори досліджень зазвичай зосереджуються на таких ракурсах вивчення ікони, як творча індивідуальність та ідейне суперзавдання митця, типаж та вираз обличчя персонажа, письмо очей, рук, пейзажного чи іншого тла, аксесуари, написи тощо. Нас же цікавить втілення образу сьйва, яке оточує Священний Лик, зокрема доля візантійського канону хрещатого німба.

#### Мета і завдання статті.

Метою статті є вивчення специфіки використання та символіки хрещатого німбу в українській іконографії.

#### Завдання:

- окреслити історію формування та семантику хрещатого німба у візантійському каноні;
- сигніфікувати тенденцію до порушення цього канону в східній і західній церквах;
- розглянути явище впливу католицької інтерпретації німба на українську іконографію Христа;
- проаналізувати репрезентативні іконографічні зображення Христа в українському іконописі Нового часу.

<sup>5</sup> Степовик Д. Історія української ікони X-XX століть. Київ: Либідь, 2004. 442 с.

<sup>6</sup> Александрович В. Українське малярство XIII-XV ст. Львів: [б.в.], 1995. 196 с.

<sup>7</sup> Гелитович М. Українські ікони «Спас у Славі». Львів: Друкарські куншти, 2005. 96 с.

<sup>8</sup> Скоп М. Українські ікони «Спас Нерукотворний» XV-XVI ст.: художні особливості та семантика. *Народознавчі зошити*. 2020. № 3 (153). С. 622-636.

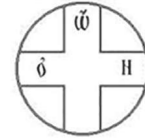
<sup>9</sup> Косів Р. Образ Христа в іконостасах 1670-1760-х рр. авторства майстрів з м. Риботичі на Надсянні. *Народознавчі зошити*. 2018. № 6 (144). С. 1552-1560. Лазор-Скоп Л. Нові дані про художнє життя дрогибицьких іконописців XVI-XVIII ст. Сакральне мистецтво Бойківщини. Наукові читання пам'яті Михайла Драгана. Дрогоби́ч: Відродження, 1997. С. 83-85.

<sup>10</sup> Скоп-Друзюк Г. Іконографічні особливості ікон «Спас Нерукотворний» у творчості Йова Кондзелевича. Волинська ікона: Питання історії вивчення, дослідження та реставрації: Доп. та м-ли IV наук. конф. Луцьк, 1997. С. 26-31.

**Виклад основного матеріалу.** Центральною постаттю в християнстві є засновник цієї релігії Ісус з Назарета, осмислений як Христос (Спаситель, Месія). За догматом, Він є не просто людиною (тобто Творінням), а й — у своїй небесній іпостасі — частиною Неподільної Трійці й Творцем матеріального світу (перед віками народженим Словом Божим, яким відділялися світло від п'тьми, твердь від води тощо).

Тому тільки зображення Христа має т. зв. хрещатий німб («хрестоподібне простягання»): це вписані в коло верхня й дві бічні частини голгофського хреста, в яких з 1200 р. пишуться грецькі літери  $\delta \omega \nu$ , тобто в сумі  $O \Omega N$  — *Суций* (калька з самоіменування Бога гебрійською мовою:  $\text{יהוה}$  — Ягв'е, або *Той, Хто є*; Вих. 3: 13–14). Водночас це втілення найдавніших архетипів кола й хреста, які інстинктивно використовувалися вже в поган.

Утім, канон хрещатого німбу, в якому наче виповнилися усі потенції сакрального архетипу кола, здавна почав порушуватися. Так, наприклад, на одній з найстаріших ікон Ефіопії, написаній у Візантії (хоча французький дослідник Ж. Мерсьє наполягає на італійському походженні образу<sup>11</sup>), ім'я Суций замінилося на орнамент.



Хрещатий  
німб



Христос Вседержитель  
Найдавніша ікона Ефіопії

Спостерігаються й різні інші мистецькі потрактування, далекі від канону; так, у німб часом вписувалася монограма Христа (хрисма), що доповнювалася по боках першою й останньою буквами грецького алфавіту  $\alpha$  і  $\omega$ , які

<sup>11</sup> Найстаріша ікона Ефіопії, можливо, походить з Італії. URL: <https://supportyourart.com/news/najstarisha-ikona-efiopi-y-mozhlyvo-pohodyt-z-italiy/>.

нагаду-вали слова Христа (за грецьким текстом Нового Завіту), що Він є початок і кінець (Об. 21:6).

Р  
α Ж ω

Хрисма

Або ж: з другої половини XV ст. в українській іконі Спаса Нерукотворного з'являються ангели, що тримають плат»<sup>12</sup>. Усе це дає ґрунт для суджень про культурну атмосферу місця написання ікони та естетичного смаку даного часу.

Прийнято вважати за одну з найдавніших українських ікон образ Спаса Нерукотворного (Манділіон)<sup>13</sup>. Її відносять до Першої Київської школи й датують кінцем XI століття. Але можна зустріти й твердження, що це *новгородська ікона XII століття*. Але з погляду на *артистичну досконалість* і високу експресивність зображення найвірогідніше, що це усе ж таки візантійське письмо, чи принаймні образ,



Манділіон

написаний в землях Київської Русі грецьким майстром. У будь-якому разі, цей шедевр іконопису чітко побудований на символічній гармонії кола й хреста і зберігає канон хрещатого німба, який у своєму лаконізмі підкреслює експресію обличчя, яке позначене знаменитим візантійським прийомом впровадження легкої, ледь помітної асиметрії, що надає образу живості й прихованого руху.

На жаль, з найдавніших пам'яток мало що збереглося. «Малярство княжої України найкраще відоме за мозаїками та фресками старокиївських храмів, певною мірою уявлення про нього розширюють порівняно нечисленні ілюміновані рукописи. Серед оригінальних зразків малярської культури княжої доби найбільшу рідкість становлять пам'ятки іконопису — історія українського мистецтва має справу лише з поодинокими відлілими їх зразками»<sup>14</sup>. Ренесанс же в українському іконописі формувався в складних умовах діалогу з католицькою традицією, й тут спостерігається дуже широка амплітуда — від буквального запозичення й адаптації католицької традиції (в уніатів чи в колі Петра Могили) до її заперечення. Православні малярі в цілому ретельно дотримувалися

<sup>12</sup> Скоп М. Українські ікони «Спас Нерукотворний» XV-XVI ст.: художні особливості та семантика. *Народознавчі зошити*. 2020. № 3 (153). С. 624.

<sup>13</sup> Згідно з легендою, цар Едеси Авгар послав до Ісуса придворного художника, щоб він хоча б запам'ятав лик Ісуса. Проте йому зашкодило якраз неземне сяйво навколо останнього. Але Христос, щоб не ображати царя, обер обличчя хустиною, й на ній чудесно з'явився Його обличчя.

<sup>14</sup> Александрович В. Українське малярство XIII-XV ст. Львів: [б.в.], 1995. С. 7.

візантійського канону хрещатого німба. Це ми бачимо, наприклад, на іконі Вознесіння Господнього XV ст.<sup>15</sup>.



Вознесіння Господнє  
(с. Підгородці Львівської області)

Натомість у греко-католиків і навіть серед частини православних, поруч зі збереженням канонічного хрещатого німба, поширюється й триває до наших часів заміна останнього просто саявом, яке часто набуває характеру променів. Це знаменує повний розрив з візантійською традицією й запозичення прийому, який набув поширення в лоні римо-католицького культу як засіб підсилення екстатичності й містичного переживання.

Ця діалектика колювання між канонічним хрещатим нібмом і сяючою аурую стає характерною ознакою ікон Христа, писаних у XVII–XVIII століттях. У цілому ж німб поступово редукується й структура його часто порушується.

Так, на волинській іконі «Христос Вседержитель» німб ледь помітний, він фактично розчинений в брунастому тлі, що позбавляє образ належної містичної глибини. Золотий колір — один із базових в іконографії: «золотаво-жовтий колір символізує середовище небесного царства (а таке царство є кінцевою метою життя християн), йому відводиться особливе місце в малярстві храмів. Золотаве тло ікон і мозаїк, німби навколо голів святих — основне призначення цієї фарби, яка свідчить, що зображена особа перебуває на небі»<sup>16</sup>. З цієї причини втрата золотого кольору веде до втрат

<sup>15</sup> Як зображали Вознесіння Христа на давніх українських іконах. URL: [https://galinfo.com.ua/news/yak\\_zobrazhaly\\_voznesinnya\\_hrysta\\_na\\_davnih\\_ukrainskyh\\_ikonah\\_386054.html](https://galinfo.com.ua/news/yak_zobrazhaly_voznesinnya_hrysta_na_davnih_ukrainskyh_ikonah_386054.html).

<sup>16</sup> Степовик Д. Історія української ікони X-XX століть. Київ: Либідь, 2004. С. 25.

у символіці ікони. Втрату золотого сяйва майстер намагався компенсувати яскравими, чистими кольорами одягу — червоним та синім, що покликані символізувати відповідно духовне палання та мученицьку смерть Ісуса Христа, а синій — небесний простір, з якого Він з'явився. Утім, втрату символіки золота цим прийомом компенсувати очевидно не вдалося.



Анонімний бароковий образ  
Христа Вседержителя



Христос Вседержитель  
(Волинь, XVIII ст.)

Спроби синтезу православної та католицької традиції призводили до сумнівних результатів. Так, в іконі початку XVIII ст. верхню частину хрещатого німбу з літерою Ѡ зруйновано, аби вмістити на голові Христа пишну барокову корону, на зразок «коронованих» католицьких зображень Христа та Діви Марії.



Христос Вседержитель  
(Острозький замок, поч. XVIII ст.)



Христос Вседержитель  
(Кінець XVIII ст.)

Це не був поодинокий випадок. Р. Косів у своїй статті подає ще кілька прикладів подібного роду з іконами Христа Пантократора: «На деяких намісних іконах Христа Пантократора першої половини XVIII ст. у виконанні риботичьких малярів голову Спаса увінчує митроподібна корона. На <...> іконі з Перемишльщини корона увінчана хрестом, на подобі митри архієрея. Основа корони з декоративними зубцями, інколи у формі пелюсток (ікона з Тисовиці та Перемишльщини, ікони з Андрейової (музей Пряшівської архієпархії Греко-католицької церкви Словаччини), Новоселиці (скансен Вігорлятського музею в Гуменному)»<sup>17</sup>.

Більше того, у православному українському іконописі замість хрещатого німбу поширюється зображення простого круглого саява, як на цій іконі, де вся манера письма свідчить про західний вплив.

Характерно, що хрещатий німб інколи щезає й у греко-католицьких іконах Христа, навіть стилізованих під візантійський канон. Так, наприклад, відносно непорушний канонічний контур сполучається чи то з традицією народного лубка, чи то з віяннями модного «міського» сецесіону:

Водночас у XIX ст. у Лівобережній Україні, яка знаходилася під гнітом Російської імперії, в офіційному іконописі спостерігається масове повернення до візантійського канону, що визначено торжеством характерного академізму — сполучення обов'язкового візантійського зразка з реалістичним моделюванням натури. Достатньо пригадати розписи В. Васнецова у Володимирському соборі Києва, внутрішньо споріднені з традиціями розписів собору св. Ісакія в Петербурзі та храму Христа Спасителя в Москві. Ця манера сприяє підвищенню настрою певної урочистості, що сполучається з підвищенням професійної майстерності іконописця.

Тим не менш, традиція підміняти хрещатий німб саявом не зникає, більше того — складається враження, що вона навіть посилюється, проникаючи і в індивідуальні авторські інтерпретації, і в сухуватий ремісничий шаблон.



Образ Святого Серця  
(Гуцульщина, кін. XIX ст.)

<sup>17</sup> Косів Р. Образ Христа в іконостасах 1670-1760-х рр. авторства майстрів з м. Риботичі на Надсянні. Народнознавчі зошити. 2018. № 6 (144). С. 1554-1555.



Христос Вседержитель  
(Ікони XIX ст.)



Христос Євхаристії  
(невідомий автор XIX ст.)

Сьогодні візантійського зразка суворо дотримуються в РПЦ, а в українському іконописі панує вільний вибір, хоча місцями і замовник, і маляр тяжіють до старовинного канону, але усе ж таки частіше стилізованого, ніж суто архаїчного. Такий, наприклад, розпис у Чернівецькому соборі Успіння Богородиці (УГКЦ), виконаний за ініціативи вл. Йосафата (Мошича).



Христос Євхаристії  
(Чернівці, собор Успіння Пресвятої Богородиці)

**Висновки.** Хрещатий німб у своїй основі є концентрованим знаком святості, що поєднує в собі два головні архетипи сакрального мистецтва — коло як символ вічності та хрест як знак спасіння. Його поява на іконі Ісуса Христа знаменує злиття божественного світла з хресним стражданням, тобто синтез Божественної повноти та жертвовної любові. Таким чином, німб постає не лише зовнішнім маркером Божественності, а й глибоким онтологічним

символом присутності “Сущого”, трансцендентного джерела буття у світі видимому.

У цілому православна традиція чітко зберігає хрещатий німб, але, починаючи з епохи бароко, останній нерідко замінюється або просто сяючим ореолом, або порушується внесенням нових неканонічних деталей (наприклад, на зразок корони), або тьмяніє, втрачаючи енергію символіку золота. У сучасному українському іконописі спостерігаються обидві тенденції, що свідчить про багатство й відкритість індивідуального артистичного пошуку.

Зміни у формі та трактуванні німбу в різні епохи — від візантійського канону до барокових або модерних варіацій — відображають еволюцію духовного досвіду й естетичного світовідчуття. Заміна хрещатого німбу сяйвом чи променями засвідчує поступову секуляризацію сакрального образу та зміщення акценту з богословської на емоційно-естетичну виразність. Натомість спроби повернення до золотого канону вказують на потребу в духовному відродженні та поверненні до джерел сакральної символіки.

Таким чином, еволюція хрещатого німбу в українській іконі символізує не лише змагання візантійської й західної культурних традицій, а й духовну динаміку самої людини — її пошук гармонії між світлом і стражданням, вірою та художньою свободою.

У контексті сьогоденного трагічного духовного самовизначення нашого краю це може знайти глибшу інтерпретацію в подальших дослідженнях. Так, перспективним видається прослідкувати вплив окремих стилів на становлення іконографії (готика, бароко модерн тощо) або зосередитися на регіональних особливостях (школах іконопису) і їхніх шляхах взаємодії як в українському, так і в західноєвропейському контексті.

### Список джерел та літератури:

1. Александрович В. Українське малярство XIII–XV ст. Львів: [б.в.], 1995–196 с.
2. Гелитович М. Українські ікони «Спас у Славі». Львів: Друкарські куншти, 2005. 96 с.
3. Косів Р. Образ Христа в іконостасах 1670–1760-х рр. авторства майстрів з м. Риботичі на Надсянні. Народознавчі зошити. 2018. № 6 (144). С. 1552–1560.
4. Лазор-Скоп Л. Нові дані про художнє життя дрогобицьких іконописців XVI–XVIII ст. Сакральне мистецтво Бойківщини. Наукові читання пам’яті Михайла Драгана. Дрогобич: Відродження, 1997. С. 83–85.

5. Маркович К. Іконопис Західної України XVI — поч. XVII ст. Львів: Друкарські куншти, 2017. 596 с.
6. Найстаріша ікона Ефіопії, можливо, походить з Італії. URL : <https://supportyourart.com/news/najstarisha-ikona-efiopiyi-mozhlyvo-pohodyt-z-italiyi/>.
7. Скоп-Друзюк Г. Іконографічні особливості ікон «Спас Нерукотворний» у творчості Йова Кондзелевича. Волинська ікона: Питання історії вивчення, дослідження та реставрації: Доп. та м-ли IV наук. конф. Луцьк, 1997. С. 26–31.
8. Скоп М. Українські ікони «Спас Нерукотворний» XV–XVI ст.: художні особливості та семантика. *Народознавчі зошити*. 2020. № 3 (153). С. 622–636.
9. Степовик Д. Історія української ікони X–XX століть. Київ: Либідь, 2004. 442 с.
10. Як зображали Вознесіння Христа на давніх українських іконах. URL : [https://galinfo.com.ua/news/yak\\_zobrazhaly\\_voznesinnya\\_hrysta\\_na\\_davnih\\_ukrainskyh\\_ikonah\\_386054.html](https://galinfo.com.ua/news/yak_zobrazhaly_voznesinnya_hrysta_na_davnih_ukrainskyh_ikonah_386054.html).
11. *Didron A. N. Christian Iconography: Or, The History of Christian Art in the Middle Ages / Translated by E. J. Millington, H. G. Bohn. Vol. I. Part I. London : H. G. Bohn, York street, Covent Garden. 1851. 508 p.*
12. *Magalis E. Nimbus. Encyclopedia of religion / Ed. L. Jones. Thomson Gale, 2005. P. 6624.*

### References:

1. Aleksandrovych, V. (1995). *Ukrainian painting of the 13th-15th centuries*. Lviv: [b.v.] [in Ukrainian].
2. Helitovych, M. (2005). *Ukrainian icons «Christ in Glory»*. Lviv: Drukarski kunshty [in Ukrainian].
3. Kosiv, R. (2018). The image of Christ in the iconostases of 1670–1760 by masters from the town of Rybotychi in Nadsianina. *Narodoznavchi zoshyty, 6(144)* [in Ukrainian].
4. Lazor-Skop, L. (1997). New data on the artistic life of the Drohobych icon painters of the 16th-18th centuries. *Sakralne mystetstvo Boikivshchyny. Naukovi chytannia pamiati Mykhaila Drahana*. Drohobych: Vidrodzhennia [in Ukrainian].
5. Markovych, K. (2017). *Icon painting of Western Ukraine in the 16th — early 17th centuries*. Lviv: Drukarski kunshty [in Ukrainian].

6. *The oldest icon of Ethiopia may have originated from Italy* (n.d.). Retrieved from [<https://supportyourart.com/news/najstarisha-ikona-efiopiymi-zhlyvo-pohodyt-z-italiyi/>] [in Ukrainian].
7. Skop-Druziuk, H. (1997). Iconographic features of «The Holy Face» icons in the work of Jov Kondzelevych. *Volynska ikona: pytannia istorii vyvchennia, doslidzhennia ta restavratsii. Dopovidi ta materialy IV naukovoї konferentsii*. Lutsk [in Ukrainian].
8. Skop, M. (2020). *Ukrainian icons «The Holy Face» of the 15th-16th centuries: artistic features and semantics*. *Narodoznavchi zoshyty*, 3(153) [in Ukrainian].
9. Stepovyk, D. (2004). *History of Ukrainian icon painting of the 10th-20th centuries*. Kyiv: Lybid [in Ukrainian].
10. *How the Ascension of Christ was depicted in ancient Ukrainian icons*. (n.d.). Retrieved from [[https://galinfo.com.ua/news/yak\\_zobrazhaly\\_voznesinna\\_hrysta\\_na\\_davnih\\_ukrainskyh\\_ikonah\\_386054.html](https://galinfo.com.ua/news/yak_zobrazhaly_voznesinna_hrysta_na_davnih_ukrainskyh_ikonah_386054.html)].
11. Didron, A. N. (1851). *Christian Iconography: Or, The History of Christian Art in the Middle Ages*. Transl. by Ellen J. Millington. London: H. G. Bohn, York Street, Covent Garden [in English].
12. Magalis, E. (2005). Nimbus. L. Jones (Ed.), *Encyclopedia of Religion*. Thomson Gale, p. 6624 [in English].

Дата надходження: 09.03.2025

## Symbolism of the Cross Nimbus of Jesus Christ in Ukrainian Iconography (Byzantine Canon and its Modifications)

*Mariia Chikarkova*

*Doctor of Philosophy, Professor of the Department of philosophy and  
culturology Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University.*

ORCID: [orcid.org/0000-0001-9664-8132](https://orcid.org/0000-0001-9664-8132) | [chikarkova@ukr.net](mailto:chikarkova@ukr.net)

*The purpose of this article is to examine the specifics of the use and symbolism of the cross halo in Ukrainian iconography.*

*The study is based on a combination of axiological, functional, cultural, and comparative methods. The evolution of the cross halo in Ukrainian icons has not yet attracted significant scholarly attention. While Ukrainian researchers have produced*

substantial studies on the nation's iconographic tradition, these works typically focus either on individual icon painters (or specific regions) or on the broader historical development of icon painting.

This article traces the origins of the so-called cross halo in depictions of Jesus Christ. The author argues that its genesis should not be attributed solely to ancient sources, as the sacred radiant circle has been present in art since the Paleolithic era. At the same time, the halo phenomenon is not exclusively linked to solar worship but has deeper roots in ancient Eastern traditions.

Christian dogmatic tradition introduced the Greek-rendered Old Testament title «He Who Is» (ὁ ὢν) into Christ's cross halo, emphasizing the inseparable unity of the Son and the Father, a feature that became canonical in Byzantine iconography. However, starting in the Renaissance period, Ukrainian iconography began to depart from this canon, replacing the cross halo with a radiant circle or rays in the spirit of Western artistic traditions. In Orthodox Ukrainian iconography, a simple circular glow gradually supplanted the traditional cross halo.

During the Modern period, the fusion of Orthodox and Byzantine traditions resulted in experimental artistic variations, including halos painted with ordinary colors rather than gold, sometimes blending into the background. In the Baroque era, the Greek letters inscribed in the halo could partially disappear, often replaced by a crown. These trends reflect modifications of the Byzantine canon under the influence of Western iconography and Ukrainian artistic preferences. Consequently, multiple types of Christ's halo emerged in icons of the Modern period, a phenomenon that continues to this day.

**Key words:** cross nimbus, iconography, Byzantine tradition, modification of the canon.

# Богословсько-практичні стратегії зміцнення ментального здоров'я українського суспільства у воєнний період 2014–2024 рр.

Любомир Слонець

аспірант Київської православної богословської академії.

ORCID: [orcid.org/0009-0006-8222-4551](https://orcid.org/0009-0006-8222-4551) | [ragnarkk870@gmail.com](mailto:ragnarkk870@gmail.com)

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2025-13-182>

Війна, що триває в Україні з 2014 року і особливо загострилася у 2022–2024 рр., спричинила колосальний вплив на психічне та духовне здоров'я українського суспільства. У таких умовах постає науково-практична проблема: як Церква, зокрема Православна Церква України, може сприяти зміцненню ментального здоров'я людей під час війни, поєднуючи богословські підходи з практичною психологічною підтримкою. У статті розглянуті сучасні дослідження щодо впливу війни на психічне здоров'я українців. З'ясовано, що військовий конфлікт призводить до масового поширення травматичного стресу, горя, тривожності, депресії, посттравматичного стресового розладу (ПТСР) та інших розладів. Водночас існує історично сформована стигматизація проблем психіки в українській культурі, частково пов'язана з неправильною інтерпретацією православних традицій. У відповідь на ці виклики Церква шукає нові способи душпастирської опіки: від духовної підтримки та молитви — до співпраці з психологами та впровадження навчальних програм з основ психології для духовенства. У статті представлено приклади використання релігійної віри як копінг-стратегії українцями під час війни, роль військового капеланства у збереженні морального і психічного стану військових, а також конкретні ініціативи ПЦУ, спрямовані на допомогу постраждалим.

Аналіз даної ситуації викликає необхідність розробки богословсько-практичної стратегії зміцнення ментального здоров'я в умовах війни, поєднуючи духовні ресурси з науково обґрунтованою психологічною допомо-

гою. Результати дослідження підтверджують, що поєднання богослов'я співстраждання, психологічних знань і активного соціального служіння сприяє зціленню травм війни та зміцненню духу народу. На часі систематизація богословсько обґрунтованих підходів до ментального здоров'я під час війни та висвітлення найбільш дієвих напрацювання ПЦУ у цій сфері. Перспективність подальших досліджень полягає у визначенні форм активної співпраці між церковними та психологічними спільнотами, необхідності розробки освітніх програм для духовенства з психології травми, а також на значенні духовних практик (молитви, Таїнств, громади) у відновленні душевної рівноваги суспільства, що переживає військові випробування.

**Ключові слова:** ментальне здоров'я, психічні травми, пастирська допомога, подолання стресу, війна в Україні.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Збройний конфлікт на сході України, який розпочався в 2014 році, та особливо повномасштабна війна, розв'язана Росією в 2022 році, поставили українське суспільство перед безпрецедентною хвилею психологічних травм і духовних викликів. Психічне здоров'я нації опинилося під загрозою: мільйони людей переживають втрату близьких, вимушене переміщення, руйнування домівок, перебування в зоні бойових дій чи під обстрілами. За свідченнями фахівців, сьогодні одними з найпоширеніших скарг на здоров'я в Україні є стани горя, безсоння, пост-травматичний стрес, хронічний біль, депресія, зловживання алкоголем та тривожні розлади<sup>1</sup>. Ці явища становлять виклик для системи охорони здоров'я і вимагають комплексного підходу, що враховує не лише медичні, але й духовні та культурні чинники.

Важливим є усвідомлення, що проблема психічного здоров'я в українському контексті тісно пов'язана з культурними та релігійними особливостями. Історично в українській традиції під впливом як народних, так і неправильно розтлумачених християнських уявлень, психічні розлади часто стигматизувалися або пояснювалися містичними причинами<sup>2</sup>. Така стигма призводила до того, що люди, які страждали від ПТСР чи депресії, не отримували вчасної професійної допомоги, замість цього намагаючись шукати розраду лише в молитві або, навпаки, залишаючись наодинці зі своїм болем.

У сучасних умовах значення наукової проблеми полягає в подоланні розриву між духовними потребами людини і психологічною допомогою. Війна

<sup>1</sup> Swenson A., Williams J. Public Health, Religion, and Spirituality in Wartime. URL: <https://publichealthrs.org/a043/#:~:text=invasion%20and%20occupation%20are%20pervasive,21>

<sup>2</sup> Tomkiw L. Ukraine war forces a nation to talk about a taboo: Post-traumatic stress disorder. URL: <https://www.ibtimes.com/ukraine-war-forces-nation-talk-about-taboo-post-traumatic-stress-disorder-1869506>

оголила цілий пласт питань: як вірянам примирити свою віру з психологічними травмами? Як Церква може підтримати людей з ПТСР, не знижуючи значення духовного виміру, але й не нехтуючи досягненнями психології? Як підготувати священників до зустрічі з парафіянами, що мають суїцидальні думки чи панічні атаки? Очевидно, що традиційна душпастирська модель потребує доповнення знаннями про душевне здоров'я.

Проблема набуває стратегічного значення: від стану ментального здоров'я населення залежить стійкість суспільства під час війни, здатність протистояти інформаційно-психологічним атакам ворога, моральний дух армії та єдність нації перед лицем випробувань. Богословський вимір проблеми полягає в осмисленні страждання, травми і зцілення в контексті християнської віри. Православне богослов'я традиційно приділяє увагу терпінню, подвигу й надії на Бога у скорботах. У воєнний час ці теми стають особливо актуальними.

У свою чергу, практичний вимір вимагає знайти конкретні відповіді: як молитва, участь у Таїнствах, спільнотна підтримка можуть допомогти людині подолати страх, гнів, відчай? Як священнослужителю діяти, щоб не лише проповідувати, але й ефективно надавати першу психологічну допомогу в кризі? Ці питання окреслюють міждисциплінарний характер проблеми, що знаходиться на перетині богослов'я, психології, соціальної роботи та медицини. Тому актуальність наукової проблеми зумовлена двома ключовими факторами. По-перше, масовість і глибина психологічних травм, яких зазнає український народ у 2014–2024 рр., вимагають негайних і кваліфікованих відповідей, причому ці відповіді мають враховувати духовні потреби, бо більшість українців ідентифікують себе з релігійною традицією. По-друге, наявний розрив між духовною опікою та професійною психологічною допомогою потребує подолання шляхом інтеграції зусиль — співпраці Церкви і фахівців з психічного здоров'я, а також шляхом підготовки нового покоління духовенства, обізнаного з основами психології.

**Аналіз досліджень проблеми.** Питання взаємодії релігії та ментального здоров'я під час війни останніми роками привернуло увагу як зарубіжних, так і українських дослідників. Аналізуючи наукові праці, можна виділити кілька ключових напрямів: 1) вплив війни на психоемоційний стан людини та роль релігійних переконань у подоланні стресу; 2) досвід військових капеланів і духовенства в роботі з травмованими війною; 3) рівень підготовки священнослужителів до надання психологічної підтримки; 4) наявні ініціативи співпраці між церквами і психологічною службою.

Дослідження психологічних наслідків війни для українців фіксують широку гаму емоцій і переживань, від страху та гніву — до надії й солідарності. До прикладу, у дослідженні американських спеціалістів підкрес-

люється, що війна 2022 р. катастрофічно вплинула на фізичне, ментальне та духовне здоров'я українців. Люди, шукаючи причин того, що відбувається, впадали в богословську плутанину: якщо храми знищуються ракетами, якщо гинуть невинні — може, це «Божа кара»? Експерти наголошують, що церквам важливо протидіяти таким деструктивним інтерпретаціям, доносячи до людей богословське розуміння любові Бога навіть у час війни. Дослідники зазначають, що надзвичайно важливими є публічні меседжі від Церкви, які пояснюють людям, що війна — це наслідок зла й гріха у світі, але не «кара» прямо від Бога. Питання богословського осмислення травми прямо пов'язане з ментальним здоров'ям: якщо людина сприймає війну як покарання чи фатум, це може породжувати фаталізм, бездіяльність або релігійний фанатизм замість конструктивного подолання травми<sup>3</sup>.

З іншого боку, коли українці знаходять здорові форми релігійного переживання, це стає потужним ресурсом стійкості. За даними міжнародного дослідження, серед українських біженців найпопулярнішим механізмом психологічного подолання стресу була саме молитва. Молитовна практика дозволяє багатьом відчути зв'язок із Богом, отримати надію і хоча б частково зняти тривогу. Також богослови звертають увагу на особливу роль естетики православного богослужіння в терапевтичному сенсі<sup>4</sup>.

Не менш важливим напрямом є роботи з аналізу досвіду військового капеланства та пастирської опіки під час війни. Західні дослідники відзначають, що українські військові капелани відіграють винятково важливу роль у підтримці морального духу війська і допомозі солдатам справлятися з психологічними навантаженнями. Зокрема, шведський науковець Ян Грімелль розглядає капеланів як «захисників душі» солдатів. На основі інтерв'ю з дванадцятьма українськими капеланами дослідник робить висновок, що війна руйнує звичні соціальні норми та моральні орієнтири, ставлячи людину в стан екзистенційного хаосу. У таких умовах військові часто переживають духовно-моральну травму — розрив між необхідністю воювати і колишніми етичними засадами про цінність життя. Це може призводити до моральної травми, коли людина страждає від почуття вини, сорому, сумнівів у власній моральності. У дослідженні Грімелля наголошується, що капелани пом'якшують ці деструктивні впливи. Вони допомагають воїнам зберегти

<sup>3</sup> Tomkiw L. (2025). Ukraine war forces a nation to talk about a taboo: Post-traumatic stress disorder. URL: <https://www.ibtimes.com/ukraine-war-forces-nation-talk-about-taboo-post-traumatic-stress-disorder-1869506>

<sup>4</sup> Oviedo L., Seryczynska B. et al. Coping and Resilience Strategies among Ukraine War Refugees. International Journal of Environmental Research and Public Health. URL: <https://www.mdpi.com/1660-4601/19/20/13094>

людяність у нелюдських обставинах, нагадуючи про вищі сенси і цінності, заради яких ведеться боротьба<sup>5</sup>.

**Мета статті** — обґрунтувати та запропонувати богословсько-практичні стратегії зміцнення ментального здоров'я українського суспільства у воєнний період 2014–2024 рр. через синергію духовної опіки та психологічної підтримки. Іншими словами, ми прагнемо показати, як православне богослов'я та пастирська практика можуть відповісти на виклики психічного здоров'я під час війни, доповнюючи і підсилюючи один одного. Для досягнення поставленої мети необхідно вирішити такі **завдання**:

- Проаналізувати вплив війни на психічне здоров'я українців з 2014 р. по 2024 р., звернувши особливу увагу на духовно-психологічні аспекти.
- Виявити проблемні моменти та прогалини у підготовці та діяльності православного духовенства, пов'язані з темою ментального здоров'я та вказати, які заходи вже вживаються Церквою для вирішення цих проблем.
- Запропонувати конкретні стратегії зміцнення ментального здоров'я на основі православного богослов'я та успішних практик. Ці стратегії мають включати: богословські принципи, форми пастирської роботи, залучення Церквою професійних інструментів.
- Надати практичні приклади з діяльності священників і єпископів Православної Церкви України, які вже реалізують зазначені стратегії.
- Сформулювати висновки та рекомендації для подальших досліджень і практичних дій. Зокрема, окреслити перспективи системної співпраці Церкви і психологів.

**Виклад основного матеріалу.** Вплив війни 2014–2024 рр. на психіку українців: виклики для Церкви. Війна, що триває на українських землях понад 10 років, завдала численних ран — як видимих, так і невидимих. Якщо фізичні поранення помітні й лікуються лікарями, то психологічні травми часто залишаються прихованими, хоча не менш небезпечними. Для Церкви важливо розуміти масштаб і характер цих травм, щоб адекватно на них реагувати. По-перше, війна породила епідемію горя та скорботи. Тисячі родин втратили рідних на фронті чи від обстрілів. Традиційні релігійні обряди поховання часто неможливі, особливо коли тіла залишаються в окупації або зникають безвісти. Нереалізоване горе трансформується у

<sup>5</sup> Grimmel J. Understanding Ukrainian military chaplains as defenders of the human soul. *Frontiers in Sociology*. URL: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC11936900/#:~:text=The%20aim%20of%20this%20article,The%20empirical%20material>

затяжну травму втрати, що може призводити до депресії<sup>6</sup>. Завданням священника, про що стверджують і кваліфіковані психологи, є підтримка скорботних, надання простору для вираження печалі, підкріплення надії на зустріч у Вічності (через богослов'я воскресіння) і тим самим відновлення стабільного психологічного стану<sup>7</sup>. Однак пастирю треба усвідомлювати стадії переживання горя з точки зору психології, щоб підтримати людину на кожній з них і вчасно розпізнати патологічне горе, яке потребує втручання психотерапевта.

По-друге, масова психотравматизація населення проявляється в симптомах ПТСР. Бойові дії викликали посттравматичний синдром у тисячі ветеранів, а повномасштабна війна додала мільйони цивільних травмованих (мешканців окупації, біженців, жертв насильства). Типові прояви — нав'язливі спогади, нічні кошмари, постійна тривога, очікування небезпеки, емоційне оніміння або спалахи агресії<sup>8</sup>. Для церковних спільнот це виклик: такі люди можуть зовні виглядати спокійно, приходити до храму, але в душі переживати страждання. Священник має навчитися бачити приховані рани — можливо, по непрямим ознаках (людина замкнена, здригається від гучних звуків, уникає певних тем). Важливо створити при церквах атмосферу прийняття, де травмовані не відчували б сорому. Тут богословська основа — ідея, що Церква є лікарнею духовною, де Христос лікує і душу, і тіло, а всі віряни — члени одного Тіла, які співстраждають<sup>9</sup>. Практично це може реалізовуватися через групи підтримки, які модерують капелани чи спеціально навчені миряни-психологи, де учасники діляться пережитим, моляться разом і поступово виходять з ізоляції<sup>10</sup>.

По-третє, війна призводить до розповсюдження таких негативних психологічних явищ як хронічний стрес, тривожні розлади, а також зловживання психоактивними речовинами (алкоголем, заспокійливими) як спроби самолікування. Особливо це стосується переселенців, людей, що живуть під постійними повітряними тривогами, або тих, хто втратив роботу і ста-

<sup>6</sup> Хомів М. А. Особливості соціальної фрустрації в осіб, які пережили втрату рідних та близьких. Львів, 2023. С. 21.

<sup>7</sup> Коструба Н. С. Психічне здоров'я і релігія: роль душпастирської опіки в медичних закладах. Теорія і практика сучасної психології. 2020. № 1. Т. 1. С. 115.

<sup>8</sup> Бакурідзе Н. Г. та ін. Психологічна підтримка військових: посттравматичний синдром та методи його подолання. Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Психологія. 2024. Т. 35 (74). № 2. С. 110.

<sup>9</sup> Иерофей (Влахос), митр. Православная психотерапия. Свято-Троїцькая Сергієва Лавра, 2005. С. 61.

<sup>10</sup> Панько О. І., Бегей С. С. Соціальна робота церков та релігійних організацій в умовах війни в Україні. Філософія та політологія в контексті сучасної культури». 2023. Т. 15. № 2. С. 34.

більність<sup>11</sup>. Церква історично має інструменти боротьби з пристрастями, зокрема проповідує помірність, тверезість, пропонує таїнство Сповіді як духовне очищення для совісті<sup>12</sup>.

Але зараз цих засобів може бути недостатньо без психологічної просвіти. Священнослужителям доречно під час проповідей і бесід пояснювати парафіянам природу тривоги. Корисною може бути практика духовної роботи над собою, днів тиші і молитви, які традиційно існують у православ'ї. В умовах війни такі практики за належного керівництва можуть стати дієвим способом заспокоєння нервової системи<sup>13</sup>. Не менш важливо дестигматизувати звернення до лікарів<sup>14</sup>: якщо людина відчуває невротичні симптоми чи ознаки депресії, священник має підтримати її намір піти до психіатра або психолога. Це не прояв «слабкої віри», а розсудливий крок, благословенний Богом, який дарував людині розум і вміння лікувати хвороби.

По-четверте, війна викликає морально-етичні конфлікти в душі вірних, особливо у військових. Як свідчить досвід капеланів, багато солдатів, що були релігійними до війни, турбують питання: чи не є гріхом те, що я вимушений стріляти у ворога? Заповідь «Не вбий» в контексті справедливої оборони потребує роз'яснення. Тут на допомогу приходить традиційне вчення Церкви про право захисту невинних. Капелани ПЦУ у своїх бесідах пояснюють бійцям, що захищаючи свою родину і народ від агресора, воїн діє з любові, а не ненависті, і тому не несе гріха вбивства в розумінні цієї заповіді. Як зазначив один із капеланів, «Церква говорить: я не вбиваю — я захищаю»<sup>15</sup>, і наводить відоме гасло Романа Шухевича: «Ми воюємо не тому, що ненавидимо тих, хто перед нами, а тому, що любимо тих, хто за нашими плечима»<sup>16</sup>. Такі слова полегшують тягар на серці релігійного солдата: він отримує моральну легітимізацію своїх дій, позбавляється руйнівних сумнівів. Це, своєю чергою, запобігає розвитку моральної травми. Для Церкви важливо продовжувати цю богословсько-етичну роботу — через видання відповідних матеріалів, методичні посібники для капеланів, публічні

<sup>11</sup> Лень В. В. Психолого-соціальне і кримінологічне забезпечення допомоги потерпілим під час воєнного та повоєнного періоду. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (17-18.05.2022, Куновіце, Чеська Республіка. Куновіце, 2022. С. 22.

<sup>12</sup> Иерофей (Влахос), митр. Православная психотерапия. Свято-Троїцкая Сергиева Лавра, 2005. С. 114.

<sup>13</sup> Балицька А. та ін. Вплив духовності фахівців медичної галузі на зміцнення їхнього ментального здоров'я. Актуальні питання гуманітарних наук. 2024. Вип. 81. Том 1. С. 222.

<sup>14</sup> Галецька І. Психологічні основи дестигматизації. Психологічні аспекти стигматизації та реабілітації. Львів, 2007. С. 98.

<sup>15</sup> Капелан ПЦУ розповів про війну, віру та Великдень у зоні бойових дій. URL: <https://df.news/2025/04/17/kapelan-ptsu-rozpoviv-pro-vijnu-viru-ta-velykden-u-zoni-bojovykh-dij>

<sup>16</sup> Там само.

виступи єпископату, щоб дати чіткі орієнтири: захист Батьківщини є виконанням християнського обов'язку любові до ближніх.

### **Стратегії Церкви для зміцнення ментального здоров'я: від молитви до співпраці з психологами**

На основі аналізу, проведеного вище, можна виділити кілька стратегічних напрямків, які Православна Церква України та інші конфесії вже застосовують чи можуть застосувати для підтримки психічного здоров'я людей під час війни. Ці напрямки охоплюють як богословську інтерпретацію переживань, так і конкретні практичні дії.

Досить важливим є духовне опікування, а також релігійний копінг, під яким розуміють психологічну стратегію подолання стресових ситуацій шляхом використання ресурсів релігії та духовності. Релігійний копінг у цьому контексті виступає специфічним механізмом психічної адаптації, що полягає у зверненні особи до власних вірувань, молитовної практики та релігійної спільноти з метою зниження рівня тривоги, страху та інших негативних психоемоційних станів<sup>17</sup>.

Традиційна сильна сторона Церкви — це надання духовної розради. У кризові моменти люди особливо відкриті до пошуку вищого сенсу, і завдання пастиря — спрямувати цей пошук у здорове русло. Як показали дослідження, молитва і віра стали одним з найпопулярніших механізмів психологічного виживання для українців-біженців<sup>18</sup>. Церква має всі інструменти, щоб підсилити ці позитивні копінг-стратегії. Йдеться про регулярні богослужіння навіть у складних умовах (наприклад, у бомбосховищах, окопах — як капелани служать літургії на фронті з мінімумом засобів), про молебні за мир, про читання Псалтиря тощо. Особливу роль відіграють таїнства: Сповідь і Євхаристія<sup>19</sup>. Війна навчила цінувати їх інакше — багато людей, відчуючи постійну загрозу смерті, прагнуть причаститися, отримати прощення гріхів<sup>20</sup>.

З богословсько-теоретичного погляду Церкві слід посилити осмислення феномена страждання у світлі євангельського вчення, зокрема в

<sup>17</sup> Пирог Г. В., Литвинчук К. В. Зв'язок релігійності та копінг-стратегій українців у часі війни. Габітус. 2025. Вип. 69. Т. 2. С. 148.

<sup>18</sup> Oviedo L., Seryczynska B. et al. Coping and Resilience Strategies among Ukraine War Refugees. International Journal of Environmental Research and Public Health. URL: <https://www.mdpi.com/1660-4601/19/20/13094>

<sup>19</sup> Пирог Г. В., Литвинчук К. В. Зв'язок релігійності та копінг-стратегій українців у часі війни. Габітус. 2025. Вип. 69. Т. 2. С. 149.

<sup>20</sup> Кузнецов О., Шен'Юй С. Методика діагностики релігійних копінгів. Вісник ХНПУ імені Г.С. Сковороди. Психологія. 2023. Вип. 69. С. 112.

межах богослов'я надії, яке розкриває сенс людських страждань крізь призму спасительної жертви Христа. Щоб зцілити душу, людям потрібен сенс. Війна часто руйнує попередні смисли життя, викликає запитання до Бога. Завдання богословів і проповідників — дати християнську інтерпретацію цих подій, яка б не зламала віру, а зміцнила. Православна традиція має глибоке вчення про співстраждання Бога людині. Проповідуючи, що Христос страждає разом з кожною жертвою війни, що Бог не покинув нас, а присутній в тих, хто допомагає, лікує, захищає — Церква дарує образ люблячого Бога, а не караючого Деміурга. У церковній практиці це вже відбувається: митрополит Епіфаній та інші ієрархи у своїх проповідях наголошують, що війна є наслідком гріха агресора, а не Божою карою українцям, закликають не втрачати надії на Божу допомогу і справедливість<sup>21</sup>.

Практична любов — один з найкращих ліків від душевних ран. Участь у волонтерстві, допомога іншим зцілює і самого помічника, дає відчуття потрібності. Багато українців долають свою травму, займаючись волонтерством: плетучи маскувальні сітки, готуючи їжу для військових, збираючи кошти для постраждалих тощо<sup>22</sup>. Церква стала потужним організатором волонтерства. Як зауважив митр. Епіфаній, кожна громада стала волонтерським хабом, що допомагає армії<sup>23</sup>. Це не лише матеріальна допомога — це терапія спільнотою. Парафія, яка разом працює на перемогу, перетворюється на спільноту підтримки: люди знають одне одного, діляться проблемами під час спільної роботи, моляться перед відправкою вантажів — усе це зміцнює моральний дух. Тож стратегія Церкви — всіляко заохочувати таку діяльність, координувати її.

Служіння капеланів — один з найуспішніших напрямків, де Церква вже реалізує стратегію зміцнення морально-психічної стійкості армії. Як видно з досвіду, капелани виконують подвійну функцію: вони і священники (тобто звершують Таїнства, моляться), і фактично психологи-консультанти<sup>24</sup>. Хоча капелан може не мати диплома психолога, але через довіру бійців він стає тим, кому солдат першому вивговориться про свій біль. Часто просто вислу-

<sup>21</sup> Чому Бог допускає страждання? Пояснення Предстоятеля ПЦУ. URL: <https://df.news/2024/01/24/chomu-boh-dopuskaie-strazhdannia-poiasnennia-predstoiatelia-ptsu/>

<sup>22</sup> Скоряк О. І., Мунтян Л. Я. Волонтерство як форма соціально-психологічної допомоги в Україні. Матеріали всеукраїнської науково-практичної конференції (08.11.2024, Миколаїв). Миколаїв, 2024. С. 107.

<sup>23</sup> «Це духовна війна»: Епіфаній про Різдва, війну та Московський Патріархат. URL: <https://korabelov.info/2024/12/485293/tse-dukhovna-vijna-epifanij-pro-rizdvo-vijnu-ta-moskovskiy-patriarkhat/>

<sup>24</sup> Маковський А. О. Роль військового капелана у збереженні психічного здоров'я військовослужбовців. Дніпровський науковий часопис публічного управління, психології, права. Вип. 2, 2023. С. 79.

хати — вже терапевтично. А якщо це сповідь, то додається і духовний вимір: воїн віддає Богові тягар (почуття провини, страхів).

Ментальне здоров'я суспільства складається з окремих груп, і три найбільш вразливі зараз — це родини загиблих воїнів, ветерани війни, а також внутрішньо переміщені особи (ВПО). Церква приділяє увагу кожній з цих категорій. Наприклад, при парафіях можуть організовуватися групи взаємодопомоги для дружин військових, де жінки моляться за чоловіків, діляться переживаннями, отримують духовну підтримку. У 2023–2024 рр. Церква активно долучилася до створення центрів підтримки ветеранів та їхніх сімей у партнерстві з державою. Так, на Київщині відкриваються «центри життєстійкості» — простори, де ветерани та їхні родини можуть отримати психологічну, соціальну і духовну допомогу<sup>25</sup>. У багатьох з них залучені капелани чи місцеве духовенство.

Не можна оминати увагою і той факт, що священнослужителі та капелани самі перебувають під колосальним психологічним тиском, постійно взаємодіючи з чужим болем. Емоційне вигорання — реальна загроза для пастирів воєнного часу. На щастя, зростає розуміння, що піклування про себе — не егоїзм, а необхідність. Капелан, священник Євгеній в інтерв'ю наголошує: «Звісно, мені також треба дбати про своє ментальне здоров'я, бо інакше я не буду ефективний, як капелан. Нехтування власними потребами унеможливає надання якісної допомоги іншим»<sup>26</sup>. Він порівняв це з правилом кисневої маски в літаку: спочатку допоможи собі, щоб мати силу допомагати іншим. Капелан поділився своїми методами самопідтримки: регулярна молитва та дихальні практики для заспокоєння, особиста сповідь духівнику (що звільняє від накопиченого емоційного тягаря), консультації зі своїм сімейним лікарем, який надає і психологічну підтримку<sup>27</sup>.

**Висновки.** На основі проведеного дослідження можна зробити низку висновків щодо богословсько-практичних стратегій підтримки ментального здоров'я українського суспільства під час війни 2014–2024 рр.:

1. Війна спричинила безпрецедентну кризу психічного здоров'я в Україні, що проявляється у масовому поширенні ПТСР, тривожних і депресивних розладів, горя та моральних травм. Ця криза має і духовний вимір: люди шукають смислу у стражданнях, борються з почуттями ненависті,

<sup>25</sup> У Бучі відбулося відкриття та освячення Центру соціально-психологічної допомоги за участі Митрополита Епіфанія. URL: <https://koda.gov.ua/u-buchi-vidbulosya-vidkryttya-ta-osvyachennya-czentr-u-soczialno-psyhologichnoyi-dopomogy-za-uchasti-mytropolyta-epifaniya>

<sup>26</sup> Капелан ПЦУ розповів про війну, віру та Великдень у зоні бойових дій. URL: <https://df.news/2025/04/17/kapelan-ptsu-rozpoviv-pro-vijnu-viru-ta-velykden-u-zoni-bojovykh-dij>

<sup>27</sup> Там само.

- виникають хибні релігійні інтерпретації. Тому, психологічні й духовні проблеми тісно переплетені, вимагаючи комплексної відповіді.
2. Релігія та духовність довели свою подвійну роль: з одного боку, віра для багатьох стала джерелом надії і боротьби. З іншого боку, війна кинула виклик вірі, спровокувавши духовні кризи та запитання, на які не було готових відповідей. Церква повинна адресувати ці питання богословськи грамотно, щоб віра стала чинником зцілення, а не розчарування.
  3. Православна Церква України, її священнослужителі та миряни активно вклучилися у подолання наслідків війни на душевному фронті. Позитивні напрацювання вклучають: розбудову служби військового капеланства (яка зміцнює моральний дух війська і частково бере на себе функцію психологічної підтримки воїнів); партнерські проекти з психологами та державними структурами (семінари, навчальні курси для духовенства з питань психічного здоров'я); розгортання волонтерської допомоги, що виконує і терапевтичну роль для спільнот; відкриття церковних центрів реабілітації та інші форми служіння нужденним.
  4. Виявлено низку прогалин і викликів, які ще належить подолати. Зокрема, нестача фахових знань про ментальне здоров'я серед багатьох священників, що впливає на якість допомоги вірянам. Існує стигма психіатричної допомоги в церковному середовищі, яка поступово розвіюється, але все ще потребує зусиль. Крім того, самоідентичність капелана вимагає балансу: він має бути і душпастирем, і частково «психотерапевтом у рясі», не скочуючись ні в секулярну роль, ні в заперечення науки. Ці питання потребують подальшого осмислення та методичного забезпечення.
  5. Богословсько-практичні стратегії, запропоновані в статті, засвідчили свою ефективність на практиці. Серед них: розвиток пастирської психології як невід'ємної складової душпастирства; активне використання потенціалу парафіяльних громад як середовищ зцілення (волонтерство, групи підтримки, спільна молитва); богословська робота зі смислами (роз'яснення етичних дилем війни, проповідь надії і любові замість помсти і відчаю); міждисциплінарна співпраця (священники та психологи, капелани та психотерапевти).
  6. Перспективи подальшого дослідження вклучають глибше вивчення феномена духовної травми та шляхів її подолання. Варто дослідити, які елементи православної духовної традиції можуть бути використані як аналоги психотерапевтичних методик. На часі — проведення емпіричних досліджень ефективності церковних програм: наприклад, оцінка психологічного стану людей до і після участі в парафіяльних групах підтримки чи відвідин капелана. Цінним було б порівняти досвід

різних конфесій у сфері душпастирства під час війни, щоб запозичити найкраще.

7. Практичні рекомендації для Церкви можуть бути такими: продовжувати інтегрувати тематику ментального здоров'я в проповіді та навчання; на рівні керівництва ПЦУ — затвердити програму заходів з душевного здоров'я; стимулювати молодих священників до отримання додаткової освіти; розвивати інститут мирян-консультантів — парафіян, які мають освіту психолога і можуть очолювати відповідні служіння; і, звісно, молитися за Боже благословення в цій справі, бо «Якщо Господь не буде дому, даремно над ним трудяться будівничі» (Пс. 127:1).

На завершення слід підкреслити: війна колись закінчиться, але її рани залишаться на покоління. Тому Церква повинна готуватися до тривалої післявоєнної місії зцілення. Це і психологічна реабілітація ветеранів, і допомога суспільству подолати можливий поствоєнний синдром (сплеск агресії, травмовану культуру). Митрополит Епіфаній слушно зауважив, що «війна змінила нас, але ми повинні зберегти силу духу»<sup>28</sup>. Зберегти і примножити силу духу може тільки поєднання Божої дії та наших професійних зусиль. Православне богослов'я має дати сучасну відповідь на запити скорботного серця, а практика — втілити цю відповідь у любові й компетентності. Зцілюючи душі, ми закладаємо фундамент для відродження нації на християнських цінностях милосердя, підтримки ближнього і непохитної надії на життя.

### Список джерел та літератури:

1. «Це духовна війна»: Епіфаній про Різдво, війну та Московський патріархат. URL: <https://korabelov.info/2024/12/485293/tse-dukhovna-vijna-epifanij-pro-rizdvo-vijnu-ta-moskovskij-patriarkhat/>
2. Grimmel J. Understanding Ukrainian military chaplains as defenders of the human soul. *Frontiers in Sociology*. URL: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC11936900/#:~:text=The%20aim%20of%20this%20article,The%20empirical%20material>
3. Oviedo L., Seryczynska B. et al. Coping and Resilience Strategies among Ukraine War Refugees. *International Journal of Environmental Research and Public Health*. URL: <https://www.mdpi.com/1660-4601/19/20/13094>

<sup>28</sup> «Це духовна війна»: Епіфаній про Різдво, війну та Московський Патріархат. URL: <https://korabelov.info/2024/12/485293/tse-dukhovna-vijna-epifanij-pro-rizdvo-vijnu-ta-moskovskij-patriarkhat/>

4. Swenson A., Williams J. Public Health, Religion, and Spirituality in Wartime. URL: <https://publichealthrs.org/a043/#:~:text=invasion%20and%20occupation%20are%20pervasive,21>
5. Tomkiw L. Ukraine war forces a nation to talk about a taboo: Post-traumatic stress disorder. URL: <https://www.ibtimes.com/ukraine-war-forces-nation-talk-about-taboo-post-traumatic-stress-disorder-1869506>
6. Бакурідзе Н. Г. та ін. Психологічна підтримка військових: постравматичний синдром та методи його подолання. Вчені записки ТНУ імені В.І. Вернадського. Серія: Психологія. 2024. Т. 35 (74). № 2. С. 109–114.
7. Балицька А. та ін. Вплив духовності фахівців медичної галузі на зміцнення їхнього ментального здоров'я. Актуальні питання гуманітарних наук. 2024. Вип. 81. Том 1. С. 220–225.
8. Галецька І. Психологічні основи дестигматизації. Психологічні аспекти стигматизації та реабілітації. Львів, 2007. С. 97–117.
9. Иерофей (Влахос), митр. Православная психотерапия. Свято-Троїцькая Сергієва Лавра, 2005. 368 с.
10. Капелан ПЦУ розповів про війну, віру та Великдень у зоні бойових дій. URL: <https://df.news/2025/04/17/kapelan-ptsu-rozpoviv-pro-vijnu-viru-ta-velykden-u-zoni-bojovuykh-dij>
11. Коструба Н. С. Психічне здоров'я і релігія: роль душпастирської опіки в медичних закладах. Теорія і практика сучасної психології. 2020. Т. 1. № 1. С. 112–117.
12. Кузнецов О., Шен'Юй С. Методика діагностики релігійних копінгів. Вісник ХНПУ імені Г.С. Сковороди. Психологія. 2023. Вип. 69. С. 103–114.
13. Лень В. В. Психолого-соціальне і кримінологічне забезпечення допомоги потерпілим під час воєнного та повоєнного періоду. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (17-18.05.2022, Куновіце, Чеська Республіка. Куновіце, 2022. С. 20–23.
14. Маковський А. О. Роль військового капелана у збереженні психічного здоров'я військовослужбовців. Дніпровський науковий часопис публічного управління, психології, права. Вип. 2, 2023. С. 77–80.
15. Панько О. І., Бегей С. С. Соціальна робота церков та релігійних організацій в умовах війни в Україні. Філософія та політологія в контексті сучасної культури». 2023. Т. 15. № 2. С. 29–39.
16. Пирог Г. В., Литвинчук К. В. Зв'язок релігійності та копінг-стратегій українців у часі війни. Габітус. 2025. Вип. 69. Т. 2. С. 145–150.
17. Скоряк О. І., Мунтян Л. Я. Волонтерство як форма соціально-психологічної допомоги в Україні. Матеріали всеукраїнської науково-практичної конференції (08.11.2024, Миколаїв). Миколаїв, 2024. С. 105–111.

18. У Бучі відбулося відкриття та освячення Центру соціально-психологічної допомоги за участі Митрополита Епіфанія. URL: <https://koda.gov.ua/u-buchi-vidbulosa-vidkryttya-ta-osvyachennya-czentru-soczialno-psyhologichnoyi-dopomogy-za-uchasti-mytropolityta-epifaniya>
19. Хомів М. А. Особливості соціальної фрустрації в осіб, які пережили втрату рідних та близьких. Львів, 2023. 63 с.
20. Чому Бог допускає страждання? Пояснення Предстоятеля ПЦУ. URL: <https://df.news/2024/01/24/chomu-boh-dopuskaie-strazhdannia-poiasnennia-predstoiatelia-ptsu/>

### References:

1. «Tse dukhovna viina»: Epifanii pro Rizdvo, viinu ta Moskovskiy Patriarkhat. (2024). Retrieved from: <https://korabelov.info/2024/12/485293/tse-dukhovna-vijna-epifanij-pro-rizdvo-vijnu-ta-moskovskiy-patriarkhat/> [in Ukrainian].
2. Grimmel J. (2025). Understanding Ukrainian military chaplains as defenders of the human soul. *Frontiers in Sociology*. Retrieved from: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC11936900/#:~:text=The%20aim%20of%20this%20article,The%20empirical%20material>
3. Oviedo L., Seryczynska B. et al. (2022). Coping and Resilience Strategies among Ukraine War Refugees. *International Journal of Environmental Research and Public Health*. Retrieved from: <https://www.mdpi.com/1660-4601/19/20/13094>
4. Swenson A., Williams J. (2023). Public Health, Religion, and Spirituality in Wartime. Retrieved from: <https://publichealthrs.org/a043/#:~:text=invasion%20and%20occupation%20are%20pervasive,21>
5. Tomkiw L. (2025). Ukraine war forces a nation to talk about a taboo: Post-traumatic stress disorder. Retrieved from: <https://www.ibtimes.com/ukraine-war-forces-nation-talk-about-taboo-post-traumatic-stress-disorder-1869506>
6. Bakuridze N. H. et al. (2024). Psykholohichna pidtrymka viiskovykh: postravmatychnyi syndrom ta metody yoho podolannia. *Vcheni zapysky TNU imeni V.I. Vernadskoho. Serii: Psykholohiia*. Vol. 35 (74), № 2 [in Ukrainian].
7. Balytska A. et al. (2024). Vplyv dukhovnosti fakhivtsiv medychnoi haluzi na zmitsnennia yikhnoho mentalnoho zdorovia. *Aktualni pytannia humanitarnykh nauk*. Issue. 81, Vol. 1 [in Ukrainian].
8. Haletska I. (2007). Psykholohichni osnovy destyhmatyzatsii. *Psykholohichni aspekty styhmatyzatsii ta rehabilitatsii*. Lviv [in Ukrainian].

9. Ierofei (Vlakhos), mitr. Pravoslavnaya psikhterapiya. Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra, 2005 [in Russian].
10. Kapelan PТsU rozpoviv pro viinu, viru ta Velykden u zoni boiovykh dii. (2025). Retrieved from: <https://df.news/2025/04/17/kapelan-ptsu-rozpoviv-pro-vijnu-viru-ta-velykden-u-zoni-bojovykh-dij> [in Ukrainian].
11. Kostruba N. S. (2020). Psykhichne zdorovia i relihiia: rol dushpastyrskoї opiky v medychnykh zakladakh. Teoriia i praktyka suchasnoi psykhologii. Vol. 1, № 1 [in Ukrainian].
12. Kuznetsov O., ShenIui S. (2023). Metodyka diahnostryky relihiinykh kopinhiv. Visnyk KhNPU imeni H.S. Skovorody. Psykhologiiia.. Issue. 69 [in Ukrainian].
13. Len V. V. (2022). Psykhologo-sotsialne i kryminolohichne zabezpechennia dopomohy poterpylym pid chas voiennoho ta povoiennoho periodu. Materialy mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii. Kunovitse. [in Ukrainian].
14. Makovskiy A. O. (2023). Rol viiskovoho kapelana u zberezheni psykhichnoho zdorovia viiskovosluzhbovtiv. Dniprovskiyi naukovyi chasopys publichnogo upravlinnia, psykhologii, prava. Issue. 2 [in Ukrainian].
15. Panko O. I., Behei S. S. (2023). Sotsialna robota tserkov ta relihiinykh orhanizatsii v umovakh viiny v Ukraini. Filosofia ta politolohiia v konteksti suchasnoi kultury».. Vol. 15, № 2 [in Ukrainian].
16. Pyroh H. V., Lytvynchuk K. V. (2025). Zviazok relihiinosti ta kopinh-stratehii ukraintiv u chasi viiny. Habitus.. Issue. 69, Vol. 2 [in Ukrainian].
17. Skoriak O. I., Muntian L. Ya. (2024). Volonterstvo yak forma sotsialno-psykhologichnoi dopomohy v Ukraini. Materialy vseukrainskoi naukovo-praktychnoi konferentsii (pp. 105-111). Mykolaiv [in Ukrainian].
18. U Buchi vidbulosia vidkryttia ta osviachennia Tsentru sotsialno-psykhologichnoi dopomohy za uchasti Mytropolyta Epifaniia. Retrieved from: <https://koda.gov.ua/u-buchi-vidbulosya-vidkryttia-ta-osvyachennya-czentru-soczialno-psyhologichnoyi-dopomogy-za-uchasti-mytropolyta-epifaniya> [in Ukrainian].
19. Khomiv M. A. (2023). Osoblyvosti sotsialnoi frustratsii v osib, yakі perezhlyly vtratu ridnykh ta blyzkykh. Lviv [in Ukrainian].
20. Chomu Boh dopuskaie strazhdannia? Poiasnennia Predstoiatelia PТsU. Retrieved from: <https://df.news/2024/01/24/chomu-boh-dopuskaie-strazhdannia-poiasnennia-predstoiatelia-ptsu/> [in Ukrainian].

Дата надходження: 07.08.2025

## Theological and Practical Strategies for Strengthening the Mental Health of Ukrainian Society During the War Period 2014–2024

Lyubomyr Slonets

postgraduate student at Kyiv Orthodox Theological Academy.

ORCID: [orcid.org/0009-0006-8222-4551](https://orcid.org/0009-0006-8222-4551) | [ragnarkk870@gmail.com](mailto:ragnarkk870@gmail.com)

The war that has been going on in Ukraine since 2014 and especially intensified in 2022–2024 has had a tremendous impact on the mental and spiritual health of Ukrainian society. In such conditions, a scientific and practical problem arises: how the Church, in particular the Orthodox Church of Ukraine, can contribute to strengthening the mental health of people during war, combining theological approaches with practical psychological support. The article reviews modern research on the impact of war on the mental health of Ukrainians. It has been found that military conflict leads to the mass spread of traumatic stress, grief, anxiety, depression, post-traumatic stress disorder (PTSD) and other disorders. At the same time, there is a historically formed stigmatization of mental health problems in Ukrainian culture, partly related to the misinterpretation of Orthodox traditions. In response to these challenges, the Church is looking for new ways of pastoral care: from spiritual support and prayer to cooperation with psychologists and the implementation of educational programs on the basics of psychology for the clergy. The article presents examples of the use of religious faith as a coping strategy by Ukrainians during the war, the role of military chaplaincy in maintaining the moral and mental state of the military, as well as specific initiatives of the OCU aimed at helping the victims.

Analysis of this situation calls for the development of a theological and practical strategy for strengthening mental health in wartime, combining spiritual resources with scientifically based psychological assistance. The results of the study confirm that the combination of the theology of co-suffering, psychological knowledge and active social service contributes to the healing of war trauma and strengthening the spirit of the people. It is time to systematize theologically based approaches to mental health during wartime and highlight the most effective developments of the OCU in this area. The prospects for further research lie in determining the forms of active cooperation between church and psychological communities, the need to

*develop educational programs for clergy in the psychology of trauma, as well as the importance of spiritual practices (prayer, Sacraments, community) in restoring the spiritual balance of a society experiencing military trials.*

*Key words: mental health, mental trauma, pastoral care, overcoming stress, war in Ukraine.*



# Сакральний героїзм у православній проповіді воєнного часу: богословська типологія та образи

Назарій Николин

аспірант Київської православної богословської академії.

ORCID: [orcid.org/0000-0002-9900-6247](https://orcid.org/0000-0002-9900-6247) | [380634888742a@gmail.com](mailto:380634888742a@gmail.com)

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2025-13-183>

Стаття присвячена дослідженню феномена сакрального героїзму в православній проповіді воєнного часу, зокрема в умовах повномасштабної війни 2022–2025 рр. в Україні. Від початку війни православна Церква, як і інші релігійні інститути, поставлена перед необхідністю духовної підтримки суспільства, яке переживає страждання, втрати та моральні випробування. Автор розглядає, як у гомілетичній риторичній формується новий образ героїзму, що поєднує воєнну відвагу з духовним виміром, наділяючи подвиг українських захисників сакральним змістом. У статті досліджуються основні богословські архетипи героїзму, представлені в проповідях: мученик, воїн Христовий, захисник правди, праведник. Окремо розглядається роль риторичних прийомів, таких, як контрасти добра і зла, використання історичних та біблійних паралелей, а також емоційні заклики до моральної стійкості. Вивчення трансформацій у богословському осмисленні війни дозволяє краще зрозуміти, як релігійне слово підтримує вірян, зберігає духовну стійкість нації та формує ставлення до війни, героїв і ворога. У статті визначається, як українські православні проповідники в релігійних текстах ставлять акцент на героїзмі як духовній місії, що базується на жертвовності, зокрема в контексті подвигів воїнів-захисників, які не лише борються зі злом, але й віддають своє життя за ближніх. У статті зазначено, що через сакралізацію героїзму Православна Церква формує образ героя-захисника як священну постать, подібну до мучеників і святих воїнів давнини. Ключовими образами, що зустрічаються в проповідях, є святий воїн, мученик та праведник, чия жертвовність є централь-

ним мотивом релігійної проповіді. Зокрема, образи архістратиґа Михаїла та святого Юрія-Змієборця стали символами захисників, які борються за правду і свободу від зла. Таке осмислення війни дозволяє не лише підвищити моральний дух суспільства, а й створити богословське обґрунтування для відданості справі захисту своєї країни. Незважаючи на те, що в контексті сучасної війни проповідь орієнтується на героїзм і боротьбу зі злом, акцент робиться і на важливості смирення, любові та жертвовності, адже ці риси вважаються центральними для християнського героїзму. Під час війни український воїн сприймається не лише як патріот, але й як духовний борець за правду, символізуючи боротьбу світла з темрявою. Дослідження сакрального героїзму в православній проповіді показує, як Церква адаптує свої богословські концепти до реалій війни, підтримуючи моральний дух нації і перетворюючи подвиги сучасних героїв на сакральні акти, які мають вічну цінність у контексті християнської віри. Стаття також підкреслює, що риторика воєнного часу в православній проповіді є важливим інструментом для зміцнення суспільної стійкості і духовного відродження нації. Перспективи подальших досліджень включають вивчення впливу цього сакрального героїзму на колективну пам'ять, на процес канонізації нових святих та на розвиток богослов'я війни і миру в православ'ї в поствоєнний період.

**Ключові слова:** Сакральний героїзм, православна проповідь, війна, воїни-захисники, мученики, жертвовність, типологія, гомілетична спадщина.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Повномасштабна війна, розв'язана Росією проти України, поставила перед релігійними спільнотами України безпрецедентні виклики. Православна Церква, як і інші конфесії, опинилася перед необхідністю відповісти на нагальні духовні потреби суспільства, яке переживає горе втрат, руйнування та моральні випробування війни. У цих умовах проповідь набуває особливої ролі: вона не лише передає богословські істини, але й слугує засобом підтримки духу, консолідації вірян та осмислення подій крізь призму віри. Формується новий феномен — сакральний героїзм у риторичі священнослужителів, тобто надання діям реальних військових захисників священного, духовного виміру. Актуальність дослідження цього феномена зумовлена як практичними, так і науковими потребами. Практичні потреби — тому що релігійна риторика впливає на морально-психологічний стан суспільства воєнного часу, формує ставлення до героїв-захисників, до ворога та до самого факту війни. Наукові потреби — тому що аналіз проповідей воєнного часу дозволяє виявити трансформації в традиційній православній теології під впливом сучасних подій. З'ясування, які богословські образи та типи героїзму використовуються для осмислення війни, має значення для релігієзнавства, богослов'я та соціальної психоло-

гії. Це пов'язано з важливими завданнями: зрозуміти, як церква сприяє збереженню суспільної стійкості; як інтерпретується моральність війни і миру; як відроджується чи переосмислюється культ мучеників та святих воїнів у сучасному контексті.

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** Тема взаємодії релігії і війни привертала увагу дослідників і раніше, однак сучасний російсько-український конфлікт висвітлив нові аспекти цього феномена. У низці публікацій уже проаналізовано, як риторика церковних лідерів сакралізує війну. Зокрема, західні аналітики звертають увагу на висловлювання патріарха московського Кіріла, який з початку вторгнення публічно підтримував російську агресію і навіть обіцяв відпущення гріхів та статус мученика для російських солдат, загиблих «при виконанні військового обов'язку»<sup>1</sup>. У вересні 2022 р. Кіріл проголосив, що російські вояки, які жертвують життям на війні проти України, «змивають всі гріхи» і їхня «жертвна смерть» уподібнюється до Христової. Дослідники відзначають, що таким чином очільник РПЦ фактично проголосив смерть у бою достатньою підставою для визнання воїна мучеником<sup>2</sup>. Це є продовженням тенденції російської церковної пропаганди трактувати війну як «священну», де полегли агресори уподібнюються до святих воїнів минулого. Критикуючи цю концепцію, богослови наголошують, що, з точки зору традиційного християнського розуміння, саме жертви насильства, а не його виконавці, є істинними мучениками<sup>3</sup>. Така позиція підсилює моральну відмінність між агресором і захисником у релігійному наративі.

Сучасний художньо-мистецький дискурс успадкував традиційний погляд на зображення українського солдата, що постає в різних історичних і культурних втіленнях — дружинника-богатиря, козака-лицаря, повстанця-патріота, борця за незалежність, а в новітній історії й супергероя-кіборга. У цих постатях незмінно акцентується позитивний і взірцевий характер героя, якого сприймають як уособлення хоробрості, доблесті, жертвонної любові до Батьківщини, добропорядності, честі та розважливості<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Smith P. Moscow patriarch: Russian war dead have their sins forgiven. URL: <https://apnews.com/article/russia-ukraine-putin-religion-moscow-0d2382ff296b7e253cd30c6bbadeed1d>

<sup>2</sup> Kobetyak A. R. Transformation of the soteriological doctrine of the christian churches in the conditions of the russian-ukrainian war. Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. 2024. Вип. 1(95). С. 20.

<sup>3</sup> Zecher J. What makes a martyr? The proclamation of Patriarch Kirill and the question of sacred violence. URL:

<https://www.abc.net.au/religion/patriarch-kirill-and-the-question-of-soldier-martyrs/14086850>

<sup>4</sup> Сеньковська Н. Л., Скуратко Т. М. Образ воїна-героя російсько-української війни в сучасному художньому дискурсі. Наукові записки. Серія: Філологічні науки. 2025. № 2 (214). С. 196.

Менш дослідженим залишається питання про те, як українські православні проповідники сакралізують героїзм власних захисників у протистоянні з очевидно несправедливою агресією. Наявні публікації з цього приводу лише починають з'являтися. Окремі українські автори розглядають історичні корені культу святих воїнів та його актуалізацію сьогодні. Приміром, О. Петренко-Цеунова аналізує європейське дослідження про «мілітаризацію святих» і зазначає, що популярність образів святого воїна в християнстві зростає в умовах зовнішньої загрози. Потреба в «озброєних святих» виникає тоді, коли спільнота переживає напад ворожої сили і звертається по допомогу до небесних захисників у боротьбі з агресивним злом<sup>5</sup>. Ця думка прямо перегукується з українськими реаліями 2022–2025 рр., де вторгнення сприймається як нашествя абсолютного зла, а, отже, потребує небесної опіки та сакрального сенсу для кожного героїчного чину.

Проте систематичного дослідження типології «сакрального героїзму» саме в православній проповіді поки немає. Частково цю нішу заповнюють публікації у ЗМІ та в аналітичних платформах, де розглядаються окремі промови церковних лідерів. Втім, комплексний аналіз богословських образів (мученик, воїн Христовий, захисник правди тощо) у воєнних проповідях лише на часі. Таким чином, на основі наявних досліджень можна констатувати, що питання священного виміру героїзму в нинішній війні є новим і важливим. Метою нашого дослідження стане спроба системно описати цей феномен, спираючись на приклади реальних проповідей православного духовенства воєнної доби.

**Мета** статті полягає в дослідженні теми сакрального героїзму у православній проповіді та релігійній публіцистиці воєнного часу (2022–2025 рр.). Для досягнення цієї мети необхідно виконати такі завдання: 1) виявити, які основні богословські архетипи героїзму пропонуються в проповідях для осмислення подвигу українських захисників; 2) проаналізувати ключові образи (мученика, святого воїна, захисника народу, праведника тощо), через які подається сучасний герой; 3) простежити використання історичних та біблійних паралелей для сакралізації війни порівнянь із святими воїнами давнини, мучениками, біблійними персонажами); 4) охарактеризувати основні риторичні прийоми воєнного проповідництва (емоційні заклики, протиставлення добра і зла, цитування Святого Письма, створення образу ворога як втілення зла. Виконання цього завдання дозволить зрозуміти, як саме Православна Церква адаптує свою мову і богословські поняття до реалій війни, підтримуючи вірних та освячуючи подвиг тих, хто бореться за праведну справу.

<sup>5</sup> Петренко-Цеунова О. Від мученика до воїна. URL: <https://www.verbum.com.ua/06/2022/those-who-are-near/from-martyr-to-warrior/>

**Виклад основного матеріалу.** У мирний час християнська проповідь здебільшого зосереджується на особистому спасінні, етичних настановах, любові до ближнього. Натомість із початком великої війни проповідники змушені реагувати на колективну біду богословською рефлексією всенародного спротиву злу. В українському суспільстві з'являється запит на моральне обґрунтування оборонної війни і героїзацію захисників, сумісну з християнською вірою<sup>6</sup>. Сакральний героїзм стає тією концепцією, яка задовольняє цей запит: вона представляє українського воїна не просто як солдата, але як носія вищої місії, провідника Божої волі в боротьбі зі злом. Православне духовенство швидко підхопило цю риторичку. Уже в перші дні після 24 лютого 2022 р. лунали проповіді, звернення і молитви, де війна осмислювалася в релігійних категоріях.

Про зростання актуальності теми свідчить хоча б те, що в проповідях практично кожної неділі або свята з'являються відсилки до війни. Священнослужителі підкреслюють, що зараз особливий час випробувань, коли кожен має проявити стійкість і віру. Блаженніший митрополит Епіфаній, наприклад, зазначав, що нинішні обставини додають нового звучання традиційним духовним істинам: «Усі ці роздуми, усі ці сенси і образи, які щороку подає нам Церква в середині посту, — усе це з особливою силою відлунує в наших серцях тепер, коли триває війна»<sup>7</sup>. Тобто, кожна проповідь воєнного часу мимоволі стає посланням про те, як жити вірою під час війни, як розуміти страждання і героїзм довкола себе.

Аналіз воєнних проповідей дозволяє виокремити кілька типів героїзму, якими оперує православне духовенство. Перший — це герой-мученик, тобто той, хто приймає страждання і навіть смерть за праведну справу, уподібнюючись до мучеників за віру. Другий — герой-захисник, воїн, що бореться зі злом, захищаючи невинних, і через це уподібнюється до біблійних та історичних воїнів Христових. Третій тип можна умовно назвати герой-праведник: людина, чий героїзм проявляється у моральній стійкості, милосерді, жертвованню служінні ближнім<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Ткач Р. М. Роль архетипів героя і воїна в формуванні патернів поведінки особистості в умовах воєнного часу. Психологічні предиктори соціального розвитку особистості в сучасних умовах освітнього середовища. Збірник тез I Всеукраїнської науково-практичної конференції (21.11.2024). Київ: КПІ ім. Ігоря Сікорського, 2024. С. 130.

<sup>7</sup> Проповідь Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія у Хрестопоклонну неділю. URL: <https://www.pomisna.info/uk/sermon-post/propovid-blazhennijshogo-mytopolyta-kyuyivskogo-i-vsiyeyi-ukrayiny-epifaniya-u-hrestopoklonnunedilyu-2/>

<sup>8</sup> Проповідь Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія в день свята Стрітіння Господнього. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/nehaj-strah-bude->

Перш ніж перейти до аналізу сучасного образу воїна в українському релігійному дискурсі, необхідно коротко окреслити історичні підвалини церковного ставлення до воїнського подвигу. У давній Церкві ставлення до воїна формувалося не як прославлення військової сили, а як духовне осмислення служіння, у межах якого військові метафори й образи використовувалися насамперед для морального повчання. Ранньохристиянські письменники охоче застосовували порівняння з військом у позитивному ключі. Так, Климент Александрійський уподібнював Христа до полководця, який дбає про своїх воїнів, а Климент Римський закликав християнську громаду до внутрішньої дисципліни, подібної до злагодженості військового лагу<sup>9</sup>.

У Візантії сформувався окремий пласт вшанування святих, котрі колись були пов'язані з військовою службою. Дж. Скедрос показав, що до X століття найшанованіші воїнські святі — Феодор Тирон, Феодор Стратилат, Димитрій, Нестор та інші — сприймалися передусім як мученики за віру, а не як герої на полі бою<sup>10</sup>. Показово, що у слові святителя Григорія Ниського на честь Феодора Тирона майже не згадується його військова служба: підкреслюється лише його готовність померти за Христа. Подібно й святий Василій Великий, проповідуючи у день пам'яті Гордія, центуріона римського війська, наголошував виключно на його особистій жертвності заради віри, а не на будь-яких ратних заслугах<sup>11</sup>. Тобто, у IV столітті військовий статус мученика не відігравав істотної ролі у формуванні його культу — вирішальним був подвиг віри.

Лише від X століття з'являються свідчення, у яких військові успіхи починають пов'язувати з заступництвом певних святих, що сприяло посиленню їхнього образу саме як воїнів. Проте дуже важливо підкреслити, що навіть у цей період церковна традиція не ототожнювала смерть у бою зі святістю. Показовим є випадок з імператором Никифором II Фокою, який клопотав перед патріархом Поліевктом про зарахування загиблих воїнів до лику мучеників. Патріарх відмовив, посилаючись на припис святого Василя Великого, згідно з яким воїни, що проливали кров у бою, повинні утримуватися від причастя впродовж трьох років<sup>12</sup>. Таким чином наголошувалося на чіткому

ne-sered-nas-ale-sered-tyh-hto-protyvytsya-pravdi-bozhij-hto-porushuye-bozhu-zapovid-myru-i-lyubovi-hto-tayemno-gotuye-zlochyn-i-rozplyuye-vijnu-mytropolyt-epifanij/

<sup>9</sup> Каррас В. «Іхні руки нечисті»: Ориген і каппадокійці про війну та військову службу. Православні погляди на війну / За ред. П. Гамаліс, В. Каррас. Київ : «Дух і літера», 2023. С. 142.

<sup>10</sup> Скедрос Дж. Чого навчають святі воїни у візантійській традиції. Православні погляди на війну / За ред. П. Гамаліс, В. Каррас. Київ : «Дух і літера», 2023. С. 205.

<sup>11</sup> Там само. С. 210.

<sup>12</sup> Там само. С. 220–221.

розрізненні між мучеництвом як добровільним свідченням віри та загибеллю у збройному конфлікті, яка сама по собі не веде до святості.

Сакралізація образу воїна в українській духовній традиції формувалася поступово й мала свої особливі акценти відповідно до історичних обставин, у яких перебував народ. Ідеальний образ героя на українських землях завжди поєднував у собі хоробрість і жертвність, творячи один із найстійкіших і найвиразніших архетипів національної культури, що простежується ще від доби Київської Русі<sup>13</sup>. У період козацької державності цей образ набуває особливої насиченості. Воїн розглядався як особа, готова на самопожертву заради двох найвищих благ — віри та вітчизни. Особливо глибоко тематика сакралізованого героїзму розкривалася в проповідницькій спадщині Іоанікія Галятовського та Антонія Радивиловського, які у своїх повчаннях підкреслювали духовну висоту воїнського подвигу, змальовуючи захисника як носія віри, мужності та готовності віддати життя заради ближніх<sup>14</sup>.

У центрі уваги сучасних проповідників, безперечно, образ воїна на полі бою — адже війна висуває на перший план саме військових захисників. Проте навіть у межах цього образу риторика варіюється. З одного боку, український солдат постає як справедливий воїн, що несе меч заради захисту правди, подібно до старозавітних праведників, або до святих покровителів війська. З іншого боку, наголошується на смиренному вимірі героїзму: воїн готовий віддати життя, прийняти страждання, тобто повторити шлях Христа, що поклав душу «за друзів своїх» (Ін. 15: 13).

У проповідях нерідко підкреслюється, що героїзм воїнів має не лише військово-патріотичний, а й духовний вимір. Наприклад, митрополит Епіфаній називає сучасних українських захисників «праведними», такими, що не чинять зла, а навпаки — стають на заваді злу. Він риторично запитує: чи зробили ми як народ щось, за що заслуговуємо на ті страждання, які нам принесла Росія? І відповідає: ні, наші воїни нічого злого не вчинили, але «вони страждають... Страждають так, як страждали мученики... Страждають, як Спаситель на хресті – несправедливо»<sup>15</sup>. Тут простежується чітка типологія: український воїн це мученик (що невинно страждає), який наслідує

<sup>13</sup> Чернаєнко В. В., Олексенко В. А. Образ воїна в українському мистецтві. The latest technologies of science implemented in use. Abstracts of XVII International Scientific and Practical Conference (28-30.04.2025, Munich). Munich, 2025. С. 37.

<sup>14</sup> Співак В. В. Морально-філософський аспект образу воїна в українській філософській думці епохи бароко. Мультиверсум. Філософський альманах. 2016. Випуск 3–4 (151–152). С. 131–134.

<sup>15</sup> Проповідь Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія у Хрестопоклонну неділю. URL: <https://www.pomisna.info/uk/sermon-post/propovid-blazhennijshogo-mytropolitya-kyyvskogo-i-vsiyeyi-ukrayiny-epifaniya-u-hrestopoklonnunedilyu-2/>

Христа (беручи свій хрест несправедливих страждань). Одночасно цей воїн і борець за правду, бо його страждання не пасивне, а поєднане з боротьбою проти агресора.

Окремо слід виділити тип героя-пастиря — це образ церковного героя, капелана чи святителя, який словом і молитвою надихає інших. У самих проповідях інколи духовенство наводить приклади святих ієрархів або ченців, що під час війн виявляли мужність<sup>16</sup>. Хоч цей аспект менш виражений, та все ж православна традиція має і таких героїв — не зі зброєю, а з молитовним щитом у руках. Отже, типологія сакрального героїзму у військовій проповіді багатогранна: мученики, воїни Христові, праведники, захисники народу, духовні провідники. Усі вони в сучасних українських реаліях певною мірою проектується на образ українського захисника, створюючи для нього піднесений, священний ореол.

Одним із головних засобів сакралізації сучасних героїв є проведення паралелей зі святими — передусім воїнами і мучениками давнини<sup>17</sup>. Православна традиція знає безліч святих, які були воїнами: св. Юрій Переможець, свт. Димитрій Солунський, князі-страстотерпці Борис і Гліб, начальник небесного воїнства архістратиг Михаїл. Візантіїці шанували близько сімдесятих святих, які, за їхніми агіографічними переказами стали мучениками за віру, проте у якийсь момент свого життя були пов'язані з військом<sup>18</sup>.

У військовий час ці постаті набули нового звучання. Проповідники часто згадують їх як покровителів небесного воїнства, що нині стає на захист України. Зокрема, образ архістратига Михаїла — традиційного покровителя Києва і України — використовують для втілення ідеї про небесне воїнство на боці добра. Митрополит Епіфаній у своїх проповідях не раз наголошував, що українці не самі у своїй боротьбі: з ними молитовно і духовно перебуває цілий сонм небесних сил. У слові з нагоди річниці інтронізації він заявив, що разом з українським народом і його мужніми воїнами бореться і воїнство небесне на чолі з архістратигом Михаїлом. Так само поруч із нами — Богородиця (як Покрова-Оранта) та «собор святих, прославлених подвижниками на землі Русі-України»<sup>19</sup>. Тобто, історія Церкви сприймається як жива

<sup>16</sup> Капелани. На службі Богу в Україні / Уклад.: Т. Ковтунович, Т. Привалко. Київ: Укр. Ін-т. нац. Пам'яті, 2019. С. 81.

<sup>17</sup> Kobetyak A. R. Transformation of the soteriological doctrine of the christian churches in the conditions of the russian-ukrainian war. Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. 2024. Вип. 1(95). С. 22.

<sup>18</sup> Скедрос Дж. Чого навчають святі воїни у візантійській традиції. Православні погляди на війну / За ред. П. Гамаліс, В. Каррас. Київ: «Дух і літера», 2023. С. 203.

<sup>19</sup> Слово Митрополита Епіфанія в день відзначення четвертої річниці інтронізації. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/slovo-mytropolitya-epifaniya-v-den-vidznachennya-chetvertoyi-richnytsi-intronizatsiy/>

спадкоємність: колишні святі воїни нині надихають і підтримують новітніх героїв-захисників.

Популярною є паралель із подвигом святого Юрія, що переміг змія. Російського агресора в церковному дискурсі нерідко метафорично називають «драконом» або «змієм», який нищить усе живе. У цьому контексті українські воїни уподібнюються до Юрія Змієборця, покликаного списом правди уразити дракона-загарбника. Такі альянзи зустрічаються у промовах православних ієрархів. Наприклад, митрополит Євстратій (Зоря) у публічних висловлюваннях порівнював життя під постійною загрозою ракетних ударів із життям поруч з міфічним драконом, натякаючи, що ворог — це прообраз апокаліптичного змія, перемога над яким обіцяна Богом (натяк на книгу Одкровення)<sup>20</sup>. Так образ святого воїна проектується на національну боротьбу, надаючи їй біблійного, есхатологічного виміру.

Інша важлива група паралелей — мученики ранньої Церкви. У проповідях мирні жертви війни — загиблі цивільні, закатовані окупантами, знищені віряни — часто називаються мучениками за правду і віру. Риторика тут будується на прямому уподібненні: як перші християни страждали від язичників та безбожників, так нині українці страждають від рук агресора. Знову приклад від митрополита Епіфанія: він стверджує, що пролита невинна кров українців не пропадає марно, але «як і кров мучеників, вона дає вінці вічні тим, хто не зрадив любові до ближніх». Тобто предстоятель прирівнює загиблих українських воїнів і мирних людей до мучеників, за чю жертву Бог нагородить їх вічною славою<sup>21</sup>.

Тут проповідник посилається на образ із Писання, аби запевнити: кара наздожене катів так само невідворотно, як благодать — мучеників. Це потужний образ, що поєднує історичну пам'ять Церкви про гоніння та сучасну жахливу реальність (Буча, Маріуполь, Ізюм та інші місця страждань українців).

Центральним богословським мотивом, що пронизує воєнні проповіді, є жертвність. Жертвність трактується широко — від готовності віддати життя на фронті до повсякденного самозречення заради ближнього. Але у воєнний час акцент робиться на найбільш радикальній формі жертвності — віддати своє життя, «покласти душу за друзів», як сказано в

<sup>20</sup> Євстратій (Зоря), митр. Росія — це дракон. URL: <https://www.facebook.com/share/p/1BgZBhvEmR/>

<sup>21</sup> Проповідь Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія у Хрестопоклонну неділю. URL: <https://www.pomisna.info/uk/sermon-post/propovid-blazhennijshogo-mytropolitya-kyyivskogo-i-vsiyeyi-ukrayiny-epifaniya-u-hrestopoklonnu-nedilyu-2/>

Євангелії (Ін. 15: 13). Цей біблійний вірш фактично став девізом церковного осмислення подвигу воїна.

У православній традиції жертвовність завжди була пов'язана з ідеєю спасіння, адже Христос своєю хресною жертвою переміг смерть і дарував людям спасіння, так і послідовники Христа, приймаючи страждання, входять у Його перемогу. Відповідно, загибель воїна, якщо вона прийнята заради ближніх, розглядається ледь не як шлях до особистого спасіння і водночас як участь у Христовій перемозі над злом. Така думка, хоч і неабсурдна з точки зору богослов'я, явно наявна в гомілетичній спадщині. Згадувані вище слова російського патріарха Кіріла про «випущення всіх гріхів» загиблим солдатам — екстремальний та негативний приклад подібного дискурсу<sup>22</sup>.

Українські проповідники обачніші у формулюваннях. Вони лише натякають на особливу благодать для тих, хто приносить вищу жертву любові. Митрополит Епіфаній у проповіді улітку 2024 р. зазначив, що несення нашим народом свого хреста страждань неодмінно приведе до «перемоги і спасіння, як їх досягнув Христос, подолавши смерть воскресінням»<sup>23</sup>. Ці слова пов'язують воєдино поняття жертвовності, перемоги і спасіння. Логіка тут така: якщо українці, в особі своїх воїнів, волонтерів, усіх, хто терпить заради ближніх, беруть свій хрест і слідуєть за Христом аж до Голгофи — то як і Христос, вони здобудуть воскресіння, тобто перемогу життя над смертю. Таким чином, національна боротьба уподібнюється до Христової Пасхальної містерії: через хрест — до світлого воскресіння. Це надзвичайно потужний меседж, що надає смислу жертвам війни і вселяє надію на кінцевий тріумф добра.

Український греко-католицький священник о. Михайло Димид (хоч і належить до іншої конфесії, але висловив думку, співзвучну православній традиції) на похороні свого сина-військового сказав знаменні слова: «Герої вмирають... Але герої дають нам насіння, як дають його святі мученики Церкви. На основі цього насіння народжуються нові покоління»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Zecher J. What makes a martyr? The proclamation of Patriarch Kirill and the question of sacred violence. URL: <https://www.abc.net.au/religion/patriarch-kirill-and-the-question-of-soldier-martyrs/14086850>

<sup>23</sup> Завдяки жертві воїнів — Україна все ще жива, жива наша Церква, живою є надія на перемогу правди і добра. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zavdyaky-zhertvi-voyiniv-ukrayina-vse-shhe-zhyva-zhyva-nasha-tserkva-zhyvoyu-ye-nadiya-na-peremogu-pravdy-i-dobra-mytpolyt-epifanij/>

<sup>24</sup> «Герої вмирають, але дають насіння, на основі якого народжується сильніша відвага», — о. Димид на похороні сина. URL: [https://tvoemisto.tv/news/geroi\\_vmyrayut\\_ale\\_dayut\\_nasinnya\\_na\\_osnovi\\_yakogo\\_narodzhuetsya\\_sylnishya\\_vidvaga\\_otets\\_dymyd\\_na\\_pohoroni\\_syna\\_133914.html](https://tvoemisto.tv/news/geroi_vmyrayut_ale_dayut_nasinnya_na_osnovi_yakogo_narodzhuetsya_sylnishya_vidvaga_otets_dymyd_na_pohoroni_syna_133914.html)

Фактично, смерть героя прирівнюється до смерті мученика, плід якої — продовження життя громади, нації, церкви.

У проповідях і зверненнях воєнного часу формується цілісний образ воїна-захисника, наділеного певними добродіями і богословським змістом. Передусім, як уже зазначалося, цей воїн завжди постає як воїн справедливості. На відміну від ворога, що несе зло і руйнування, український воїн захищає правду, мир і порядок, тобто виконує морально праведну місію. Навіть предстоятель УПЦ (МП) митрополит Онуфрій у перший день вторгнення прямо закликав вірян «молитися за українське військо», визнавши тим самим правоту його дій, а також назвав війну Росії проти України «братобивчою» і гріховною, від чого закликав покаятися агресора<sup>25</sup>. Це промовистий випадок, адже раніше УПЦ (МП) уникало такої риторики; війна змусила навіть її очільників визнати українських воїнів захисниками невинних, тобто стати на бік етичної правоти українського спротиву.

Православна проповідь підкреслює моральну чистоту захисника: він не агресор, не вбивця з корисливості чи ненависті, а той, хто «любов не зрадив», ставши на захист ближніх. Ще блаженний Августин, який заклав основи вчення про справедливу війну, наголошував, що моральна правота має належати стороні, яка обороняється від несправедливої загрози, бо саме вона веде угоду Богові, справедливу війну, тоді як агресор, який розпочинає насильство, завжди перебуває на боці неправди й гріха<sup>26</sup>. В одній із проповідей прозвучала думка, що українські воїни «нікого не вбивають — вони знищують ворога». Тобто йдеться про різницю між вбивством як гріхом та вимушеною боротьбою проти агресора. Тобто, риторично воїн позбавляється образу «кривдника» — він стає виконавцем вищої справедливості, караючим мечем Божим проти явного зла<sup>27</sup>. Ця теза допомагає зняти можливі моральні сумніви у вірян щодо заповіді «не вбивай»: церква пояснює, що оборонні дії воїнів не є убивством у звичайному сенсі, бо це захист невинних і відсіч агресору.

З іншого боку, як вже згадувалося вище, святий Василій Великий у своєму канонічному правилі приписував воїнам, які позбавили життя супротивника на полі бою, утримуватися від причастя впродовж трьох років. Така вимога засвідчує не лише усвідомлення моральної двозначності самого факту позбавлення життя, навіть коли це робиться заради порятунку інших, але й

<sup>25</sup> Очільник УПЦ МП закликав молитися за українське військо. URL: [https://lb.ua/society/2022/02/24/506688\\_ochilnik\\_upts\\_mp\\_zaklikav\\_molitisya.html](https://lb.ua/society/2022/02/24/506688_ochilnik_upts_mp_zaklikav_molitisya.html)

<sup>26</sup> Чорниш В. Церква та війна: сучасні наукові підходи до морально-етичних викликів. Українське релігієзнавство. 2025. № 97. С. 68.

<sup>27</sup> Заплетнюк Є., прот. Про вбивство та захист: що робити під час війни? URL: <https://bogoslav.org/kill/#>

глибоке розуміння внутрішнього духовного потрясіння, яке переживає воїн, незалежно від того, наскільки «справедливою» чи «праведною» вважається війна<sup>28</sup>. Як зазначає Дж. Демакопулос, це правило слід розуміти так, що воїн, який убиває у бою, неминуче зазнає певної духовної травми, і йому потрібен час покаяння і внутрішнього відновлення, перш ніж він зможе знову приступити до Євхаристії. Період утримання від причастя розглядається не як покарання, а як лікувальний засіб, покликаний повернути воїнові духовну рівновагу та ясність серця після зіткнення зі смертю й насильством<sup>29</sup>.

Друга риса образу — любов і милосердя в серці воїна. Звучить це може парадоксально, адже йдеться про людину, вимушену стріляти в супротивника. Проте християнська логіка така: справжній герой не керується ненавистю, а любов'ю — до свого народу, до ближніх, яких захищає. Тому його мотивація благородна, а отже, і душа залишається неоскверненою. «Вони віддають життя з любові — тому їхній подвиг благословенний», — приблизно так формулюється думка у воєнній гомілетичній спадщині. Наприклад, митр. Михаїл (Зінкевич) зазначав, що люди не одразу усвідомлюють ціну жертви воїнів, але коли бачать похорон захисника, то стають на коліна, розуміючи, що той віддав життя за них<sup>30</sup>. Це жест суспільного ушанування, який Церква схвалює і підтримує, адже він відповідає заповіді Христовій про любов, більшу за яку нема, «ніж хто душу свою покладе за друзів».

Щоб донести зазначені смисли до широкого кола вірян, церковні оратори використовують різноманітні риторичні прийоми. Війна диктує свої вимоги до стилю проповіді: вона має бути емоційно наснаженою, переконливою, близькою слухачам, які переживають тривогу і біль. Розглянемо кілька характерних прийомів.

Майже в кожній воєнній проповіді простежується маніхейський за тональністю мотив: є сила добра (Україна, правда, Бог) і сила зла (російська агресія, неправда, диявол). Це протиставлення часто подається цитатами з Писання, наприклад: «І світло в темряві світить, і темрява не огорнула його» (Ін. 1: 5), або «не може бути згоди між Христом і Веліаром» (пор. 2 Кор. 6: 15). Митрополит Епіфаній у багатьох виступах наголошує, що

<sup>28</sup> Каррас В. «Їхні руки нечисті»: Ориген і каппадокійці про війну та військову службу. Православні погляди на війну / За ред. П. Гамаліс, В. Каррас. Київ : «Дух і літера», 2023. С. 167.

<sup>29</sup> Демакопулос Дж. Костянтин, Амвросій і моральність війни: як Амвросій Медіоланський заперечив імперський дискурс щодо війни й насилля. Православні погляди на війну / За ред. П. Гамаліс, В. Каррас. Київ : «Дух і літера», 2023. С. 202.

<sup>30</sup> Інтерв'ю митрополита Луцького і Волинського Михаїла. URL: <https://www.pravoslavivolyani.org.ua/stattia/696-moskovskoho-chobota-ni-dukhovno-ni-fizychno-naterytorii-ukrainy-ne-maie-buty-vladyka-mykhail>

нинішня війна — це «війна між світлом і темрявою, між правдою і злом»<sup>31</sup>. Така чорно-біла картина світу, з одного боку, спрощує складність реальності, але з іншого — дає моральну визначеність, яка важлива під час війни. Вірянам стає зрозуміло, де їхнє місце: звісно, на боці світла, а значить, разом з Богом проти сил темряви.

Як уже обговорювалося, проповідники часто наводять історичні паралелі від біблійних сюжетів: приклад Давида і Голіафа, Маккавеїв, Іуди Маккавея як воєначальника, що боронив свій народ; гоніння римських імператорів, нашествя язичників, Друга світова війна тощо. Кожна така аналогія виконує функцію своєрідного уроку чи застереження. Паралель із Голіафом і Давидом натякає на можливість перемогу малої сили над велетнем силою Божою<sup>32</sup>.

Хоч православна етика вчить любові навіть до ворогів, у час гарячої війни проповідники змушені балансувати між цією євангельською вимогою і потребою підтримати бойовий дух. Зазвичай вони уникають мови ненависті, але все ж опис агресора часто де-факто демонізований. Ворог асоціюється з дияволом, антихристом, темрявою, убивцею<sup>33</sup>. З одного боку, це просто констатація воєнних злочинів. З іншого — такий опис робить моральну проповідь однозначною: якщо ворог настільки злий, то ніякі компроміси з ним неможливі, як неможливо примирити Бога і диявола. Водночас проповідники наголошують, що «зло не можна перемогти іншим злом, лише добром»<sup>34</sup>. Це означає: українці мають боротися праведно, не опускаючись до мародерства, ненависті, помсти мирним тощо. У підсумку образ ворога-демона слугує для підкреслення власної добротності і стриманості.

Усі ці риторичні засоби спрямовані на одне: донести до вірян думку, що їхня боротьба справедлива і благословенна Богом, що героїзм захисників має вічну цінність, а отже, не можна піддатися страху й зневірі, а триматися віри в перемогу добра. Важливо підкреслити, що проповідники намага-

<sup>31</sup> Осуд і прокляття, немилосердна кара від Всевишнього очікують на душолюбів і вбивць, бо вони полюбили зло і темряву, — Митрополит Епіфаній. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/osud-i-proklyattya-nemyloserdna-kara-vid-vsevysnogo-ochikuyut-nadushogubiv-i-vbyvts-bo-vony-polyubyly-zlo-i-temryavu-mytropolyt-epifanij>

<sup>32</sup> Як силою віри юнак Давид переміг велета Голіафа, так і ми, маючи віру, можемо вигнати з нашої землі російських агресорів, — Митрополит Епіфаній URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/yak-sylochu-viry-yunak-davyd-peremig-veleta-goliafa-tak-i-my-mayuchyviru-mozhemo-vygnaty-z-nashoyi-zemli-rosijskyh-agresoriv-mytropolyt-epifanij/>

<sup>33</sup> Слово Митрополита Епіфанія в день відзначення четвертої річниці інтронізації. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/slovo-mytropolyta-epifaniya-v-den-vidznachennya-chetvertoyi-richnytsi-intronizatsiyi/>

<sup>34</sup> Проповідь Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія в неділю сиропусну. URL: <https://df.news/2025/03/02/zlo-ne-mozhe-buty-peremozhene-inshym-zlom-a-lyshe-dobrom-iak-temriava-peremahaietsia-lyshe-svitlom-mytropolyt-epifanij/>

ються уникати мови сліпої ненависті чи національної зверхності; натомість вони вкорінюють свої меседжі в християнську мораль про те, що герой — це той, хто любить і жертвує, ворог засуджується за зло і неправду, а не лише за етнічну чи релігійну приналежність. Це зберігає духовний характер риторики, не даючи їй перетворитися на суто світську пропаганду.

**Висновки.** Таким чином, проведене дослідження демонструє, що в умовах повномасштабної війни в Україні сформувався цілісний дискурс сакрального героїзму в православній проповіді. Цей дискурс виконує важливу духовну і суспільну функцію — надає трансцендентного сенсу стражданням і подвигам воєнного часу, підносить моральний дух людей, які вірять у Бога, консолідує народ перед лицем зла.

Герой у проповіді стає священною постаттю. Українських воїнів-захисників православні проповідники змальовують через призму образів мучеників і святих воїнів. Їхня жертвність порівнюється з мучеництвом перших християн, а бойовий подвиг — із ратними подвигами архістратиґа Михаїла, св. Юрія та інших небесних заступників. Такий герой наділяється чеснотами любові, віри, праведності, що виводить його статус за межі простої військової доблесті і робить носієм духовної місії.

Жертвність у гомілетичній спадщині воєнного періоду проголошується найвищою цінністю і умовою спасіння. Війна інтерпретується як випробування, у якому проявляється найбільша любов — готовність віддати життя за ближніх. Православна проповідь навчає, що через добровільне несення хреста страждань народ наближається до перемоги добра, а душі полеглих героїв отримують від Бога нагороду — «вінці вічної слави».

Війна осмислюється як битва світла і темряви, а Україна — як форпост добра. Православні ритори протиставляють морально українську сторону, що захищає правду і життя, стороні російської агресії, що несе смерть і неправду. Це протиставлення носить не просто національний чи політичний, а метафізичний характер: йдеться про боротьбу Божої правди з диявольською злобою. Відповідно, укорінюється переконання, що правда і Бог — на нашому боці, а значить, перемога добра неминуча. Такий погляд підтримує віру в перемогу і справедливість навіть серед страшних втрат.

Риторичний інструментарій воєнної проповіді включає історичні паралелі та емоційні апеляції. Проповідники активно звертаються до історії Церкви — прикладів святих, чудес, Божої допомоги, щоб показати тяглість Божого промислу і в нинішній війні. Це робить проповіді близькими аудиторії, яка переживає війну особисто, і підсилює їхній психологічний ефект.

Наукова новизна цього дослідження полягає в тому, що вперше зроблена спроба системно описати богословську типологію і образну систему проповідей воєнного часу, пов'язавши їх з історичною традицією і сучасним

контекстом. Практична ж значущість у тому, що розуміння цих риторичних механізмів допомагає оцінити роль релігійного фактору у підтримці суспільного морального духу під час війни. Український досвід 2022–2025 рр. показав, що Церква, попри засудження війни як зла, здатна знайти у своєму вченні місце для героїчного етосу оборонця. Сакральний героїзм, що проповідується з церковних амвонів, не розпалює ненависть, а, навпаки, надихає любов'ю до своїх, самопожертвою і вірою в перемогу добра. Цей феномен, безумовно, ще потребує подальшого дослідження, особливо в перспективі поствоєнного часу: як він вплине на колективну пам'ять, на канонізацію нових святих, на богослов'я війни і миру в православ'ї. Уже зараз очевидно, що сучасна війна залишить глибокий слід у релігійному житті, а образ захисника міцно увійшов до української церковної свідомості як символ жертовної любові і Божої допомоги в боротьбі зі злом.

### Список джерел та літератури:

1. «Герої вмирають, але дають насіння, на основі якого народжується сильніша відвага», — о. Димид на похороні сина. URL: [https://tvomisto.tv/news/geroi\\_vmyrayut\\_ale\\_dayut\\_nasinnya\\_na\\_osnovi\\_yakogo\\_narodzhuietsya\\_sylnisha\\_vidvaga\\_otets\\_dymyd\\_na\\_pohoroni\\_syna\\_133914.html](https://tvomisto.tv/news/geroi_vmyrayut_ale_dayut_nasinnya_na_osnovi_yakogo_narodzhuietsya_sylnisha_vidvaga_otets_dymyd_na_pohoroni_syna_133914.html)
2. Kobetyak A. R. Transformation of the soteriological doctrine of the christian churches in the conditions of the russian-ukrainian war. Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. 2024. Вип. 1(95). С. 16–24.
3. Smith P. Moscow patriarch: Russian war dead have their sins forgiven. URL: <https://apnews.com/article/russia-ukraine-putin-religion-moscow-0d2382ff296b7e253cd30c6bbadeed1d>
4. Zecher J. What makes a martyr? The proclamation of Patriarch Kirill and the question of sacred violence. URL: <https://www.abc.net.au/religion/patriarch-kirill-and-the-question-of-soldier-martyrs/14086850>
5. Демакопулос Дж. Костянтин, Амвросій і моральність війни: як Амвросій Медіоланський заперечив імперський дискурс щодо війни й насилля. Православні погляди на війну / За ред. П. Гамаліс, В. Каррас. Київ : «Дух і літера», 2023. С. 170–203.
6. Євстратій (Зоря), митр. Росія — це дракон. URL: <https://www.facebook.com/share/p/1BgZBhvEmR/>
7. Завдяки жертві воїнів — Україна все ще жива, жива наша Церква, живою є надія на перемогу правди і добра. URL: <https://www.pomisna.com>

- info/uk/vsi-novyny/zavdyaky-zhertvi-voyniv-ukrayina-vse-shhe-zhyva-zhyva-nasha-tserkva-zhyvoyu-ye-nadiya-na-peremogu-pravdy-i-dobra-myropolyt-epifanij/
8. Заплетнюк Є., прот. Про вбивство та захист: що робити під час війни? URL: <https://bogoslov.org/kill/#>
  9. Інтерв'ю митрополита Луцького і Волинського Михаїла. URL: <https://www.pravoslaviavolyni.org.ua/stattia/696-moskovskoho-chobota-ni-dukhovno-ni-fizychno-na-terytorii-ukrainy-ne-maie-buty-vladyka-mykhail>
  10. Капелани. На службі Богу і Україні / Уклад.: Т. Ковтунович, Т. Привалко. Київ: Укр. Ін-т. нац. Пам'яті, 2019. 424 с.
  11. Каррас В. «Їхні руки нечисті»: Ориген і каппадокійці про війну та військову службу. Православні погляди на війну / За ред. П. Гамаліс, В. Каррас. Київ : «Дух і літера», 2023. С. 136–169.
  12. Осуд і прокляття, немилосердна кара від Всевишнього очікують на душогубів і вбивць, бо вони полюбили зло і темряву, — Митрополит Епіфаній. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/osud-i-proklyatta-nemyloserdna-kara-vid-vsevyshnogo-ochikuyut-na-dushogubiv-i-vbyvts-bo-vony-polyubyly-zlo-i-temryavu-myropolyt-epifanij>
  13. Очільник УПЦ МП закликав молитися за українське військо. URL: [https://lb.ua/society/2022/02/24/506688\\_ochilnik\\_upts\\_mp\\_zaklikav\\_molitsya.html](https://lb.ua/society/2022/02/24/506688_ochilnik_upts_mp_zaklikav_molitsya.html)
  14. Петренко-Цеунова О. Від мученика до воїна. URL: <https://www.verbum.com.ua/06/2022/those-who-are-near/from-martyr-to-warrior/>
  15. Проповідь Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія у Хрестопоклонну неділю. URL: <https://www.pomisna.info/uk/sermon-post/propovid-blazhennijshogo-myropolyta-kyuyvskogo-i-vsiyeyi-ukrainy-epifaniya-u-hrestopoklonnu-nedilyu-2/>
  16. Проповідь Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія в день свята Стрітєння Господнього. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/nehaj-strah-bude-ne-sered-nas-ale-sered-tyh-hto-protyvytsya-pravdi-bozhij-hto-porushuye-bozhu-zapovid-myru-i-lyubovi-hto-tayemno-gotuye-zlochyn-i-rozpalyuye-vijnu-myropolyt-epifanij/>
  17. Проповідь Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія в неділю сиропусну. URL: <https://df.news/2025/03/02/zlo-ne-mozhe-buty-peremozhene-inshym-zlom-a-lyshe-dobrom-iaak-temriava-peremahaietsia-lyshe-svitlom-myropolyt-epifanij/>
  18. Сеньковська Н. Л., Скуратко Т. М. Образ воїна-героя російсько-української війни в сучасному художньому дискурсі. Наукові записки. Серія: Філологічні науки. 2025. № 2 (214). С. 195–205.

19. Скедрос Дж. Чого навчають святі воїни у візантійській традиції. Православні погляди на війну / За ред. П. Гамаліс, В. Каррас. Київ : «Дух і літера», 2023. С. 204–221.
20. Співак В. В. Морально-філософський аспект образу воїна в українській філософській думці епохи бароко. Мультиверсум. Філософський альманах. 2016. Випуск 3–4 (151–152). С. 129–134.
21. Слово Митрополита Епіфанія в день відзначення четвертої річниці інтронізації. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/slovo-mytropolyta-epifaniya-v-den-vidznachennya-chetvertoyi-richnytsi-intronizatsiyi/>
22. Ткач Р. М. Роль архетипів героя і воїна в формуванні патернів поведінки особистості в умовах воєнного часу. Психологічні предиктори соціального розвитку особистості в сучасних умовах освітнього середовища. Збірник тез I Всеукраїнської науково-практичної конференції (21.11.2024, Київ). Київ : КПІ ім. Ігоря Сікорського, 2024. С. 129–130.
23. Чернаєнко В. В., Олексенко В. А. Образ воїна в українському мистецтві. The latest technologies of science implemented in use. Abstracts of XVII International Scientific and Practical Conference (28–30.04.2025, Munich). Munich, 2025. С. 37–39.
24. Чорниш В. Церква та війна: сучасні наукові підходи до морально-етичних викликів. Українське релігієзнавство. 2025. № 97. С. 66–71.
25. Як силою віри юнак Давид переміг велета Голіафа, так і ми, маючи віру, можемо вигнати з нашої землі російських агресорів, — Митрополит Епіфаній URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/yak-syloyu-viry-yunak-davyd-peremig-veleta-goliafa-tak-i-my-mayuchy-viru-mozhemovynaty-z-nashoyi-zemli-rosijskyh-agresoriv-mytropolyt-epifanij/>

### References:

1. «Heroi vmyraiut, ale daiut nasinnia, na osnovi yakoho narodzhuietsia sylnisha vidvaha», — о. Димид на pokhoroni syna. (2022). Retrieved from: [https://tvoemisto.tv/news/geroi\\_vmyrayut\\_ale\\_dayut\\_nasinnya\\_na\\_osnovi\\_yakogo\\_narodzhuietsya\\_sylnisha\\_vidvaga\\_\\_otets\\_dymyd\\_na\\_pohoroni\\_syna\\_133914.html](https://tvoemisto.tv/news/geroi_vmyrayut_ale_dayut_nasinnya_na_osnovi_yakogo_narodzhuietsya_sylnisha_vidvaga__otets_dymyd_na_pohoroni_syna_133914.html) [in Ukrainian].
2. Kobetyak, A. R. (2024). Transformation of the soteriological doctrine of the Christian churches in the conditions of the Russian-Ukrainian war. *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnoho universytetu imeni Ivana Franka*, 1(95), 16–24. [in Ukrainian].
3. Smith P. (2022). Moscow patriarch: Russian war dead have their sins forgiven. Retrieved from: <https://apnews.com/article/russia-ukraine-putin-religion-moscow-0d2382ff296b7e253cd30c6bbadeed1d>

4. Zecher J. (2022). What makes a martyr? The proclamation of Patriarch Kirill and the question of sacred violence. Retrieved from: <https://www.abc.net.au/religion/patriarch-kirill-and-the-question-of-soldier-martyrs/14086850>
5. Demakopoulos, J. (2023). Kostiantyn, Amvrosii i moralnist viiny: yak Amvrosii Mediolanskyi zaperechyv imperskyi dyskurs shchodo viiny y nasylyya. In P. Hamalis & V. Karras (Eds.), *Pravoslavni pohliady na viinu* (pp. 170–203). Kyiv: Dukh i litera. [in Ukrainian].
6. Ievstratii (Zoria), mytr. (2025). Rosiia — tse drakon. Retrieved from: <https://www.facebook.com/share/p/1BgZBhvEmR/> [in Ukrainian].
7. Zavdiaky zhertvi voiniv — Ukraina vse shche zhyva, zhyva nasha Tserkva, zhyvoiu ye nadiia na peremohu pravdy i dobra. (2024). Retrieved from: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zavdyaky-zhertvi-voyiniv-ukrayina-vse-shhe-zhyva-zhyva-nasha-tserkva-zhyvoyu-ye-nadiya-na-peremogu-pravdy-i-dobra-mytropolyt-epifanij/> [in Ukrainian].
8. Zapletniuk Ye., prot. (2014). Pro vbyvstvo ta zakhyst: shcho robyty pid chas viiny? Retrieved from: <https://bogoslav.org/kill/#> [in Ukrainian].
9. Interviu mytropolyta Lutskoho i Volynskoho Mykhaila. (2022). Retrieved from: <https://www.pravoslaviavolyni.org.ua/stattia/696-moskovskoho-chobota-ni-dukhovno-ni-fyzychno-na-terytorii-ukrainy-ne-maie-buty-vladyka-mykhail> [in Ukrainian].
10. Kapelany. Na sluzhbi Bohu i Ukraini. (2019) / Uklad.: T. Kovtunovych, T. Pryvalko. Kyiv, 424 p. [in Ukrainian].
11. Karras, V. (2023). Ikhni ruky nechysti: Oryhen i kappadokiitsi pro viinu ta viiskovu sluzhbu. In P. Hamalis & V. Karras (Eds.), *Pravoslavni pohliady na viinu* (pp. 136–169). Kyiv: Dukh i litera. [in Ukrainian].
12. Osud i prokliattia, nemyloserdna kara vid Vsevyshnoho ochikuiut na dushohubiv i vbyvts, bo vony poliubyly zlo i temriavu, — Mytropolyt Epifanii. (2022). Retrieved from: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/osud-i-proklyattia-nemyloserdna-kara-vid-vsevyshnogo-ochikuyut-na-dushogubiv-i-vbyvts-bo-vony-polyubyly-zlo-i-temryavu-mytropolyt-epifanij> [in Ukrainian].
13. Ochilnyk UPTs MP zaklykav molytysia za ukrainske viisko. (2022). Retrieved from: [https://lb.ua/society/2022/02/24/506688\\_ochilnik\\_upts\\_mp\\_zaklykav\\_molitisya.html](https://lb.ua/society/2022/02/24/506688_ochilnik_upts_mp_zaklykav_molitisya.html) [in Ukrainian].
14. Petrenko-Tseunova O. (2022). Vid muchenyka do voina. Retrieved from: <https://www.verbum.com.ua/06/2022/those-who-are-near/from-martyr-to-warrior/> [in Ukrainian].
15. Propovid Blazhenniishoho Mytropolyta Kyivskoho i vsiei Ukrainy Epifaniiia u Khrestopoklonnu nediliu. (2022). Retrieved from: <https://www.pomisna.info/uk/sermon-post/propovid-blazhenniishoho->

- mytropolyta-kyyvskogo-i-vsiyeyi-ukrayiny-epifaniya-u-hrestopoklonnu-nedilyu-2/ [in Ukrainian].
16. Propovid Blazhenniishoho Mytropolyta Kyivskoho i vsiiei Ukrainy Epifaniia v den sviata Stritennia Hospodnoho. (2022). Retrieved from: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/nehaj-strah-bude-ne-sered-nas-ale-sered-tyh-hto-protyvytsya-pravdi-bozhij-hto-porushuye-bozhu-zapovid-myru-i-lyubovi-hto-tayemno-gotuye-zlochyn-i-rozpalyuye-vijnu-mytropolyt-epifanij/> [in Ukrainian].
  17. Propovid Blazhenniishoho Mytropolyta Kyivskoho i vsiiei Ukrainy Epifaniia v nediliu syropusnu. (2025). Retrieved from: <https://df.news/2025/03/02/zlo-ne-mozhe-buty-peremozhene-inshym-zlom-a-lyshe-dobrom-iak-temriava-peremahaietsia-lyshe-svitlom-mytropolyt-epifanij/> [in Ukrainian].
  18. Senkovska, N. L., & Skuratko, T. M. (2025). Obraz voina-heroia rosiisko-ukrainskoi viiny v suchasnomu khudozhnomu dyskursi. Naukovi zapysky. Seria: Filolohichni nauky, 2(214), 195–205. [in Ukrainian].
  19. Skedros, J. (2023). Choho navchaiut sviati voiny u vizantiiskii tradytsii. In P. Hamalis & V. Karras (Eds.), *Pravoslavni pohliady na viinu* (pp. 204–221). Kyiv: Dukh i litera. [in Ukrainian].
  20. Spivak, V. V. (2016). Moralno-filosofskyi aspekt obrazu voina v ukrainskii filosofskii dumtsi epokhy baroko. *Multyversum. Filosofskyi almanakh*, 3–4 (151–152), 129–134. [in Ukrainian].
  21. Slovo Mytropolyta Epifaniia v den vidznachennia chetvertoi richnytsi intronizatsii. (2023). Retrieved from: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/slovo-mytropolyta-epifaniya-v-den-vidznachennya-chetvertoyi-richnytsi-intronizatsiyi/> [in Ukrainian].
  22. Tkach, R. M. (2024). Rol arkhetyviv heroia i voina v formuvanni paterniv povedinky osobystosti v umovakh voiennoho chasu. *Psyhlohichni predyktory sotsialnoho rozvytku osobystosti v suchasnykh umovakh osvithnoho seredovyshcha: Proceedings of the I All-Ukrainian Scientific and Practical Conference (21.11.2024, Kyiv)* (pp. 129–130). Kyiv: KPI im. Ihoria Sikorskoho. [in Ukrainian].
  23. Chernaienko, V. V., & Oleksenko, V. A. (2025). Obraz voina v ukrainskomu mystetstvi. In *The latest technologies of science implemented in use: Abstracts of the XVII International Scientific and Practical Conference (28–30.04.2025, Munich)* (pp. 37–39). Munich. [in Ukrainian].
  24. Chornysh, V. (2025). Tserkva ta viina: suchasni naukovi pidkhody do moralno-etychnykh vykykiv. *Ukrainske relihiieznavstvo*, 97, 66–71. [in Ukrainian].

25. Іак syloiу viry yunak Davyd peremih veleta Holiаfa, tak i my, maiuchy viru, mozhemo vyhnaty z nashoi zemli rosiiskykh ahresoriv, — Mytropolyt Epifanii. (2022). Retrieved from: <https://www.pomisna.info/uk/vsinovyny/yak-syloyu-viry-yunak-davyd-peremig-veleta-goliafa-tak-i-mymayuchy-viru-mozhemo-vygnaty-z-nashoyi-zemli-rosijskyh-agresoriv-mytropolyt-epifanii/> [in Ukrainian].

Дата надходження: 17.07.2025

## Sacred Heroism in Orthodox Sermons of Wartime: Theological Typology and Images

Nazarii Nykolyn

postgraduate student at Kyiv Orthodox Theological Academy.

ORCID: [orcid.org/0000-0002-9900-6247](https://orcid.org/0000-0002-9900-6247) | [380634888742a@gmail.com](mailto:380634888742a@gmail.com)

Волинський Богословський / Уоlынський Богословський №13 (2025)  
ISSN (Print) 2519-4348 / ISSN (Online) 2707-9627

*The article is devoted to the study of the phenomenon of sacred heroism in Orthodox sermons during wartime, in particular in the conditions of the full-scale war of 2022–2025 in Ukraine. Since the beginning of the war, the Orthodox Church, like other religious institutions, has been faced with the need to provide spiritual support to a society experiencing suffering, loss, and moral trials. The author examines how a new image of heroism is being formed in homiletic rhetoric, which combines military valor with a spiritual dimension, endowing the feat of Ukrainian defenders with sacred content. The article examines the main theological archetypes of heroism presented in sermons: martyr, warrior of Christ, defender of truth, righteous man. The role of rhetorical techniques, such as contrasts of good and evil, the use of historical and biblical parallels, as well as emotional appeals to moral stability, is separately considered. The study of transformations in the theological understanding of war allows us to better understand how the religious word supports believers, preserves the spiritual stability of the nation, and shapes attitudes toward war, heroes, and the enemy. The article determines how Ukrainian Orthodox preachers in religious texts emphasize heroism as a spiritual mission based on sacrifice, particularly in the context of the exploits of warrior-defenders who not only fight evil but also give their lives for their neighbors. The article notes that through the sacralization of heroism, the Orthodox Church forms the image of the hero-defender as a sacred figure, similar to the martyrs and holy warriors of antiquity. The key images found in sermons are the holy warrior, martyr, and righteous man, whose sacrifice is the*

central motif of religious preaching. In particular, the images of Archangel Michael and Saint George the Serpent-Slayer have become symbols of defenders fighting for truth and freedom from evil. Such an understanding of war allows not only to raise the morale of society, but also to create a theological justification for devotion to the cause of defending one's country. Despite the fact that in the context of modern war, the sermon is focused on heroism and the fight against evil, the emphasis is also placed on the importance of humility, love, and sacrifice, as these traits are considered central to Christian heroism. During war, a Ukrainian warrior is perceived not only as a patriot, but also as a spiritual fighter for truth, symbolizing the struggle of light against darkness. The study of sacred heroism in Orthodox preaching shows how the Church adapts its theological concepts to the realities of war, supporting the morale of the nation and transforming the exploits of modern heroes into sacred acts that have eternal value in the context of Christian faith. The article also emphasizes that the rhetoric of wartime in Orthodox preaching is an important tool for strengthening social stability and spiritual revival of the nation. Prospects for further research include studying the impact of this sacred heroism on collective memory, on the process of canonization of new saints and on the development of the theology of war and peace in Orthodoxy in the post-war period.

**Key words:** Sacred heroism, Orthodox preaching, war, warrior-defenders, martyrs, sacrifice, typology, homiletic heritage.



**Образ рівноапостольного князя Володимира  
Великого в билинах київського циклу.  
Рецензія на книгу  
«Златоплуг: епос України-Русі»**

*протоієрей Віктор Пушко  
викладач кафедри Священного Писання і Богослів'я Волинської  
православної богословської академії.*

*pushko@vpba.edu.ua*

*<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2025-13-184>*

*Златоплуг: епос України-Русі. (На київ. циклі билин) / відтвор. сучасною  
укр. мовою, впорядкув. з дод. власного матеріалу В. Гребенюка, худ. оформл.  
А. Гребенюка. Вид. 2-ге, доопрац. Луцьк : Вежа-Друк, 2024. 300 с.*

На самих початках вітчизняної літератури видатним явищем стали билини, або старини<sup>1</sup>.

Але билини київського циклу — а були ще давні новгородські та пізні московські — перестали звучати на наших землях до середини XVII ст. Спершу вони ще побутували поруч із ранніми думами, взаємодоповнюючись (яскравий приклад цьому — билини і дума про Олексія Поповича). А згодом бурхливі часи Національно-визвольної війни під проводом Богдана Хмельницького зовсім заступили далекі вже на той час події давньокняжої доби, тож билини в Україні більше не виконувалися. Щоправда, билинні мотиви збереглися в народних легендах, казках, колядках тощо.

Однак, занесені русинами на північ від Київщини й Чернігівщини під час колонізації угр-фінських земель, наші билини побутували там і надалі, вже

---

<sup>1</sup> Грушевський М. С. Історія української літератури : в 6 т., 9 кн. Т. 4, кн. 1. Київ, 1993.

місцевими говірками російської мови, а згодом були записані фольклористами як «великорусские».

Проте настала пора повертати ці скарби назад. Недавно український літератор Віктор Гребенюк уклав частину київських билин суцільним сюжетом. Він мав за зразок метод складання великих національних епосів<sup>2</sup> інших народів із героїчних творів малих форм (як-от «Калевала» у фінів, «Давид Сасунський» у вірмен, «Пісня про Роланда» у французів і т. д.).

Книга «Златоплуг»<sup>3</sup>, створена у жанрі, якого донедавна не було в українській літературі<sup>4</sup>, відкриває для нас світ билинної Русі, багато в чому невідомий сучасникам, а рівноапостольного князя Володимира Хрестителя — у зовсім незвичайному вигляді. Щодо цього останнього нам треба правильно виставити акценти.

Київський цикл билин має другу назву — володимирів цикл, оскільки первопрестольний князь Володимир Святославич є осереддям усіх оповідей. Хоча його не можна назвати головним персонажем, але основні події так чи інакше обертаються навколо нього. На безконечному пиру в столярнокиївського бенкетують богатири, там великий князь дає одному чи двом із них наказ, витязі їдуть його виконувати, з ними відбуваються різноманітні події, після яких з перемогою повертаються.

Але з уст гуслярів, як це було зафіксовано у XVIII–XIX ст., ми не впізнаємо святого Володимира, добре відомого із його життя. В усіх билинах володимирового циклу, де він фігурує, постає перед нами переважно негативними рисами. Причому не тими, котрі містяться в житті (незмірно хтивий до жінок, жорстокий — до хрещення, надмірно м'який до злочинців — опісля).

Тут він показаний безвольним (змій Тугарин, себто половецький хан, блудить із княгинею на очах у всіх, а князь змовчує), гірким п'яницею (незкінченна гульня з чашами в півтора відра, причому змушує до хмільного в таких кількостях і підданих), нестримний любитель азартних ігор (одного разу навіть програв Київ ординському послові й попросився залишитися в столиці хоч би посадником), боягузливий (ніколи не виступає поперед свого війська, як було узвичаєно), бездарний як організатор (замість подбати про оборону Києва, готовий одразу втекти з нього), загребущий (вже був гото-

<sup>2</sup> Великий поетичний епос. *Вікіпедія*. URL: [https://uk.wikipedia.org/wiki/Великий\\_поетичний\\_епос](https://uk.wikipedia.org/wiki/Великий_поетичний_епос)

<sup>3</sup> Златоплуг : епос України-Русі. На київ. циклі билин / відтвор. сучасною укр. мовою, впорядкув. з дод. власного матеріалу В. Гребенюка. Луцьк : Надстир'я, 2022. 350 с. URL: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=19271&page=7>

<sup>4</sup> На кілька років раніше вийшла епопея «Козаччина», яку подібним чином вивершив Андрій Шмалько: Козаччина : поема з народних вуст. Складена за текстами українських народних дум XVII–XVIII століть. Шмалько А. *Епос, якого нема*. Київ : Зелений пес, 2007. 176 с. С. 23–169.

вий відпустити Солов'я Розбійника за великий викуп), невдячний і недовірливий, вередливий...

Причому билини, де цей угодник Божий постає в такому глузливому вигляді, публікувалися за царизму, значними тиражами, з дозволу цензури, навіть для шкільних бібліотек. Як це все розуміти?

Дослідники висловлюють різні міркування. Напевно ж, коли старини ще побутували як твори елітні, виконувалися при великокняжому дворі, таких вольностей гуслярі собі не допускали. А от коли ввійшли в репертуар скоморохів, а потім селян, наголоси змістилися. Могли відбитися при цьому настрої частини великокняжої дружини, зокрема варягів, який відстороняли від головних ролей; напевно ж, далася взнаки мистецька стихія «вільних акторів» середньовіччя; той факт, що Володимир прийняв хрещення з напіваріанським символом віри, як це зафіксовано в Літописі руському<sup>5</sup>, наклало загальне несприйняття князя деким з освіченої верстви. Є також думка, що в билинному образі Володимира злилися, як це притаманно для фольклору, риси кількох осіб: на стольнокиївському престолі в різні роки правили чотири князі Володимири, а ще, можливо, народна пам'ять зберегла і якогось долітописного вождя полян із таким ім'ям.

Але не варто заперечувати, що Володимир Великий, як і всяка людина, мав свої гріхи (адже тільки Бог без гріха), та в устах тодішніх співців їх — що характерно для художньої творчості — було гіперболізовано. Таке розуміння може пояснити, чому царська цензура не піддавала корекції билинні фрагменти з «негативним Володимиром», і вважатися прийнятним у наші часи.

Дата надходження: 21.08.2025

## The Image of Prince Volodymyr the Great in the Epics of the Kyiv Cycle. Review of the Book «Zlatoplug: The Epic of Ukraine-Rus».

*Archpriest Viktor Pushko*  
teacher at the Department of Holy Scripture and Theology  
of Volyn Orthodox Theological Academy.

*pushko@vpba.edu.ua*

<sup>5</sup> Літопис руський / пер. з давньорус. Л. Є. Махновця. Київ : Дніпро, 1989. 591 с. С. 64. URL: <http://litopys.org.ua/litop/lit06.htm>

## **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, 2025.  
№13. 336 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: <https://vb.vpba.edu.ua>



Формат 70×100 1/16  
Гарнітура Арно. Друк офсетний.  
Ум.друк.арк. 27,22.  
Тираж 500 прим.