Augustyn Voloshyn Carpathian University

THEOLOGICAL EDUCATION: THEORY AND MODERNITY

Scientific monograph

IZDEVNIECĪBA
BALTIJA
PUBLISHING
2026

Recommended for printing and distribution via Internet
by the Academic Council of Baltic Research Institute
of Transformation Economic Area Problems according
to the Minutes № 2 dated 25.02.2026

REVIEWERS:

Fylypovych Liudmyla – DSc (Philosophy), Professor, Leading Researcher at the Department of Religious Studies of the H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine.
Soloviy Roman – DSc (Philosophy), Rector of the Eastern European Institute of Theology.
Mokienko Mykhailo – DSc (Philosophy), Academic Dean of International Bible Seminary, USA.

Theological Education: Theory and Modernity: Scientific monograph. Riga, Latvia : "Baltija Publishing", 2026. 176 p.

ISBN 978-9934-26-648-5 © Augustyn Voloshyn Carpathian University, 2026

CONTENTS

SECTION 1. Formation of Lifelong Learning Competence of Bachelors of Theology (Basarab M. M.) . . . 1
1. The Phenomenon of Lifelong Education: Philosophical and Pedagogical Context of Training Theology Specialists . . . 3
2. Pedagogical Conditions for the Formation of Lifelong Learning Competence in Theology Students . . . 10

SECTION 2. Training of military chaplainers in the theological education system (Bed' V. V.) . . . 27
1. History of Military Pastoral Care in Ukraine . . . 28
2. Prospects and vectors of development of military chaplaincy in Ukraine . . . 33
3. Regulatory and legal support for military chaplaincy . . . 40

SECTION 3. The future of the orthodox church of Ukraine and spiritual education (Archpriest Volodymyr Grekh) . . . 54
1. What mechanisms can be used to involve young people in church life and their active participation? . . . 54
2. How to update the curricula of religious educational institutions so that they meet modern requirements? . . . 56
3. What new specialties and areas of training can be introduced in theological education? . . . 59
4. How to ensure the integration of theological knowledge with other sciences and disciplines? . . . 61
5. How can the qualifications of teachers of theological educational institutions be improved? . . . 62

SECTION 4. The formation of the academic discipline "Canon Law" in the content of training specialists in theology (Drashkovtsi A.-R. A.) . . . 68
1. Canon law and theology. Discussions about canon law its own peculiarities . . . 70
2. The tradition of studying canon law in Ukrainian lands . . . 76

SECTION 5. Relations between the State and the Church in Soviet Ukraine (using the example of Transcarpathia 1944–1991) (Ofitsynskyy R. A.) . . . 87
1. Introduction of the Soviet model of secularization: general and specific . . . 88
2. Preventive oppression of Greek Catholics . . . 93
3. Murder of the Greek Catholic eparch . . . 99
4. Forcible dissolution of the Greek Catholic eparchy . . . 102
5. Strengthening state control over the Orthodox confession . . . 109
6. Totalitarian pressure on Protestants . . . 112

SECTION 6. Synergistic discourse of apophatic and cataphatic theology as ways of knowing God (Archpriest Teliatynskyi I. M.) . . . 121
1. Awareness of the cognitive limits of the human mind before the Divine nature as an epistemological prerequisite for knowing God in the Christian Orthodox tradition . . . 123
2. Apophatic theology in the context of the path of denial, silence and supra-rational knowledge . . . 131
3. Cataphatic theology as a path of affirmation, Revelation and understanding of Divine Energies . . . 136
4. The necessity and relevance of the synergistic discourse of apophatic and cataphatic for Orthodox knowing God . . . 139

SECTION 7. The ideas of Petro Mohyla in modern theological education (Shymko O. V.) . . . 148
1. Quality education in domestic educational institutions . . . 149
2. Religious tolerance . . . 151
3. Teaching and serving in the native language . . . 154

DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-648-5-1

ФОРМУВАННЯ ЗДАТНОСТІ ДО ОСВІТИ ВПРОДОВЖ ЖИТТЯ БАКАЛАВРІВ БОГОСЛОВ'Я

Басараб М. М.

ВСТУП

Формування здатності до освіти впродовж життя майбутніх богословів набуває особливого значення як в контексті входження України в єдиний Європейський освітній простір, так і в змісті системних викликів, що стоять перед нашою державою. Уміння організовувати самоосвітню діяльність стає однією з ключових компетентностей бакалаврів богослов'я, оскільки їхня діяльність у майбутньому вимагатиме не лише глибоких теоретичних знань, але й постійного розвитку індивідуальних духовних чеснот та адаптації до суспільних процесів. Тому, дослідження педагогічних технологій становлення самоосвітньої компетентності студента під час навчання у закладах вищої духовної освіти є важливим завданням сучасної педагогіки та богословської освіти.

Проблема формування здатності до самоосвітньої діяльності у студентів-бакалаврів богослов'я в процесі їхньої підготовки у конфесійних та світських закладах вищої освіти України є однією з ключових, оскільки сьогодні попри достатню розробленість тематики інтерпретації богослов'я, мало уваги приділено впровадженню педагогічних технологій, спрямованих на розвиток у майбутніх богословів загальних компетентностей, пов'язаних із здатністю до застосування емоцій, критичного аналізу, пошуку та використання інформації тощо.

Для розуміння сучасних тенденцій формування самоосвітньої діяльності студентів ми провели емпіричне дослідження у формі анонімного опитування і проаналізували навчальні плани та зміст освітніх програм із підготовки бакалаврів богослов'я конфесійних та світських закладів вищої духовної освіти України, зокрема таких як Карпатський університет імені Августина Волошина та Ужгородська українська богословська академія (Освітньо-професійна програма «Богослов'я»…, 2025), Київська православна богословська академія (Освітня програма підготовки бакалавра…, 2025), Український католицький університет (Освітня програма «Богослов'я»…, 2025), Івано-Франківська академія Івана Золотоустого(Освітньо-професійна програма «Богослов'я»…, 2025). Наше дослідження векторів оновлення розвитку здатності до

безперервної освіти бакалаврів богослов'я у змісті освітнього процесу закладів вищої духоної освіти має на меті допомогти майбутнім богословам ефективно адаптовуватися до мінливих потреб релігійного та суспільного середовища, оскільки богослов, який постійно розвивається, зможе успішно застосовувати нові підходи до пастирського служіння, навчання та проповіді. Це сприятиме формуванню глибоких знань, гнучкості мислення та відповідального ставлення до своєї місії, дозволить майбутнім богословам стати справжніми лідерами змін у своїх громадах та церковному житті, що є критично важливим в умовах сучасного світу.

У процесі аналізу нормативно-правової бази, що регулює освітній процес підготовки бакалаврів конфесійних та неконфесійних закладів вищої духовної освіти, ми дійшли висновку, що загальні та спеціальні компетентності випускника, визначені у Стандарті вищої освіти зі спеціальності 041 «Богослов'я» для першого (бакалаврського) рівня, безпосередньо спрямовані на розвиток у здобувачів освіти здатності до освіти впродовж життя. Зазначені знання та навички, які майбутній богослов засвоює впродовж навчання не лише формально декларують необхідність саморозвитку особистості, а й закладають методологічну основу реалізації даного процесу. У сучасному контексті підготовка майбутніх богословів передбачає не лише оволодіння глибокими знаннями, а й формування у здобувачів освіти усвідомлення важливості постійного оновлення професійних та особистісних якостей. Це дозволить майбутньому духовному лідеру ефективно адаптуватися до динамічних викликів релігійного та соціального середовища, а також забезпечувати актуальність пастирського служіння та своєї громадянської позиції

Актуальність дослідження також зумовлена значущістю цінностей самоосвіти впродовж життя, які мають глибоке коріння у Святому Письмі та церковній традиції. Зокрема, апостол Павло у своєму Другому посланні до Тимофія підкреслює, що «Усе Писання богонатхненне й корисне для навчання, для докору, для виправлення, для виховання в праведності, щоби Божа людина була досконала, на всяке добре діло готова» (2 Тимофія 3:16-17). Це положення свідчить про ключову роль біблійних текстів як джерела знань, моральних орієнтирів та інструменту особистісного зростання, що є фундаментальним для розуміння самоосвітнього процесу в контексті релігійної традиції.

У ході проведенння емпіричного дослідження у формі анонімного опитування на тему «Формування здатності до освіти впродовж життя бакалаврів богослов'я нами була розроблена анкета, яка складалася із 20 запиттань (Додаток 1). У опитуванні взяли участь 12 бакалаврів Карпатського університету імені Августина Волошина та Ужгородської

української богословської академії. Аналіз отриманих результатів дав можливість визначити рівні сформованості самоосвітньої компетентності студентів та розробити рекомендації щодо удосконалення освітнього процесу підготовки студентів-богословів у системі вищої духовної освіти у контексті розвитку їхніх самоосвітніх навичок.

1. Феномен освіти впродовж життя: філософсько-педагогічний контекст підготовки фахівців богослов'я

Упродовж віків християнство не лише формувало духовну свідомість особистості, а й суттєво впливало на становлення та розвиток освіти, формування моральних засад суспільства, його законів та культури. Це сприяло утвердженню етичних принципів, які стали основою для безперервного навчання та самовдосконалення. У Святому Письмі ця ідея є однією з наріжних, зокрема в книзі Приповістей наголошується на значущості мудрості та навчання як шляху до духовного благословення: «Блаженна людина, яка мене слухає, щоб пильнувати при дверях моїх день-у-день, щоб одвірки мої берегти! Хто бо знаходить мене, той знаходить життя, і одержує милість від Господа.» (Приповісті 8:34-35).

Сучасна богословська освіта в Україні перебуває на особливому етапі розвитку, що характеризується інтеграцією багатовікової теологічної спадщини з методологічними та концептуальними вимогами сучасної наукової парадигми. Ця динаміка створює унікальний контекст, де традиційні засади духовного виховання і догматики взаємодіють з принципами освіти впродовж життя, емоційного інтелекту, критичного мислення, міждисциплінарного аналізу та емпіричних досліджень. Такий синтез дозволяє готувати майбутніх богословів не лише на засадах фундаментальних цінностей віровчення, а й адаптувати їх до актуальних викликів сучасного українського суспільства, забезпечуючи активну участь у житті держави. Таким чином, сучасна українська богословська освіта має на меті не просто збереження традицій, а й їхнє творче переосмислення та адаптацію до реалій глобальних та національних суспільних викликів. Вона готує фахівців, здатних не лише служити в Церкві, але й бути активними учасниками захисту інтересів держави, що сприяє підвищенню авторитету священнослужителів та богословів.

Необхідність організації й розвитку самоосвітньої діяльності майбутніх фахівців акцентується у Законі України «Про вищу освіту», де підкреслюється значення самостійного навчання як фундаментальної основи концепції освіти впродовж життя. Вищу освіту законодавець розглядає не як завершальний етап, а як органічну частину тривалого процесу професійного та особистісного зростання. Важливим є й те, що нормативна база гарантує здобувачам право формувати власну освітню

траєкторію шляхом вільного вибору навчальних дисциплін, використання академічної свободи та визначення найбільш продуктивних методів навчання. Таким чином створюються умови для активізації індивідуальної ініціативи, що сприяє розширенню знань, набуттю нових компетентностей і розвитку потенціалу поза межами традиційних освітніх програм. Подібний підхід особливо актуальний в умовах сучасної наукової динаміки та швидких трансформацій суспільства (11).

Аналіз положень Стандарту вищої освіти за спеціальністю «Богослов'я» також дає змогу визначити основні загальні компетентності майбутніх богословів, які є фундаментом для їхньої самоосвітньої діяльності та професійної практики, і до яких належать: здатність до абстрактного мислення, аналізу та синтезу, вміння шукати, опрацьовувати та аналізувати інформацію з різноманітних джерел, здатність використовувати інформаційні та комунікаційні технології, а також навички автономної роботи та ефективної співпраці в команді[1] . Саме сформованість цих загальних компетентностей дозволить здобувачам вищої духовної освіти впродовж життя успішно розв'язувати складні спеціалізовані задачі в галузі богослов'я, пов’язані з герменевтикою та екзегетикою священних текстів, історико-критичним аналізом духовних традицій у контексті взаємозв'язку з філософськими, історичними та культурологічними знаннями, а також із проведенням міжконфесійного діалогу та екуменічної взаємодії.

Питання розвитку богослов’я та богословської освіти і науки в незалежній Україні досліджуються сьогодні багатоаспектно богословами, філософами, священнослужителями та педагогами, які, зокрема, зосереджують свою увагу на актуальних проблемах, перспективах міжконфесійного діалогу та ролі богословської освіти у формуванні духовно-моральних цінностей суспільства, подолання розбіжностей у викладанні богословських дисциплін у світських та конфесійних вишах, а також підготовки кадрів з богослов'я. До відомих дослідників, що займаються цими проблемами, належать В. Бедь, В. Бурега, О. Горкуша, Р. Делятинський, Н. Дерстуганова, А. Денисенко, Ю. Чорноморець, В. Панченко, М. Попович, О. Предко, В. Рудейко, О. Саган, В. Хромець, М. Щербань, С. Шкіль.

Велика увага також надається аналізу проблем із організації освітнього процесу у закладах вищої духовної освіти, впровадження компетентнісної парадигми у змісті підготовки майбутніх богословів, розробки освітніх програм підготовки здобувачів освіти у конфесійних та академічних вищих

[1] Стандарт *вищої освіти: перший (бакалаврський) рівень*, галузь знань 04 Богослов'я, спеціальність 041 Богослов'я: Наказ МОН України від 30.12.2021 р. № 1483.URL: https://mon.gov.ua/static-objects/mon/sites/1/vishcha (дата звернення 12.12.2024)

духовних закладах богословської освіти. Дослідження зазначених питань знаходимо у працях А. Баумейстера, П. Бачинського, В. Бедь, В. Бугера, Г. Гаврищака, В. Греха, Т. Гудкової, Д. Мартишина, І. Зязюна, О. Овчарука, О. Ситника, Т. Смагіної, П. Політила, І. Телятинського, Г. Терещука, О. Шимко, А. Чернія та інших.

Питання ролі Церкви в сучасних суспільних процесах, зокрема пов'язаних із збройною агресією проти нашої держави, висвітлювали у своїх працях В. Бедь, О. Горкуша, Р. Делятинський, О. Овчарук, М. Палінчак, В. Панченко, М. Попович, В. Рудейко, О. Саган, А. Черній, М. Щербань, С. Шкіль та інші.

Важливим для нашої роботи був аналіз монографічних досліджень, у яких розкриваються етапи розвитку богословської освіти в Україні, компетентнісні засади організації освітнього процесу в конфесійних та неконфесійних вищих закладах духовної освіти, а також змістове наповнення та наукові дефініції терміна «богослов'я». Так, вивчаючи зазначену проблематику, відомий релігієзнавець В. Хромець, у дисертації «Богословська освіта як феномен релігійного та світського освітнього простору України», ґрунтовно розробив типологізацію богословської освіти та визначив взаємозв'язок богослов'я з богословською освітою в сучасному та історичному дискурсі. Автор зазначає, що «поняття богословської освіти випливає з концепту богослов'я та є певним чином складовою богослов'я. Богослов'я є ширшим поняттям від богословської освіти і саме богословське наповнення визначає особливості й напрями богословської освіти»[2] .

У контексті організації освітнього процесу підготовки майбутніх богословів, інтеграції богословських дисциплін із суміжними науковими галузями важливими є дослідження Г. Христокіна «Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях», у якому автор доводить, що «методологія православної теології слугує мовою для богословської та релігійно-філософської думки, необхідною для її конституювання та конкретизації в контексті вирішення нагальних світоглядних проблем релігійних спільнот. При варіативності мов, які використовувалися у православній думці, панівною тенденцією для методології був інтуїтивізм, тобто визнання надприродної можливості для розуму в його справжній ідентичності безпосереднього пізнання присутності Бога та ідеальної основи світу»[3].

---

[2] Хромець В. Л. Богословська освіта як феномен релігійного та світського освітнього простору України:дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук: 09.00.11. Київ, 2019. С. 23.

[3] Христокін Г. В. Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях. Дисертація Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2019. 544 с..

У сучасних умовах система підготовки бакалаврів богослов'я в Україні вирізняється складною й різнорідною структурою, що включає заклади вищої освіти різних форм власності, підпорядкування та освітніх орієнтацій. Кожна установа має власні завдання, специфіку організації навчального процесу та визначені напрями розвитку. Частина таких закладів спирається на багатовікові традиції та концепції, які були адаптовані до українського православного контексту, тоді як інші є результатом новітніх суспільних, державних і церковних трансформацій. При цьому відмінності простежуються й у підходах до викладання: у світських університетах воно має інший характер, ніж у духовних семінаріях чи академіях. Важливо наголосити, що здобуття освіти за спеціальністю «Богослов'я» не тотожне священичому служінню, адже диплом богослова відкриває можливості для роботи у сфері викладання, наукових досліджень, музейної та бібліотечної діяльності, перекладу, редакторської роботи, соціального служіння чи консультацій у релігійній сфері.

У нашому дослідженні «Самоосвітня діяльність у контексті компетентнісної парадигми підготовки бакалаврів богослов'я» на основі проведеного аналізу діяльності закладів вищої духовної освіти України ми, зокрема, акцентуємо увагу на тому, що формування здатності студентів до освіти впродовж життя передбачено програмними результатами навчання конфесійних та неконфесійних закладів вищої духовної освіти України. Пріоритетним у даному контексті є забезпечення у змісті освітнього процесу міждисциплінарного підходу, який дозволяє формувати у здобувачів освіти цілісне розуміння богословських питань у їхньому складному взаємозв'язку з іншими галузями знань. Забезпечення розвитку у майбутніх богословів здатності до самоосвіти відбувається шляхом інтеграції відповідних міждисциплінарних дисциплін до обов'язкової складової навчальних планів та впровадження широкого спектра дисциплін вільного вибору. Важливу роль у процесі підготовки бакалаврів відіграє активне залучення студентів до різноманітних видів практичної діяльності, оскільки це «стимулює студентів до самостійного пошуку інформації, критичного осмислення теоретичного матеріалу в реальних контекстах, розвитку аналітичних та проблемно-орієнтованих навичок. Безпосередній досвід служіння, спілкування з віруючими різних конфесій та нерелігійними людьми, розв'язання конкретних пастирських чи соціальних завдань спонукає до самостійного поглиблення богословських знань, пошуку ефективних комунікаційних стратегій та вироблення власного практичного богослов'я»[4].

[4] Басараб М. М. Самоосвітня діяльність у контексті компетентнісної парадигми до підготовки бакалаврів богослов'я. Актуальні питання гуманітарних наук. 2025. Вип. 86, том 1, С. 295 – 300.

Проблематиці сучасних тенденцій розвитку богослов'я та богословської освіти також була присвячена колективна монографія «Актуальні питання богословської освіти в Україні», підготовлена та видана у 2024 році колективом науковців та богословів Карпатського університету імені Августина Волошина та Ужгородської української богословської академії (автори – В. Бедь, М. Басараб, О. Шимко, Р. Офіцинський, А. Драшковці, І. Телятинський). У науковому дослідженні були підняті питання ролі філософської освіти у розвитку богослов'я, нормативно-правового забезпечення богословської освіти в Україні, становлення системи богословської освіти в контексті свободи віросповідання та віровизнання, організації освітнього процесу підготовки майбутніх богословів у вищих конфесійних та світських закладах вищої духовної освіти України, зокрема формування загальних та спеціальних компетентностей бакалаврів богослов'я, залучення Церкви до суспільної, волонтерської, капеланської та душпастирської діяльності та інші. У зазначеній роботі нами було також акцентовано увагу на тому, що сучасні суспільні виклики підкреслюють потребу у посиленні практико-орієнтованої складової підготовки майбутніх священнослужителів та релігійних діячів у закладах вищої духовної освіти. Таке навчання має бути направленим на формування здатності майбутніх богословів до пасторальної роботи, місіонерства та соціального служіння, що у світлі сучасних суспільних трансформацій та воєнних викликів набуває еклезіологічної та пасторальної значущості [5].

Необхідно зазначити, що інтеграція України у Європейський освітній простір відповідно до вимог Болонського процесу зумовлює необхідність модернізації системи оцінювання результатів навчання, що мають спрямовуватися не лише на визначення академічних досягнень студентів-богословів, але й на оцінку рівня сформованості їхніх компетентностей: герменевтичних (здатність інтерпретувати Святе Письмо), діалогічних (участь у міжконфесійному та міжрелігійному діалозі), соціально-комунікативних (праця у громадських і парафіяльних спільнотах) та місіонерських (здатність до свідчення віри у різних культурних контекстах). Компетентнісна парадигма організації освітнього процесу підготовки богословів як у конфесійних, так і в неконфесійних закладах має базуватися на використанні інтерактивних методик (дискусії, підприємницькі, соціальні та волонтерські проекти, кейс-методи), впровадженні сучасних інформаційних технологій та практичній спрямованості навчання.

[5] Бедь В. В. Актуальні питання богословської освіти в Україні. Колективна монографія. В. В. Бедь, М. М. Басараб та ін. Гельветика. 2024, 154 с.

Європейський освітній досвід, інтегрований у систему вищої освіти України, а також внутрішні суспільні виклики сприяли поступовому зближенню секулярних і конфесійних інституцій у підготовці богословів. Це дозволяє науковцям та духовенству ефективніше досліджувати онтологічні основи віровчення, аналізувати феноменологію релігійного життя, розвивати еклезіологічні, сотеріологічні та антропологічні аспекти богослов'я, а також інтегрувати міждисциплінарний підхід у вивченні суспільно значущих проблем. В умовах війни та глобальних цивілізаційних викликів особливої актуальності набуває академічна мобільність. Проведення міжнародних конференцій, симпозіумів, богословських конгресів, підготовка колективних монографій і наукових статей, створення спільних міжуніверситетських проєктів, а також програми студентських і викладацьких обмінів – усе це сприяє поглибленню наукової співпраці та інтеграції українського богослов'я у світовий академічний простір. Таким чином, богословська освіта стає не лише чинником формування духовного лідерства, але й важливим засобом суспільної консолідації та міжконфесійного діалогу [6].

На необхідності впровадження новітніх педагогічних технологій компетентнісного навчання у змісті освітнього процесу підготовки богословів у конфесійних та світських закладах духовної освіти акцентує також В. Попович у монографії «Взаємозв'язок соціального вчення православних церков і богословської освіти в Україні: філософсько-релігієзнавчий аналіз», де зазначає, що «виклики сучасної епохи стимулюють православні Церкви освоювати нові методи проповіді, нові способи місії, нові простори комунікації. Священнослужитель повинен володіти здатністю давати богословську оцінку найгострішим проблемам сучасності, навіть тим, які безпосередньо не пов'язані з церковним життям. Тому, окрім суто богословських, у програмі богословської освіти повинен бути присутній великий цикл загальногуманітарних дисциплін. Така освітня програма покликана розвинути в майбутніх священнослужителях здатність до аналізу, уміння самостійно мислити і правильно інтерпретувати ті або інші обставини життя соціуму. Важливо, щоб священнослужитель робив це виключно через призму Священного Писання і переказу своєї Церкви»[7].

У науковому дискурсі для систематизації та класифікації явища безперервної освіти використовується низка термінів, що відображають

---

[6] Бедь В. В. Актуальні питання богословської освіти в Україні. Колективна монографія. В. В. Бедь, М. М. Басараб та ін. Гельветика. 2024, 154 с.

[7] Попович В. М. Взаємозв'язок соціального вчення православних церков і богословської освіти в Україні: філософсько-релігієзнавчий аналіз.: дис. докт. філософ. наук: 09.00.11 – релігієзнавство / Житомирський державний університет імені Івана Франка. Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова. Житомир. 2018. с. 198

різні його аспекти. Серед найбільш поширених англомовних відповідників можна виділити «освіта дорослих» (adult education), що акцентує увагу на віковій групі здобувачів; «продовжена освіта» (continuing education) та «подальша освіта» (further education), які підкреслюють ідею послідовного продовження навчання після отримання основного рівня освіти. Особливе місце займають терміни, що розкривають ідею освіти як безперервного процесу: «перманентна освіта» (permanent education) та «освіта протягом життя» (lifelong education). Останній, разом із терміном «навчання протягом життя» (lifelong learning, LLL), став загальноприйнятим для позначення концепції, згідно з якою освіта є довічним і неперервним процесом. Термін «відновлювана освіта» (recurrent education) підкреслює циклічний характер навчання, що чергується з періодами трудової діяльності [8]. Хоча кожне з цих понять має свої нюанси та акцентує увагу на певному аспекті, їх об'єднує спільна концепція: освіта сучасної особистості є динамічним, безперервним процесом, що триває протягом усього життя і не обмежується лише традиційними освітніми інституціями.

На важливості самоосвіти та самовдосконалення наголошує у своїх проповідях та працях Митрополит Київський і всієї України Епіфаній (С. П. Думенко), який акцентує увагу на тому, що навчання не закінчується з отриманням диплому, бо кожна людина повинна постійно працювати над собою, читати, вивчати нове і вдосконалюватися, а справжнє навчання починається не в аудиторіях і не завершується отриманням диплому – воно лише продовжується вже в реальному житті, де «немає перездач, канікул чи улюблених курсів. Тут є відповідальність за кожну дію, слово і навіть думку – і вона впливає не лише на нас, а й на всіх довкола»[9]

У контексті сучасних трансформацій, коли богословська освіта в Україні має одночасно зберігати духовно-традиційну спадщину та відповідати вимогам глобалізованого й постсекулярного світу, особливого значення набуває компетентнісний підхід. Підготовка майбутніх бакалаврів богослов'я передбачає не лише засвоєння фундаментальних знань, але й розвиток умінь критичного мислення, міждисциплінарного аналізу, здатності до діалогу з представниками різних конфесій і застосування богословських ідей у суспільному просторі. Для досягнення цієї мети необхідним є формування освітніх програм, які поєднують класичні теологічні дисципліни з гуманітарними й соціальними науками

[8] Освіта протягом життя як чинник людського розвитку. Аналітична записка. https:// https://niss.gov.ua/doslidzhennya/gumanitarniy-rozvitok/osvita protyagom-zhittya-yak-chinnik-lyudskogo-rozvit (дата звернення: 17.06.2025 р.).

[9] Навчання триває після диплома:духовне слово митрополита Епіфанія до випускників КПБА. https://uapc.te.ua/navchannya-tryvaye-pislya-dyploma-duhovne-slovo-mytropolyta-epifaniya-do-vypusknykiv-kpba/?utm_source=chatgpt.com(дата звернення: 17.06.2025 р.).

(філософією, історією, культурологією, соціологією тощо), що забезпечує цілісний розвиток особистості та створює передумови для реалізації принципу освіти впродовж життя.

Для розуміння сучасних тенденцій впровадження міждисциплінарного підходу у контексті формування самоосвітньої компетентності особистості студента-богослова ми проаналізували освітню діяльність та зміст освітніх програм із підготовки бакалаврів богослов'я провідних конфесійних та неконфесійних вищих закладів богословської освіти, зокрема таких, як Івано-Франківська академія Івана Золотоустого, Український католицький університет, Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, Таврійський християнський інститут, Карпатський університет імені Августина Волошина, Ужгородська українська богословська академія, Волинська православна богословська академія, Київська православна богословська академія.

2. Педагогічні умови формування здатності до освіти впродовж життя у студентів-богословів

У межах сучасних освітніх стандартів підготовка бакалаврів богослов'я дедалі більше орієнтується на поєднання класичного вивчення богословських дисциплін з міждисциплінарним підходом, що стає ключовою передумовою формування здатності до освіти впродовж життя. Для богословської освіти важливо не лише передавати знання та навички інтерпретації Святого Письма, але й навчати студентів мислити у ширшому гуманітарному контексті, інтегруючи богослов'я з філософією, історією, соціологією, психологією, культурологією та іншими галузями. Такий синтез сприяє диверсифікації освітніх програм і дозволяє гнучко реагувати на потреби сучасного суспільства та Церкви. У цьому контексті міждисциплінарність виступає не другорядним елементом, а визначальною складовою освітнього процесу, оскільки вона формує здатність майбутнього богослова адаптуватися до нових знань і викликів, розширювати горизонти власного професійного розвитку й бути готовим до безперервного навчання протягом життя. Відтак упровадження курсів на кшталт «Релігія і суспільство», «Релігія і наука», «Релігійна етика» стає важливим практичним інструментом реалізації принципу міждисциплінарності та освіти впродовж життя.

Так, навчальний курс «Релігія і наука», створений в Івано-Франківській академії Івана Золотоустого, має на меті розкрити перед майбутніми богословами динаміку взаємовідносин релігійних традицій і культури в історичному і сучасному контексті. Програма охоплює фундаментальні поняття і терміни, а також забезпечує історичний огляд впливу релігії на

розвиток культурних процесів. У результаті вивчення дисципліни студенти мають засвоїти історію та методологію релігієзнавчих і культурологічних досліджень, що включають концептуальні підходи, теорії та закономірності розвитку релігії і культури. Вони повинні вміти аналізувати і прогнозувати релігійно-культурні явища, визначаючи їхню специфіку, чинники та наслідки[10]. Отримані компетентності дадуть змогу бакалаврам пропонувати нові підходи до взаємодії культури та релігії, одночасно формуючи в них навички критичного аналізу богословських традицій та їхнього впливу на суспільство впродовж життя.

У контексті забезпечення міждисциплінарного принципу формування компетентнісної парадигми підготовки бакалаврів богослов'я, зокрема їхньої здатності до освіти впродовж життя, «Вищий духовний навчальний заклад «Таврійський християнський інститут» у змісті освітнього процесу впроваджує такі навчальні дисципліни, як «Соціологія», «Філософія», «Менеджмент», «Логіка», «Основи права», «Педагогіка», чим забезпечує своїх випускників широким спектром навичок, що виходять за рамки суто релігійної сфери. Такий підхід формує не лише глибоке богословське розуміння, але й критичне мислення, управлінські здібності та соціальну адаптованість, що є основою для ефективного служіння в різноманітних умовах сучасного світу та підготовки до безперервного професійного та особистісного розвитку. Так, курс із менеджменту є важливим елементом підготовки майбутніх богословів, оскільки він забезпечує їх не лише глибоким розумінням богословської думки, але й ключовими практичними навичками для ефективного управління в сучасному світі. Ця програма формує у студентів управлінські компетенції, зокрема вміння аналізувати організації, мотивувати людей та приймати обґрунтовані управлінські рішення. Крім того, вона охоплює питання лідерства та ділового спілкування, що є критично важливим для побудови міцних відносин з громадою та ефективної взаємодії в соціальних та церковних проектах. У результаті, випускники отримують комплексні знання, що дозволяють їм стати компетентними лідерами, здатними успішно керувати та розвивати свої організації [11].

Одночасно, можемо акцентувати увагу на тому, що під час планування освітнього процесу підготовки майбутніх богословів необхідно враховувати специфіку конфесійних, міжконфесійних та неконфесійних закладів вищої

[10] Освітня програма підготовки бакалавра «Богослов'я». Івано-Франківська академія Івана Золотоустого. веб-сайт. URL: https://ifaiz.edu.ua/syl/Sylabus-relig-i-kultur.pdf (дата звернення 12.09.2025).

[11] Освітня програма підготовки бакалавра «Богослов'я». «Вищий духовний навчальний заклад «Таврійський християнський інститут». https://tci.org.ua/%D1%81%D0%B8%D0%BB%D0%B0%D0%B1%D1%83%D1%81%D0%B8/ (дата звернення 12.09.2025).

освіти. Підготовка бакалаврів у конфесійних закладах вищої духовної освіти спрямована на формування висококваліфікованих фахівців для служіння та розвитку церковних і релігійних інституцій та служителів, передусім для виконання богослужбових практик певної конфесії. Навчальні програми цих закладів інтегрують богословські, філософські та гуманітарні дисципліни з метою становлення компетентностей, необхідних для виконання пастирських, місіонерських, освітніх та адміністративних функцій відповідного духовного напрямку. У той же час, як ми зазначали у нашому попередньому дослідженні, «загальнодоступна академічна богословська освіта, яка здебільшого реалізується у світських закладах вищої школи, має на меті підготувати фахівця з питань богослов'я. Така підготовка передбачає включення до освітньої програми дисциплін, що мають дотичне значення до богослов'я: історія, філософія, психологія, педагогіка тощо. Саме середовище академічного університету впливає на характер освітнього процесу. Однак, для всіх здобувачів освіти, незалежно від типу навчального закладу, необхідне розуміння того, що богослов'я принциповим чином відрізняється від інших наук»[12]. Тому ще раз хочемо акцентувати увагу на тому, що богослов'я – це наука розуміння віри, а не думки. Так, апостол Павло у посланні до Римлян ніби визначає цей основний принцип: «Віра від слухання, а слухання через слово Христове» (Рим 10,17).

Однією із важливих педагогічних умов формування здатності до освіти впродовж життя бакалаврів богослов'я у змісті освітнього процесу закладів вищої духовної освіти виступає посилення практичної підготовки студентів. Адже, саме під час проходження практики повинен відбуватися процес вироблення та систематизації компетентностей самоосвітньої діяльності майбутнього богослова у реальних умовах. Активна участь студентів у різного роду практиках забезпечує реальні умови для застосування майбутнім богословом теоретичних знань у практичній площині, посилює практико-орієнтовану складову їхньої підготовки, що є ключовим для формування компетентностей до пастирського служіння, катехитичної та місіонерської діяльності, а також соціального служіння. У контексті сучасних суспільних трансформацій та воєнних викликів, ці навички набувають особливої еклезіологічної та пасторальної значущості. Для розуміння сучасних напрямків підходу до формування самоосвітньої компетентності особистості студента-богослова під час набуття ними практичного досвіду ми проаналізували навчальну діяльність та зміст освітніх програм із підготовки

[12] Бедь В. В. Актуальні питання богословської освіти в Україні. Колективна монографія. В. В. Бедь, М. М. Басараб та ін. Гельветика. 2024, 154 с.

бакалаврів богослов’я провідних закладів вищої духовної освіти України. Сьогодні конфесійні та світські освітні установи активно впроваджують різноманітні види практик. Зокрема, можна виділити такі практики, як: богослужбова, пастирська, проповідницько-місіонерська, катехитична, соціальна, науково-дослідницька, мовна, катехично-педагогічна, пасторально-богословська та інші. Проведення зазначених напрямків підготовки майбутніх богословів є ключовим чинником для набуття ними практичних навичок. Наш аналіз показав, що саме системне поєднання теоретичної підготовки з практичними аспектами формує готовність майбутнього богослова до постійного самовдосконалення й ефективного служіння в умовах сучасних викликів. Проведений аналіз дав змогу зробити висновок, що богослужбова практика є однією з ключових, оскільки вона формує у студента здатність до розв'язання складних завдань у спеціалізованих сферах богослов’я. На практиці майбутній богослов опановує навички збирання, аналізу та інтерпретації інформації з літургійних джерел, а також вибору відповідних методів та інструментів. Він на власному досвіді засвоює автентичний зміст і символізм богослужіння, що є необхідним фундаментом для осмисленого звершення церковних Таїнств та обрядів.

Логічним продовженням богослужбової практики є проповідницько-місіонерська діяльність, яка є невід'ємною частиною пастирського служіння. На практиці майбутній богослов засвоює основні обов’язки пастиря та завдання священника як вчителя, місіонера та вихователя пастви. Він тренується в ефективній комунікації, опановує основи гомілетики, щоб вміти доносити християнські істини в доступній формі. Студент напрацьовує навички духовного керівника і організатора парафіяльного життя, а також усвідомлює важливість і відповідальність пастирського служіння в умовах сучасності. і практичні компетенції тісно переплітаються з науково-дослідницькою практикою, що забезпечує їхнє теоретичне підґрунтя. На практиці майбутній богослов засвоює практичну компетентність, опановуючи набуті теоретичні знання. Він вчиться визначати тип світогляду за окремими ознаками життєдіяльності та з’ясовувати обґрунтованість основних постулатів релігійного світогляду. Крім того, він глибоко вивчає джерела канонічного права, історію їхнього формування та основні канонічні норми, що регулюють здійснення Таїнств і обрядів Православної Церкви. Таким чином, лише гармонійне поєднання різних напрямів практичної підготовки дозволяє сформувати цілісну й компетентну богословську особистість, здатну ефективно діяти як у науковій, так і в практичній сферах.

Участь бакалаврів закладів богословської освіти у богослужіннях патріотичного спрямування виступає також важливим чинником

формування громадянських та національно-патріотичних чеснот. Як приклад, можемо навести молитовні заходи, заупокійні літії, які провів у 2024 році єпископ Мукачівський і Карпатський Православної Церкви України Віктор Бедь за участі бакалаврів Карпатського університету імені Августина Волошина та Ужгородської української богословської академії[13].

Наступною педагогічною умовою формування у бакалаврів богослов'я компетентностей до освіти впродовж життя є розвиток їхніх умінь та навичок, пов'язаних із пошуком, опрацюванням та аналізом інформації з різних джерел, а також здатність використовувати інформаційні та комунікаційні технології [14].

Тому, сьогодні заклади вищої духовної освіти особливу увагу приділяють розвитку інформаційно-комунікаційної компетентності як невід'ємної складової професійної підготовки майбутніх богословів. Це обумовлено необхідністю формування у здобувачів освіти навичок, що дозволяють ефективно орієнтуватися у динамічному інформаційному просторі. Освітній процес як конфесійних, так і академічних закладів зосереджується на опануванні майбутніми богословами методології пошуку, критичного аналізу та верифікації інформації з різноманітних інтернет-джерел, включаючи формування у них компетентностей із пошуку інформації за допомогою штучного інтелекту. Зокрема, навички промто-інженерії є критично важливими для відмежування автентичних джерел від недостовірних відомостей, що набуває особливого значення в контексті вивчення теології, історії та суспільно-гуманітарних дисциплін.

Крім того, освітні програми включають освоєння спеціалізованих цифрових інструментів для систематизації та візуалізації даних, таких як програми для створення баз даних чи ментальних карт, що сприяє глибшому розумінню та засвоєнню навчального матеріалу. Духовні університети та академії сьогодні впроваджують цілий спектр освітніх програм, спрямованих на поєднання інформаційних навичок із критичним мисленням, умінням працювати автономно та в команді, а також на вироблення у майбутніх богословів аналітичних умінь, що є ключовим для їхнього духовного та професійного особистісного зростання впродовж життя. Зокрема, у Карпатському університеті імені Августина Волошина та Ужгородській українській богословській академії, де тривалий час функціонує цілісний освітній духовний комплекс, що базується на компетентнісній

---

[13] Бедь В. В. Актуальні питання богословської освіти в Україні. Колективна монографія. В. В. Бедь, М. М. Басараб та ін. Гельветика. 2024, 154 с.

[14] Стандарт *вищої освіти: перший (бакалаврський) рівень*, галузь знань 04 Богослов'я, спеціальність 041 Богослов'я: Наказ МОН України від 30.12.2021 р. № 1483.URL: https://mon.gov.ua/static-objects/mon/sites/1/vishcha (дата звернення 12.12.2024).

парадигмі підготовки майбутніх богословів, впроваджується освітня програма «Інформаційна політика та безпека в Україні. Метою даного напрямку є надання майбутнім духовним лідерам систематизованого й емпірично обґрунтованого уявлення про функціонування інформаційної сфери в контексті переходу до інформаційного суспільства та про державне управління нею. Зокрема, програма спрямована на вивчення інформаційних процесів, що безпосередньо відображають та захищають інтереси особистості, суспільства та держави, що є критично важливим для формування компетентності у сфері національної безпеки й інформаційного суверенітету в умовах сучасних глобальних викликів [15].

У даному контексті необхідно зазначити, що академічні заклади вищої освіти, пропонуючи наскрізні курси за вибором мають більше можливостей для формування інформаційно-комунікаційної компетентності студентів, зокрема і майбутніх богословів, які навчаються у даних закладах.

У сучасних умовах інтеграції богословської освіти в європейський та світовий освітній простір особливої актуальності набуває формування в майбутніх бакалаврів богослов'я інформаційно-комунікаційних компетентностей як необхідної передумови здатності до освіти впродовж життя. Показовим прикладом у цьому контексті є освітні практики Українського католицького університету, де, поряд із класичними богословськими дисциплінами, студенти мають доступ до інноваційних курсів, що забезпечують опанування цифрових інструментів роботи з інформацією. Так, сертифікаційна програма «Data Engineering» розроблена на факультеті прикладних наук і спрямована на формування навичок роботи з великими масивами даних, побудови інформаційних інфраструктур, застосування алгоритмів машинного навчання та впровадження сучасних технологій у практичні дослідницькі проєкти. Хоча цей курс не є богословським за змістом, його інтеграція в загальний освітній простір університету демонструє стратегічний підхід до підготовки майбутніх фахівців, які здатні ефективно користуватися цифровими ресурсами, критично аналізувати інформацію та впроваджувати інноваційні методи у власну професійну діяльність. Таким чином, навіть у контексті богословської освіти, приклади подібних програм стають важливим чинником формування інформаційної культури та компетентностей, що забезпечують конкурентоспроможність випускників і відкривають для них можливості міждисциплінарної взаємодії та розвитку впродовж життя[16].

---

[15] Освітня програма підготовки бакалавра «Богослов'я». Карпатський університет імені Августина Волошина. веб-сайт. URL: https://kau.com.ua/ (дата звернення 12.12.2024).

[16] Сертифікаційна програма «Інженерія даних» https://apps.ucu.edu.ua/data-engineering/?utm_source=chatgpt.com(дата звернення 12.09.2025).

У змісті обов'язкових освітніх програм богословських закладів вищої освіти закладено вагомий потенціал для формування інформаційної компетентності студентів. Так, у навчальних планах Київської православної богословської академії та Ужгородської української богословської академії передбачено курси «Інформаційні технології», «Основи академічного письма», «Філософія та методологія науки», які навчають майбутніх богословів ефективному пошуку, опрацюванню й критичному аналізу інформації в цифровому середовищі. В Івано-Франківській академії Івана Золотоустого дисципліни на кшталт «Методика наукового дослідження» та «Логіка і критичне мислення» розвивають здатність до системної обробки даних і аргументованого викладу результатів у письмовій та електронній формах. Університет Короля Данила демонструє ще більш системний підхід, пропонуючи обов'язкову дисципліну «Інформаційні технології»[17], де студенти опановують роботу з цифровими ресурсами, електронними базами даних та інструментами для аналізу та обробки інформації. Таким чином, обов'язкові курси створюють у майбутніх бакалаврів богослов'я міцну базу інформаційної компетентності, необхідну для навчання впродовж життя та академічної діяльності.

Ще більше можливостей відкривають курси за вибором, які підсилюють і конкретизують розвиток інформаційної компетентності. Тут, як ми вже зазначали, Український католицький університет пропонує студентам доступ до інноваційних програм, зокрема сертифікаційного курсу «Data Engineering», що забезпечує навички роботи з великими масивами даних, цифровою інфраструктурою та сучасними аналітичними інструментами. У Карпатському університеті імені Августина Волошина серед вибіркових дисциплін можна знайти «Основи інформаційно-комунікаційних технологій» та «Медіакультуру», які формують уміння використовувати цифрові платформи для навчання, наукових досліджень та публічної комунікації. Такий вибірковий блок дозволяє студентам поєднувати богословські знання з практикою роботи в інформаційному середовищі, розвивати критичне мислення та цифрову грамотність, що є ключовими складовими підготовки сучасного фахівця та гарантує готовність до безперервного навчання й професійного розвитку.

Розвиток здатності до ефективної комунікації та співпраці за допомогою інформаційно-комунікаційних технологій (ІКТ), включаючи участь в онлайн-дискусіях, спільну роботу над проєктами та проведення вебінарів, є ключовим елементом самоосвітньої діяльності майбутніх

[17] Робоча програма навчальної дисципліни «Інформаційні технології» https://ukd.edu.ua/sites/default/files/2020-03/Informatsijni-tehnologiyi-dlya-Bogoslovz.pdf?utm_source=chatgpt.com (дата звернення 12.09.2025).

богословів, оскільки набуті вміння дозволяють майбутнім богословам не лише систематично оновлювати власні знання, але й ефективно їх транслювати, що є фундаментальною умовою їхньої професійної діяльності та сприяє безперервному саморозвитку впродовж усього життя.

У процесі дослідження наукових джерел щодо формування здатності до освіти впродовж життя бакалаврів богослов'я ми визначили наступні структурні складові самоосвітньої компетентності майбутнього педагога початкової школи: мотиваційно-цільовий, знаннєвий, контрольно-коригувальний. Мотиваційний критерій визначає рівень усвідомлення студентами духовної та професійної значущості навчання впродовж життя. Для майбутніх бакалаврів богослов'я він нерозривно пов'язаний із християнськими цінностями: вірою, служінням та покликанням. Високий рівень мотивації свідчить про те, що навчання сприймається не лише як засіб здобуття знань, а й як духовний обов'язок та форма служіння Богові й ближнім. Низький рівень вказує на ситуативність і відсутність внутрішньої потреби у саморозвитку.

Когнітивний критерій охоплює систему знань студентів про стратегії та методи самонавчання, уміння працювати з різними джерелами та критично їх осмислювати. Для богословів важливим є інтегративний аспект: здатність поєднувати богословські знання з надбаннями інших наук і використовувати їх у контексті християнського світогляду. Високий рівень когнітивної сформованості виявляється у здатності не лише накопичувати знання, але й переосмислювати їх у світлі віри, що робить процес навчання глибоким і цілісним.

Діяльнісний критерій характеризує практичну здатність студентів організовувати власну освітню діяльність. Йдеться про планування навчальних і духовних цілей, уміння поєднувати навчання, молитву та служіння, а також застосовувати здобуті знання у пастирській, місіонерській чи соціальній практиці. Для богословів діяльнісний компонент є свідченням зрілості, оскільки знання реалізуються у конкретних формах служіння. Високий рівень означає сформовану здатність перетворювати освітні досягнення на життєву й церковну практику.

Рефлексивний критерій пов'язаний зі здатністю студентів до самооцінки, критичного аналізу власних досягнень і визначення напрямів подальшого розвитку. Для богословської освіти він має подвійну природу: академічну та духовну. Рефлексія передбачає не лише аналіз освітніх результатів, але й осмислення особистого духовного зростання у стосунках з Богом. Високий рівень рефлексивності проявляється у готовності коригувати свої освітні плани згідно з Божою волею та постійно вдосконалювати себе як майбутнього служителя.

Технологічний критерій відображає здатність студентів застосовувати сучасні інформаційні та комунікаційні технології для навчання і поширення християнських цінностей. Використання електронних бібліотек, онлайн-курсів, цифрових платформ для дослідження Святого Письма та комунікації з іншими науковцями й вірянами є важливою умовою інтеграції богословської освіти у сучасний інформаційний простір. Високий рівень технологічної сформованості свідчить про готовність студента не лише навчатися в цифровому середовищі, але й активно застосовувати новітні засоби для здійснення місії Церкви.

Проведене дослідження студентів-богословів Карпатського університету імені Августина Волошина та Ужгородської української богословської академії дозволило виявити особливості рівнів сформованості умінь навчатися впродовж життя та надати характеристику освітнім тенденціям у сфері богословської підготовки. Отримані результати засвідчили загалом високі показники з окремими відхиленнями у бік середнього рівня. У середньому розподіл результатів виглядає наступним чином: мотиваційний критерій – 17,2 бала, когнітивний – 14,4 бала, діяльнісний – 16,1 бала, рефлексивний – 15,0 бала, технологічний – 16,3 бала. Такі показники підтверджують, що переважна більшість студентів володіє доволі сформованими уміннями до безперервного навчання, однак водночас окремі напрями потребують посиленої педагогічної уваги та подальшої корекції.

У площині мотиваційного розвитку респонденти продемонстрували найбільш стійкі та цілісні результати. Відповіді на питання, що стосувалися розуміння віри як джерела особистісного й професійного вдосконалення, показали, що студенти здебільшого сприймають навчання не лише як інструмент підготовки до служіння у сучасному суспільстві, але й як невід'ємний елемент християнського покликання. Значна частина відповідей зосереджена на рівні чотирьох балів, частково – на п'яти, тоді як оцінки на рівні трьох зустрічаються епізодично. Це підтверджує, що у студентів формується інтегроване бачення єдності духовної традиції та освітнього поступу. Водночас наявність менш високих оцінок свідчить про різний рівень внутрішньої мотивації: від усвідомлення освіти як богословського й життєвого покликання – до її сприйняття як практичного засобу для професійної реалізації. Така варіативність відкриває перспективи для подальшої духовно-освітньої роботи, спрямованої на гармонізацію цих двох вимірів.

Когнітивний критерій, що відображає здатність до інтеграції богословських знань із міждисциплінарним науковим простором, виявився менш стабільним, середній показник якого становить 14,4 бала.

Значна частина оцінок перебуває у зоні середнього рівня, що демонструє обмежену сформованість міждисциплінарних компетентностей. Це проявляється у труднощах зі співвіднесенням богословських положень із методологіями гуманітарних і природничих наук, а також у недостатній здатності до концептуального синтезу. Проте позитивним моментом є те, що у визначенні власних освітніх потреб студенти продемонстрували значно вищі результати, які наближаються до рівня чотирьох балів. Це свідчить про готовність студентів до самостійного планування власної траєкторії розвитку, навіть за умови недостатньої сформованості методологічної культури. Така тенденція відкриває потенціал для розвитку індивідуальних освітніх стратегій, які поєднуватимуть як богословську, так і світську наукову перспективу.

Результати діяльнісного критерію, що в середньому склали 16,1 бала, демонструють достатньо високий рівень готовності до застосування здобутих знань у практичній діяльності. Студенти виявили здатність до участі у пастирській практиці, освітніх і просвітницьких проєктах, що засвідчує прагнення до практичного втілення богословських знань. Водночас у відповідях простежуються випадки труднощів із систематизацією досвіду, що може вказувати на потребу глибшої інтеграції навчальних практик у структуру освітніх програм.

Рефлексивний критерій із середнім результатом у 15,0 бала демонструє відносно стійкі показники, але вимагає подальшого вдосконалення. Студенти виявляють здатність до критичної оцінки власного досвіду та усвідомлення освітніх потреб, проте у низці випадків ця рефлексія залишається поверхневою та недостатньо систематизованою. Це створює підґрунтя для більш активного впровадження педагогічних технологій, спрямованих на розвиток глибокої аналітичної культури мислення.

Нарешті, технологічний критерій (16,3 бала) відображає відносно високий рівень готовності до використання сучасних інформаційних ресурсів та цифрових технологій. Більшість студентів успішно орієнтується в цифрових середовищах, що відкриває широкі можливості для інтеграції богословських знань із сучасними освітніми інструментами. Однак наявні розбіжності у результатах вказують на те, що окремі студенти потребують додаткової підтримки для розвитку цифрової грамотності на академічному рівні.

Таким чином, проведене дослідження підтвердило загальну тенденцію до формування стійкої мотиваційної та діяльнісної бази навчання у студентів-богословів, водночас виявивши необхідність поглиблення когнітивної та рефлексивної складових. У цьому контексті актуальними є рекомендації щодо збільшення кількості годин, присвячених різним

формам богословських практик, а також інтеграція богословської освіти з сучасними інформаційними технологіями, що сприятиме гармонізації духовної традиції та освітнього поступу.

Результати дослідження засвідчили, що формування умінь навчатися впродовж життя у студентів-богословів значною мірою залежить від поєднання традиційних форм освітньої діяльності з інноваційними підходами. На цьому тлі актуальними видаються рекомендації, спрямовані на вдосконалення навчального процесу.

По-перше, необхідним є збільшення кількості годин, відведених на різні форми богословських практик. Йдеться не лише про традиційну літургійну чи катехитичну практику, але й про ширше залучення студентів до реальних форм духовного та соціального служіння. Такий підхід сприятиме тому, що здобуті теоретичні знання інтегруватимуться у практичний вимір життя Церкви, а діяльнісний критерій умінь навчатися впродовж життя отримає додаткове підґрунтя. Збільшення годин практики також дозволить глибше розвинути рефлексивну складову підготовки, адже студентам буде надано більше можливостей аналізувати власний досвід служіння і поєднувати його з духовним розвитком.

По-друге, важливим завданням є інтеграція сучасних інформаційних технологій у процес богословської освіти. Використання електронних бібліотек, онлайн-баз даних, цифрових ресурсів Святого Письма та богословської літератури сприятиме підвищенню когнітивного рівня підготовки. Інтеграція ІТ-технологій у навчальний процес допоможе розширити можливості для самостійного дослідження, формування міждисциплінарних зв'язків і розвитку критичного мислення. Не менш важливим є використання комунікаційних технологій – відеоконференцій, освітніх платформ, онлайн-семінарів, які розширюють горизонт академічного діалогу та сприяють міжнародній співпраці.

Поєднання цих двох напрямів – практичного укорінення богословських знань у житті Церкви та активного застосування інформаційних технологій – забезпечить гармонійний розвиток мотиваційних, когнітивних, діяльнісних, рефлексивних і технологічних умінь студентів. Саме це поєднання є ключем до формування цілісної готовності майбутніх богословів навчатися впродовж життя, поєднуючи вірність духовній традиції з відкритістю до викликів сучасного світу.

У діяльнісному аспекті показники значно вищі й досягають 16,1 бала, що відповідає високому рівню. Особливо виразним є прагнення студентів застосовувати набуті знання у служінні Богові та ближнім. У цьому питанні домінували оцінки на рівні чотирьох і п'яти балів, що свідчить про органічне поєднання освітніх і практичних вимірів підготовки. Питання,

пов'язані з організацією часу та поєднанням навчання, молитви і служіння, також показали достатньо високий рівень, хоча наявність частини оцінок у три бали засвідчує, що не всі студенти володіють однаковими навичками тайм-менеджменту.

Рефлексивна сфера виявилася на рівні 15,0 бала. Студенти демонструють здатність до оцінювання впливу здобутих знань на духовний ріст, що підтверджується середніми оцінками, наближеними до чотирьох балів. Водночас питання, пов'язані з усвідомленням власних освітніх і духовних слабких сторін, а також із критичним осмисленням досвіду навчання, продемонстрували нижчі показники – близько 3,6 бала. Це свідчить про наявність загальної установки на рефлексію, але водночас і про те, що глибокий самоаналіз притаманний не всім студентам.

У технологічному вимірі отримано досить високий показник – 16,3 бала. Відповіді показали, що більшість студентів активно використовують сучасні інформаційні технології для самоосвіти, дослідження Святого Письма та богословської літератури. Особливо високі результати простежуються у питанні щодо використання цифрових технологій для поширення віри та здійснення місії Церкви, де середнє значення досягло рівня чотирьох балів. Це вказує на відкритість молодого покоління богословів до інтеграції інноваційних засобів у навчальний та церковний контекст.

ВИСНОВКИ

Аналіз сучасних досліджень із зазначеної проблематики дає можливість стверджувати, що формування здатності до освіти впродовж життя є ключовою складовою професійної та особистісної підготовки бакалаврів богослов'я в сучасних умовах. З'ясовано, що компетентнісна парадигма богословської освіти, закріплена у нормативно-правових документах та освітніх стандартах, безпосередньо орієнтована на розвиток здатності до освіти впродовж життя майбутніх богословів. Аналіз освітніх програм конфесійних і неконфесійних закладів вищої духовної освіти засвідчив наявність потенціалу для реалізації принципів безперервного навчання через міждисциплінарність, практико-орієнтоване навчання та академічну свободу студентів. Емпіричне дослідження підтвердило потребу у цілеспрямованому педагогічному супроводі розвитку навичок самостійного навчання, критичного мислення та рефлексії у майбутніх богословів. Обґрунтовано, що інтеграція духовної традиції з сучасними педагогічними технологіями сприяє формуванню цілісної особистості богослова, здатного до постійного саморозвитку. Доведено, що активне залучення студентів до практичної, соціальної та пастирської діяльності

виступає важливим чинником мотивації до самоосвіти. Узагальнюючи, можна стверджувати, що розвиток здатності до освіти впродовж життя є необхідною умовою підготовки богословів, спроможних адекватно відповідати на виклики сучасного суспільства та ефективно реалізовувати своє покликання у церковному й суспільному просторі.

Загальний аналіз дозволяє зробити висновок, що студенти-богослови виявляють високий рівень готовності до навчання впродовж життя, заснованої на духовній мотивації, практичному застосуванні знань та вмінні інтегрувати сучасні технології у навчальний і місійний процес. Водночас зберігаються окремі проблемні зони, зокрема у когнітивній сфері та у глибині рефлексії. Це вимагає акцентованої педагогічної уваги на розвитку методологічної культури й формуванні здатності до глибшого самоаналізу. Саме ці аспекти є перспективними напрямами вдосконалення освітнього процесу у підготовці майбутніх богословів, оскільки їх подальший розвиток дозволить досягти більшої цілісності у формуванні навичок навчання впродовж життя та забезпечить гармонійну інтеграцію освітніх і духовних вимірів у майбутній професійній діяльності.

АНОТАЦІЯ

У роботі здійснено комплексний аналіз проблеми формування здатності до освіти впродовж життя у бакалаврів богослов'я в умовах трансформації системи вищої духовної освіти України. Обґрунтовано, що розвиток самоосвітньої компетентності є однією з ключових передумов становлення майбутнього богослова. Показано значення компетентнісного підходу у змісті підготовки бакалаврів богослов'я у конфесійних і неконфесійних закладах вищої освіти. Проаналізовано нормативно-правові засади, освітні програми та результати емпіричного дослідження, що підтверджують орієнтацію сучасної богословської освіти на безперервний особистісний і професійний розвиток. Доведено, що поєднання духовної традиції з сучасними педагогічними технологіями та практичною діяльністю сприяє формуванню богослова, здатного ефективно відповідати на виклики сучасного суспільства та церковного життя.

Література

1. Басараб М. М. Самоосвітня діяльність у контексті компетентнісної парадигми до підготовки бакалаврів богослов'я. Актуальні питання гуманітарних наук. 2025. Вип. 86, том 1, С. 295 – 300.

2. Бедь В. В. Актуальні питання богословської освіти в Україні. Колективна монографія. В. В. Бедь, М. М. Басараб та ін. Гельветика. 2024, 154 с.

3. Закон України «Про вищу освіту» https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1556-18#Text (дата звернення: 17.06.2025 р.).

4. Навчання триває після диплома: духовне слово митрополита Епіфанія до випускників КПБА

https://uapc.te.ua/navchannya-tryvaye-pislya-dyploma-duhovne-slovo-mytropolyta-epifaniya-do-vypusknykiv-kpba/?utm_source=chatgpt.com (дата звернення: 17.06.2025 р.).

5. Освіта протягом життя як чинник людського розвитку. Аналітична записка. https:// https://niss.gov.ua/doslidzhennya/gumanitarniy-rozvitok/osvita-protyagom-zhittya-yak-chinnik-lyudskogo-rozvitku (дата звернення: 17.06.2025 р.).

6. Освітня програма підготовки бакалавра «Богослов'я». Карпатський університет імені Августина Волошина. URL: https://kau.com.ua/ (дата звернення 12.12.2024).

7. Освітня програма «Богослов'я». Український католицький університет. URL: https://wiki.ucu.edu.ua/ (дата звернення 12.09.2025).

8. Освітня програма підготовки бакалавра «Богослов'я». «Вищий духовний навчальний заклад «Таврійський християнський інститут». URL: https://tci.org.ua/%D1%81%D0%B8%D0%BB%D0%B0%D0%B1%D1%83%D1%81%D0%B8/ (дата звернення 12.09.2025).

9. Освітня програма підготовки бакалавра «Богослов'я». Київська православна богословська академія. URL: https://kpba.edu.ua/opp-bakalavr (дата звернення 12.12.2024).

10. Освітня програма підготовки бакалавра «Богослов'я». Івано-Франківська академія Івана Золотоустого. веб-сайт. URL: https://ifaiz.edu.ua/syl/Sylabus-relig-i-kultur.pdf (дата звернення 12.09.2025).

11. Попович В. М. Взаємозв'язок соціального вчення православних церков і богословської освіти в Україні: філософсько-релігієзнавчий аналіз: дис. докт. філософ. наук: 09.00.11 – релігієзнавство / Житомирський державний університет імені Івана Франка. Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова. Житомир. 2018. с. 198.

12. Робоча програма навчальної дисципліни «Інформаційні технології». https://ukd.edu.ua/sites/default/files/2020-03/Informatsijni-tehnologiyi-dlya-Bogoslovz.pdf?utm_source=chatgpt.com (дата звернення 12.09.2025).

13. Сертифікаційна програма «Інженерія даних». https://apps.ucu.edu.ua/data-engineering/?utm_source=chatgpt.com (дата звернення 12.09.2025).

14. Стандарт вищої освіти: перший (бакалаврський) рівень, галузь знань 04 Богослов'я, спеціальність 041 Богослов'я: Наказ МОН України від 30.12.2021 р. № 1483.URL: https://mon.gov.ua/static-objects/mon/sites/1/vishcha (дата звернення 12.12.2024).

15. Христокін Г. В. Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях. Дисертація/ Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2019. 544 с.

16. Хромець В. Л. Богословська освіта як феномен релігійного та світського освітнього простору України: дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук: 09.00.11. Київ, 2019. 404 с.

Додаток 1

АНКЕТА

«Рівні сформованості вмінь навчатися впродовж життя у майбутніх бакалаврів богослов'я»

Шкала відповідей:

1. – повністю не згоден
2. – скоріше не згоден
3. – важко відповісти
4. –скоріше згоден
5. – повністю згоден

1. Мотиваційний критерій

1. Чи вважаєте Ви, що віра в Бога надихає Вас постійно вдосконалюватися й навчатися?
2. Чи сприймаєте Ви освіту як частину свого християнського покликання?
3. Чи маєте Ви внутрішню потребу у духовному та професійному саморозвитку?
4. Чи прагнете Ви здобувати нові знання, щоб краще служити Богові та людям?

2. Когнітивний критерій

5. Чи знаєте Ви методи навчання, які допомагають глибше зрозуміти Святе Письмо і богослов'я?
6. Чи вмієте Ви критично оцінювати сучасні джерела знань у світлі християнських цінностей?
7. Чи здатні Ви поєднувати богословські знання з іншими науками для ширшого розуміння світу?
8. Чи можете Ви самостійно визначати, які знання потрібні для духовного й освітнього зростання?

3. Діяльнісний критерій

9. Чи плануєте Ви власний духовний і навчальний розвиток у світлі християнських принципів?

10. Чи користуєтесь Ви додатковими ресурсами (книгами, курсами, лекціями) для поглиблення знань?

11. Чи застосовуєте Ви набуті знання у служінні Богові та ближнім?

12. Чи вмієте Ви організувати свій час так, щоб поєднувати навчання, молитву і служіння?

4. Рефлексивний критерій

13. Чи оцінюєте Ви, як здобуті знання впливають на Ваш духовний ріст і стосунки з Богом?

14. Чи усвідомлюєте Ви свої освітні та духовні слабкі сторони?

15. Чи критично осмислюєте Ви власний досвід навчання і служіння у світлі Святого Письма?

16. Чи готові Ви змінювати свої освітні плани відповідно до Божої волі?

5. Технологічний критерій

17. Чи використовуєте Ви сучасні інформаційні технології (онлайн-курси, електронні бібліотеки) для самоосвіти?

18. Чи застосовуєте Ви цифрові ресурси для дослідження Святого Письма та богословської літератури?

19. Чи вмієте Ви користуватися комунікаційними технологіями (електронна пошта, відеоконференції) для обміну духовним і науковим досвідом?

20. Чи вважаєте Ви, що новітні технології можуть допомогти поширювати віру і здійснювати місію Церкви?

Ключ до анкети (20 питань)

1. Система оцінювання

- Кожна відповідь оцінюється за шкалою від 1 до 5 балів:

1 – повністю не згоден

2 – скоріше не згоден

3 – важко відповісти

4 – скоріше згоден

5 – повністю згоден

- **Максимум балів:** 20 × 5 = **100**
- **Мінімум балів:** 20 × 1 = **20**

2. Рівні сформованості (загальний показник)

1. Низький рівень – 20–46 балів

(слабка мотивація до освіти, недостатні знання про методи самонавчання, відсутність навичок використання технологій та рефлексії).

2. Середній рівень – 47–73 бали

(наявні окремі елементи мотивації та умінь, проте навчання ще не є системним; технології використовуються вибірково, рефлексія недостатня).

3. Високий рівень – 74–100 балів

(освіта усвідомлюється як християнське покликання; сформовані навички самонавчання; активне використання сучасних технологій; здатність до постійної рефлексії й інтеграції знань у служіння).

3. Рівні сформованості за критеріями

Для детальнішого аналізу можна рахувати бали окремо за кожним критерієм:

- **Мотиваційний критерій** – 4–20 балів
- **Когнітивний критерій** – 4–20 балів
- **Діяльнісний критерій** – 4–20 балів
- **Рефлексивний критерій** – 4–20 балів
- **Технологічний критерій** – 4–20 балів

☞ У кожному блоці можна визначати рівні так:

- 4–9 балів – низький
- 10–14 балів – середній
- 15–20 балів – високий

Information about the authors:
Basarab Mykhailo Mykhailovych,
PhD in History, Doctor of Theological Sciences
(Orthodox Church of Ukraine),
Head of the Department of Theology, Philosophy, and Humanities
Augustine Voloshyn Carpathian University
4, Goydy St., Uzhhorod, 88000, Ukraine

DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-648-5-2

ПІДГОТОВКА ВІЙСЬКОВИХ КАПЕЛАНІВ В СИСТЕМІ БОГОСЛОВСЬКОЇ ОСВІТИ

Бедь В. В.

ВСТУП

Військове душпастирство є невід'ємною складовою духовного життя українського суспільства та його збройних формувань, що має глибоке історичне коріння і численні традиції. Історичні джерела, літописи та архівні документи підтверджують наявність духовників у військах князів Київської Русі, участь православних ченців та священиків у боротьбі проти зовнішніх загроз, а також активну підтримку військових у часи козацької держави. Особливе значення мала духовна опіка під час походів Володимира Мономаха, Богдана Хмельницького та інших видатних військових і державних діячів, що свідчить про тісний взаємозв'язок Церкви, держави та армії на різних історичних етапах.

Поява перших українських військових капеланів у XIX–XX століттях, участь їх у Першій світовій війні та діяльність у формуваннях Української Галицької Армії та Української Народної Республіки засвідчують закономірність існування інституту військового священства. Відомі постаті, такі як о. Омелян Ковч, о. Андрій Іщак, о. Йосиф Кишакевич та інші, демонструють приклад жертовності, служіння та міжконфесійної допомоги військовим, зокрема в умовах бойових дій і концтаборів.

Відродження капеланського руху в сучасній Україні почалося у 1990-х роках, що стало відповіддю на потребу духовної підтримки військовослужбовців у контексті реформування Збройних Сил України та відновлення незалежності держави. Науково-практичні симпозіуми, міжконфесійні конференції та ініціативи з підготовки капеланів сприяли створенню консультативних органів, підготовці навчальних програм і формуванню принципів міжконфесійного співробітництва у військовому середовищі. Сучасні освітні програми підготовки капеланів поєднують богословську освіту, психологію, релігієзнавство та практичну підготовку до виконання завдань у збройних формуваннях, що відповідає міжнародним стандартам та потребам українського війська.

Законодавче оформлення інституту військового капеланства в Україні, зокрема ухвалення Закону України «Про Службу військового капеланства» 2021 року, визначило правову основу діяльності

капеланів у Збройних Силах, Національній гвардії та інших військових формуваннях. Це дозволило запровадити системну підготовку, визначити структуру служби та її функціональні завдання, а також інтегрувати українське капеланство в загальноєвропейські стандарти, зокрема принципи НАТО.

Таким чином, військове капеланство в Україні є унікальним явищем, яке поєднує історичну традицію, релігійне різноманіття та сучасні вимоги до духовної, психологічної та соціальної підтримки військовослужбовців. Вивчення його історії та перспектив розвитку є актуальним науковим завданням, що дозволяє сформувати ефективну національну модель капеланства, здатну забезпечити духовне благополуччя українського війська у сучасних умовах.

1. Історія військового душпастирства в Україні

Військове капеланство в Україні має давню історію та велике розмаїття форм. Суворих наукових даних про те, коли перші духівники з'явились в українському війську немає. Наприклад, С. Литвин та С. Соколюк вважають, що «одними із перших, хто серед військових прийняв християнство, були дружинники Оскольда, під час походу на Візантію 860 року[1]. Інші дослідники зазначають, що духівники були не тільки у війську Великого князя Київського Святослава, бо «хроністи свідчать, що після невдалого походу на Балкани проти Візантії всі християни і ***пресвітери***, які перебували у війську зазнали мученицької смерті»,[2] а також під час походу на половців у 1111 році: «князь Володимир Мономах поставив попереду війська священиків, які їхали й співали тропарі та кондаки на честь Чесного Хреста та канони до Пресвятої Богородиці»[3]. Цікавим є малюнок у Радзивілівському літописі, на якому зображено молитву війська перед боєм, а також образ похідної церкви. Подібні свідчення є доказами (нехай і непрямими) щодо присутності військового священика в житті руської дружини[4]. Особливо відзначається істориками активна участь ченців православних монастирів та священиків в обороні Київської держави під час татарської навали в XIII ст. На думку О. Комара, про тісний зв'язок

---

[1] Литвин С., Соколюк С. Похід київського князя Аскольда 860 року на Константинополь. *Воєнна історія.* 2012. № 1(61). С. 68.

[2] Харьковщенко, Є. "І розпалило їх жадання віри...": Християнство і релігійно – культурні зрушення на землях сучасної України у І тис. н. е. *Людина і світ*. К., 2004. №1.С. 25.

[3] Садов'як Д. Словом Божим – до перемоги. Про роль капеланства у формуванні духовної свідомості військовослужбовців. *БО «Фундація Архистратига Михаїла»:* веб-сайт. URL: https://www.kapelanstvo.ugcc.ua/istoriya/ .

[4] Горбик С. Наші попередники: Служимо Богу і Україні. *Київське православ'я: міжнародний науковий проект «Православного Духовного Центру апостола Івана Богослова».* URL: http://kyiv-pravosl. info/2017/10/16/nashi-poperednyky/.

Церкви, держави і війська свідчать "трагічні події 1240 р. пов'язані із руйнуванням Києва, адже останніми форпостами оборони від ординців ставали саме храми, зокрема Десятинна церква»[5].

За часів Великого князівства Литовського, Руського і Жетемійського та Речі Посполитої для духовної опіки війська споряджалися свої (домашні) священнослужителі (так звані надвірні хоругви кресових магнатів). Прикладом участі православних архиєреїв і священників у політично-військовому житті Великого князівства Литовського, Руського і Жетемійського є діяльність майбутнього Київського Митрополита Київського, Галицького і всієї України Йосипа Солтана (на описаний час ще єпископа). Він не тільки особисто був на мурах міста, але й зорганізував для оборони всіх священників та монахів околиць. Як зазначає К. Вергелес, «швидше за все єпископ Йосип особисто не брав участі у бойових діях, оскільки капеланам і священникам заборонено використовувати зброю. Тут йдеться про моральну підтримку та поради від отців церкви»[6] [3, с. 9].

У часи козацтва при куренях і на Січі постійно перебували духівники, які супроводжували їх у походах. Всюди, де розташовувалась Січ, будувався храм на честь Покрови Пресвятої Богородиці, свято якої було днем Запорізького війська. У літературі згадується про присутність при козацькому війську грецького ієрарха – митрополита Коринфського Іоасафа (Йосафата), пов'язаного з оточенням Богдана Хмельницького, котрий «їздив на коні в повному архиєрейському облаченні та благословляв козацьке військо, заохочував до бою»[7].

У козацький період історії України існувала цілісна система духовної опіки козаків. Ми можемо говорити, про тісний симбіоз Української Православної Церкви та козацького війська сформувався з початку XVII століття – за часів правління святого благовірного Гетьмана України Петра Конашевича-Сагайдачного (у початковий період історії утвердження козацтва, конфесійний склад війська був доволі строкатим: крім православних, значну частку складали католики, протестанти та мусульмани[8]). Опіку здійснювали не лише військові духівники, але й монахи з „козацьких" монастирів – Межигірського, Самарського та

---

[5] Комар О. Міфи і правда про Десятинну церкву. *Історична правда.* 02 березня 2011. URL: https://www.istpravda.com.ua /articles/2011/03/2/28460/.

[6] Вергелес К. М. Православ'я в умовах україно-російської війни в контексті української капеланської служби. *Гуманітарно-релігієзнавчий вісник.* 2023. № 1(21). С. 10.

[7] Огієнко І. І. Українська Церква за Богдана Хмельницького. Київ: Центр навчальної літератури, 2019. С. 69

[8] Коханчик Р. Капелан повинен бути всім для всіх. *Релігійно-інформаційна служба України:* веб-сайт. URL: https://risu.ua/polkovnik-ruslan-kohanchuk-kapelan-povinen-buti-vsim-dlya-vsih_n6166

ін. Факт участі у походах війська запорізького «багатьох представників національного духовенства кількох поколінь та різних санів» міститься у козацькому реєстрі 1649 р.[9] Цікавим для нас є свідчення польського дослідника часів правління Гетьмана України Богдана Хмельницького К. Шайнохи: «… не можна описати тої користі для загальної мети, яку принесли в козацьке військо українські духівники… Особливо стали відомими два ієромонахи, які були свідками битви при Жовтих Водах та Корсуні. Того часу усю Польщу охопили страх та загальний переполох. Річ Посполита опинилась відразу без короля, без війська, без провідників і воєвод перед лицем потужного ворога (тобто козаків). Всі думали, що вже настала загибель для держави… Сила слова козацького духовенства була великою, тому робила ворога безстрашним»[10].

Наявність офіційної посади капелана у війську можна підтвердити архівними документами. Зокрема, у Центральному державному історичному архіві в Києві знаходиться «Лист Гетьмана України Івана Мазепи до військового капелана Лаврентія, з вимогою дати пояснення з приводу відібрання млина, наданого ним раніше Чернігівському Єлецькому монастиреві».[11] [1]. Наявність такого архівного документу свідчить про те, що посада капелана не просто існувала, але і «функціонувала в козацькому війську та козацькій державі… Мала офіційний державний статус, який фінансувався за кошти державної казни і за особисті фінанси гетьмана»[12]. В час, коли Січ опинилася під протекторатом турецького султана (1709 – 1734), душпастирську опіку православних здійснювали ченці з Афону, або з Константинополю, тобто тимчасово прикріплені православні священики. Після занепаду козацької держави в українських військових підрозділах, довгий час усе залишалось по старому: реєстровими козацькими полками та охотницьким військом Лівобережної України опікувалось місцеве духовенство.

З виникненням Російської імперії військо було доручено опіці державній церкві. З остаточним підпорядкуванням України Російській імперії душпастирська опіка воїнів відбувалась так само як і в Росії: починаючи з 1719 р. обер-священик призначався в армії, обер-ієромонах – на флоті.

---

[9] Дзира Я. Автопортрет Нації. *Літературна Україна*. 23 січня 1997. Ч. 3(4721). С. 7.

[10] Szajnocha K. Dwa lata dziejów naszych (1646–1648 pp.). *Biblioteka Warszawska*. T. 1–2. Lwów, 1865. 69 s

[11] Лист гетьмана Івана Мазепи до військового капелана Лаврентія з вимогою дати пояснення з приводу відібрання млина, наданого ним раніше Чернігівському Єлецькому монастирові. *ЦДІАК України,* ф. 157, оп. 1, спр.27, арк. 1.

[12] Ровенко Д. В. Українське капеланство: духовні витоки, ґенеза, сучасність: дипломна робота. *ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника»*. 2021. С. 35

За часів Австрійської імперії (з 1867 року – Австро-угорської імперії) також існувала можливість задовольняти релігійні потреби українців, що служили в Цісарській армії. Мова йдеться про постійних католицьких капеланів, що плекали духовні потреби греко-католицьких воїнів як у мирний час, так і у воєнний. Перші ж посади військових духівників у суто українських збройних формуваннях датуються 1848 роком: 14 березня був підписаний закон про формування територіальних воєнізованих формувань під назвою Національна Гвардія Австрійської імперії (згодом – Австро-Угорської), а в серпні в м. Стрий святково посвячено першу хоругву. Протягом Першої Світової війни в армійських лавах Авістро-Угорської імперії нараховувалось близько 100 військових духівників для воїнів-українців.

В Армії Української Народної Республіки згідно штатних посад передбачалось 44 польових священики: У 1920 році було сформовано Головну Управу військового духовенства.

Наведемо для прикладу кілька визначних постатей військового душпастирства часів Першої світової війни:

– ***Яків Геровський***, перший відомий український капелан, професор Львівського університету, священник УГКЦ;

– ***Йосиф Кишакевич***, український композитор і хоровий диригент, священник УГКЦ, військовий капелан. Писав духовну музику, зокрема «Витай між нами, Христе, витай».

– ***Андрій Іщак***, доктор теологічних наук, вчений та громадсько-культурний й освітній діяч, блаженний мученик УГКЦ. У Першу світову був польовим душпастирем. Після відступу Української Галицької Армії зі Львова відвідував поранених вояків у лікарнях. Загинув у Другу світову війну при відступі радянського війська. За свідченнями очевидців, на тілі отця було 36 ран від багнетів.

– ***Костянтин Богачевський***, військовий капелан 30-го (львівського) піхотного полку на італійському фронті;

– ***Емілян Горчинський***, капелан австрійського війська в роки Першої світової війни. Його засудила комуністично-радянська влада і вислала на Сибір;

– ***Франц Ксаверій Бонн***, редемпторист, бельгієць, польовий духівник при Українській Галицькій Армії. Згодом був членом і перекладачем українських делегацій для переговорів з місіями Антанти в Галичині;

– ***Йосафат Коциловський***, єпископ Перемиської єпархії УГКЦ, репресований комуністично-радянською владою, блаженний Католицької церкви.

– Окремо виділили священномученика УГКЦ, Праведника народів світу, отця ***Омеляна Ковча***. Він надавав підтримку представникам інших

конфесій чи релігій – полякам, євреям. Спершу був капеланом УГА, згодом у концтаборі опікувався засудженими, де й помер сам[13].

Українські капелани опікувалися українськими військовими також у часи Другої світової війни. Наприклад капеланом збройних формувань Карпатської України – «Карпатської Січі» був о. З. Сабол. Мали своїх капеланів підрозділи Дружин Українських Націоналістів (відомі більш як батальйони Вермахту «Роланд» і «Нахтігаль») – о. І. Гриньох та о. І. Дурбак. В дивізії «Галичина» були 12 капеланів (на чолі з о. В. Лабою). На початку свого існування (1943-1944) мали свого капелана курені та окремі підрозділи Української Повстанської Армії (старшинські школи, окремі сотні, повстанські шпиталі).

Таким чином, «існування інституту військових священиків в українських збройних формаціях було закономірним явищем, притаманним збройним силам усіх християнських народів»[14]. За часів Московського комуністично-радянського тоталітарного режиму Радянського Союзу та панування атеїстичної ідеології посаду військового капелана було ліквідовано.

Першою ластівкою відродження капеланського руху в сучасній Україні став науково-практичний симпозіум «Духовно-гуманітарні проблеми розбудови Збройних Сил України» (Львів, 19.05.1994 р.), за результатами роботи якого було започатковано Міжцерковна рада з питань душпастирської роботи в збройних формуваннях України. Учасники симпозіуму за участі релігійних активістів та представників Міністерства оборони України намагалися створити постійний консультативний орган різних конфесій у справах душпастирства в Збройних Силах України. Проблеми задоволення релігійних прав і свобод в армії були обговорені на низці науково-практичних конференцій, зокрема:

– «Армія і духовність: свобода совісті та віровизнання» (Київ, 1995 р.);
– «Християнська любов та військовий обов'язок» (Київ, 1997 р.);
– «Практика формування особи військовослужбовця та створення умов успішного виконання військового обов'язку: християнський досвід» (Київ 23-25. 19. 1999 р.).

Результатом обговорення питань відродження військового капеланства в україні стало звернення до Президента України – Верховного Головнокомандувача Збройних Сил з наступними пропозиціями:

– розробити концепцію духовно-пастирської діяльності військових священиків у збройних формуваннях України (пропонувалось, щоб три

[13] Історія українського капеланства та військових формувань. *Аргумент:* веб-сайт. URL: https://argumentua.com /stati/istoriya-ukrainskogo-kapelanstva-ta-viiskovikh-formuvan

[14] Забзалюк Д.Є. Душпастирська служба українських військових формацій першої половини XX ст.: монографія. Львів: ЛьвДУВС, 2012. С. 161

сторони – Державний комітет у справах релігії, воєнізовані структури та конфесії розробили свої концепції, які потім повинні бути винесені па обговорення);

– на основі узгодженої Концепції внести зміни до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації»; на основі цих змін створити положення про інститут військових священиків у військових структурах та внести доповнення до Статутів Збройних Сил України; створити під егідою Державного комітету України у справах релігій або ж Всеукраїнської ради церков та релігійних організацій відповідний орган, що буде відповідати за здійснення душпастирської опіки у війську;

– започаткувати відкриття при військових частинах храмів, капличок, для проведення богослужінь[15].

У 2000 р. у Львові представниками традиційних для України конфесій було прийнято рішення про утворення Всеукраїнського міжконфесійного релігійного християнського військового братства, котре своєю метою визнало «не лише домагатись від державної влади запровадження інституту військового духовенства, але й виробити спільний підхід до задоволення духовних потреб своїх вірних, допомагаючи один-одному, та намагаючись владнати можливі проблеми»[16].

30 листопада 2021 року Верховною Радою України було прийнято Закону України «Про Службу військового капеланства», який набрав чинності 19 березня 2022 року.

2. Перспективи та вектори розвитку військового капеланства в Україні

Військовий капелан, є представником певної релігійної конфесії у війську, однак він надає духовну підтримку людям будь-якого віросповідання не нав'язуючи іншим своїх релігійних поглядів. У зведенні стандартів та рекомендацій ОБСЄ про права людини у збройних силах приділено увагу і стандартам щодо реалізації права на свободу релігії та/або переконань, де серед іншого стверджується, що «збройні сили повинні надавати військовослужбовцям доступ до духовних наставників або капеланів, які представляють усе розмаїття релігійних та нерелігійних переконань, наявних у військовослужбовців особового складу» [17]. Роль представників конфесій у збройних силах зводиться до наступного:

---

[15] Департамент військового капеланства. *БО «Фундація Архистратига Михаїла»:* веб-сайт. URL: https://www.kapelanstvo ugcc.ua/istoriya/

[16] Там само.

[17] Права людини у збройних силах. Компендіум стандартів, передових практик та рекомендацій, ОБСЄ/БДІПЛ ДКЗС. 2021.

– проведення релігійних служб;
– надання особового складу інформації з релігійних питань;
– духовне наставництво та підтримка.

У ситуаціях, коли інші можливості відсутні або недостатні, офіційні представники релігійних громад можуть займатися неформальним розбором скарг, вирішенням соціальних проблем військовослужбовців або їхнього побуту. Майже у всіх країнах військові капелани надають консультації та допомогу командуванню збройних сил з питань, пов'язаних із розробкою планів, правил та доктрин, що впливають на духовний та настрій, психологічний комфорт військовослужбовців.

У випадку України, питання військового капеланства ускладнюється тим, що релігійне середовище не є однорідним. Релігійна мапа України нараховує 36 000 релігійних організацій.[18]

Описова статистика релігійних організацій в Україні (станом на 2025 рік – початок 2026 року)

Станом на 2025 рік – початок 2026 року в Україні діє понад 30–36 тисяч релігійних організацій різних конфесій, включно з релігійними громадами, управлінськими структурами, монастирями, братствами, місіями та духовними навчальними закладами. Україна залишається однією з найбільш конфесійно різноманітних держав Європи: на її території представлені понад 90 релігійних напрямів, течій і віросповідних традицій.

Православна Церква України (ПЦУ) є найбільшою за кількістю релігійних громад християнською конфесією в державі. Станом на початок 2025 року вона об’єднує понад 8,5 тисячі зареєстрованих релігійних громад, а також єпархіальні управління, монастирі та духовні навчальні заклади. Після 2019 року, а особливо в умовах повномасштабної російсько-української війни, ПЦУ демонструє стійку динаміку зростання, передусім за рахунок добровільних переходів громад із юрисдикції УПЦ (МП).

Українська Православна Церква (у духовній єдності з Московським патріархатом) станом на 2025 рік формально зберігає близько 7,5–8 тисяч релігійних громад, хоча їх кількість поступово зменшується. Упродовж 2022–2025 років понад 1 300 громад залишили цю юрисдикцію, здебільшого приєднавшись до ПЦУ або припинивши діяльність. Офіційні реєстри та аналітичні огляди фіксують сталу тенденцію до скорочення мережі цієї церковної структури в Україні.

Українська Греко-Католицька Церква (у складі Римсько-Католицької Церкви, Римського понтифікату) є однією з найбільших християнських

[18] Статистика релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2015 року. *Релігійно-інформаційна служба України:* веб-сайт. URL: http://risu.org.ua/ua/index/resourses/statistics/ukr2015/60129/

конфесій в Україні. Вона об'єднує понад 3,5–4 тисячі релігійних організацій, зосереджених переважно у західних регіонах держави, але водночас має розгалужену структуру громад, єпархій та інституцій по всій території України.

Мукачівська греко-католицька єпархія є окремою Східною Католицькою Церквою sui iuris візантійського обряду, яка безпосередньо підпорядковується Римському понтифікату і не входить до складу Української Греко-Католицької Церкви. Вона об'єднує біля 450–500 релігійних громад, зосереджених головно на території Закарпаття, та має власну історичну, канонічну й організаційну тяглість.

Римо-Католицька Церква латинського обряду в Україні (у складі Римсько-Католицької Церкви) налічує понад 900 релігійних організацій, включно з парафіями, монашими спільнотами та духовними навчальними закладами. Вона зберігає стабільну інституційну присутність і не зазнала істотних кількісних змін упродовж останніх років.

Протестантські конфесії (євангельські християни-баптисти, п'ятидесятники, адвентисти сьомого дня, харизматичні спільноти та ін.) сукупно об'єднують кілька тисяч релігійних організацій. Вони характеризуються високим рівнем місіонерської, соціальної та благодійної активності й представлені в усіх регіонах України.

Мусульманські релігійні організації представлені кількома сотнями громад, духовних управлінь і культурно-релігійних центрів. Основу мусульманської спільноти України становлять кримські татари, а також представники інших етнічних груп.

Юдейські релігійні організації налічують понад 300 громад і структур, зосереджених переважно у великих містах, і мають глибоку історичну присутність в Україні.

Окрім зазначених конфесій, в Україні функціонують буддистські, неоязичницькі, східні релігійні, новітні релігійні рухи та інші менш чисельні віросповідні спільноти, що разом формують широку картину релігійного плюралізму сучасної української держави.

Загалом, станом на 2025 – початок 2026 року релігійне середовище України характеризується глибокими інституційними трансформаціями, зростанням ролі національно зорієнтованих церковних структур, скороченням впливу релігійних організацій, пов'язаних із державою-агресором, та збереженням принципу свободи совісті й віросповідання[19].

[19] Державна служба України з етнополітики та свободи совісті (ДЕСС). Релігійні організації в Україні: мережа, конфесійна структура та динаміка (офіційні статистичні дані станом на 1 січня 2025 року). Київ, 2025. Офіційний вебресурс: https://docs.google.com/spreadsheets/d/1GBcBU38ow83NQaMPzXTO5pE2teGqwPtH/edit?gid=1760660149#gid=1760660149

Розбудова інституту українського капеланства ґрунтується на засадах свободи совісті та релігійної терпимості й відбувається згідно зі стандартами НАТО. Співпраця міжконфесійних капеланських об'єднань з європейськими інституціями дозволяє налагоджувати зв'язок, пришвидшувати реформування капеланства та прискорити досягнення рівня найкращих Північноатлантичних зразків. Основними функціями, які виконує військовий капелан є:

– духовна (передбачає проведення служінь, таїнства та духовного консультування), гуманітарна (волонтерська допомога),

– соціальна (контакт із зовнішнім світом та робота з родинами бійців, громадянським суспільством),

– терапевтична (соціально-психологічна адаптація постраждалих та робота з травмою),

– інформаційна (контакт із представниками влади та репрезентація у медіа).

Таким чином організація капеланського служіння розбудовується на таких принципах:

1) У збройних силах, як і в усьому суспільстві, має бути реалізований механізм рівності всіх релігій та конфесій, відповідно до якого громадяни всіх віросповідань не повинні бути ущемлені у релігійних правах і мають право на релігійне піклування відповідно до своєї віри. При цьому капеланство жодним чином не повинно служити нав'язуванню релігії, воно має служити всім людям, незалежно від віросповідання, релігійних переконань чи їхньої відсутності.

2) Військовий священик у збройних силах демократичної держави не виконує функцій ідейного натхненника для виконання військових завдань, це не «політрук у рясі», яким, по суті, часто є військовий священик в авторитарних країнах. Метою капеланства є не тільки «підняття бойового духу», а олюднення військової служби, оскільки війна – це брудна справа, війна – це зло. Але цю війну ведуть люди. І мета – повернути їх у стан людяності. «Капеланство – це потреба, яка проходить через серце» – писав капелан-полковник США у відставці Д. Шупа[20].

Певний час проблемою була систематизована освітня підготовка майбутніх та діючих капеланів. Перші курси з військового капеланства в сучасній Україні були започатковані Всеукраїнським міжконфесійним релігійним християнського військовим братством, яке своєю метою поставило домогтись від державної влади запровадження інституту

[20] Цитуємо за: Коханчук Р. М. Душпастирська опіка військових. /Видання 2-е розширене і доповнене. – К., 2004, – с. 177-189.

військового духовенства. Курси відбулися у протягом 2000-2004 рр. послідовно річними циклами, в кожному з котрих було по 4 тижневих сесії. Загальний обсяг одного курсу сягав 200 учбових годин. Підготовка першого капеланського резерву для Збройних Сил супроводжувалося з методологічною роботою щодо вироблення концептуальних засад душпастирської опіки віруючих військовослужбовців. Паралельно з цим відбувалась формувалось спільне поле порозуміння представників різних релігійних традицій, вкорінених в Україні.

Слухачі отримували знання щодо суто військових питань: воєнної доктрини України, структури Збройних Сил та призначення видів збройних сил, а також Внутрішніх військ МВС, Прикордонних військ, Сил МНС, знання з військової психології, практики роботи військового священика у армії США, міжнародного гуманітарного права. Заняття проходили не тільки в Києві, а й у Львові, Хмельницькому. По закінченню кожен випускник отримав сертифікат про закінчення курсу та спеціальний сертифікат курсу міжнародного гуманітарного права, виданий Делегацією міжнародного комітету Червоного Хреста в Україні. Всього слухачами курсів були більше 150 священиків та семінаристів різних конфесій.

Оскільки капеланом може бути громадянин України, священнослужитель однієї з конфесій, котрий має вищу богословську освіту, а в «перехідний період … може бути будь-яка вища освіта не нижче бакалавра, але з перспективи того, що ця особа, яка не має вищої богословської освіти, її отримає за цей п'ятирічний термін»[21]. В українських ЗВО запроваджено бакалаврські та сертифікатні програми підготовки військових капеланів. Зазначені програми передбачають, як правило, чотири основних блоки: богословський, основи капеланства, психологія та релігієзнавство. Враховуючи релігійне розмаїття українського суспільства, програми, як правило, не носять конфесійного характеру і розбудовуються на принципах міжконфесійного діалогу, взаємо підтримки й порозуміння.

За результатами навчання студенти отримують знання й навички, які стосуються душпастирства, міжособистісної комунікації, кризового консультування і вміння ефективно діяти в кризових ситуаціях, консультування щодо духовних та моральних проблем, а також служіння в ролі капелана в межах або за межами християнських спільнот. Такі програми діють у Військовому інституті КНУ імені Тараса Шевченка, Карпатському університеті імені Августина Волошина, Ужгородській українській богословській академії, Київській православній богословській

[21] Хто може бути капеланом – розповідають офіцери капеланської служби *Релігійно-інформаційна служба України:* веб-сайт. URL: risu.ua/kapelani-rozpovili-yak-pidtrimuyut-duh-voyiniv-na-peredovij _n142032

академії, Волинській православній богословській академії, Острозькій академії тощо.

Магістерські програми для капеланського служіння розроблялися також. Зокрема, пробна навчальна програма у 2017 році стартувала в НПУ ім. Драгоманова – Психотерапія та капеланське служіння. Магістерська програма була створена разом з Християнським навчально-дослідницьким центром «Реаліс» та Центром дослідження релігії при НПУ ім. Драгоманова за рівнем магістра та спеціальністю релігієзнавство[22]. Попри зацікавленість у підготовці, на навчання поступили у більшості своїй протестанти, які хочуть мати легітимні підстави для свого капеланського служіння, вільні слухачі від УГКЦ та нехристиянських течій).

З 2020 року бакалаврські, магістерські програми та курси перекваліфікації і підвищення кваліфікації за напрямком військове капеланство було запроваджено в Карпатському університеті імені Августина Волошина та Ужгородській українській богословській академії.

Центр підготовки військових капеланів з 2023 року діє у Військовому інституті КНУ ім. Т. Шевченка. Девізом центру є вислів «IN VARIATATE CONCORDIA» що в перекладі означає «ЄДИНІ У РІЗНОМАНІТТІ», адже центр готує капеланів з різних релігійних організацій України для всіх видів та родів Збройних Сил України[23].

У 2025 році започатковано навчання капеланів за магістерською програмою «Капеланське служіння» в Острозькій академії. Презентація освітньої програми відбулася 29 березня 2025 року за участі капеланської спільноти та представника Служби військового капеланства Збройних сил України.

Впровадженні вищезазначеними закладами вищої совіти програми з військового капеланства спираються на два об'єктивні чинники: по-перше, наявність гострої потреби якісної підготовки капеланів для Збройних сил України, військових госпіталів і лікарень; по-друге – враховує особливості нашої культури й духовної традиції, а також досвід, який українські капелани здобули в підтримці військових упродовж років війни. Зокрема у передмові до навчальної програми Острозької академії зазначено, «програма розроблена фахівцями Національного університету «Острозька академія» разом із партнерами з Християнської служби порятунку, Християнської відкритої академії, а також за підтримки Православної Церкви України та Служби військового капеланства ЗСУ.

---

[22] Christian Counseling and Chaplain Ministry: (Realis.Org) [Electronic resourse]. – Access mode: http://realis.org/en/educational-Programs/counselling

[23] Військовий інститут ДВНЗ «Київський національний університет імені Т. Шевченка». *ДВНЗ «Київський національний університет імені Т. Шевченка»:* веб-сайт. URL: https://mil.knu.ua/ua/

Передумовою її розробки було ретельне вивчення закордонного досвіду та моделей капеланства, які створені в інших країнах, зокрема США. Також у змісті навчальних курсів впроваджено досвід, який набуто українськими капеланами. За своєю суттю ця магістерська програма є міждисциплінарною і поєднує можливості набути знання з богословської тематики, досягнути розуміння релігійних процесів і ролі релігії в питаннях національної безпеки, вміти надавати психологічну допомогу. Загалом програма передбачає осягнення суті та найважливіших аспектів капеланського служіння, його впливу на суспільство, людину й різні сфери життєдіяльності з врахуванням глибоких знань з основ віровчення, церковно-історичних, релігійно-суспільних процесів і явищ»[24].

Оскільки релігійна палітра українського суспільства дуже строката, постає проблема відсутності єдиної системи капеланського служіння, відсутності освітніх та професійні стандартів. На нашу думку, існує необхідність щодо визначення національної моделі інституту капеланства. По-перше, капеланська модель може бути національною, котра регулюється більше/або тільки Державою; або більше церковною, що регулюється кожною конфесією окремо або міжцерковною радою. Може бути договір (конкордат) між Церквою і Державою, одним з розділів якого є духовна опіка воїнів. По-друге, капеланська модель може бути багатоконфесійною або моноконфесійною (лише для однієї «національної» чи «традиційної» церкви). У першому випадку капеланська структура може мати так звану екуменічну структуру (одна для капеланів різних церков), у другому – конфесійну або змішану / спільні структури[25].

В залежності від обрання ухилу в бік Держави чи Церкви, капелани за своїм соціальним статусом можуть бути військовими (офіцерами, прапорщиками чи солдатами) або цивільними. Цей вибір також впливає на систему фахової підготовки капеланів, оскільки, з однієї сторони, вимагається збалансована «конфесійність» та «універсальність» знань, а з іншої – квотний принцип комплектування капеланської служби, при цьому квоти розраховуватимуться в залежності від відсотку віруючих тієї чи іншої конфесії/деномінації/релігійного об'єднання у суспільстві або від відсотку віруючих у війську. У зв'язку із інтеграцією Україні у загальноєвропейський простір такій варіант розбудови капеланської служби є можливим. «Аргумент „конфесійних протиріч" поступово

[24] В Острозькій академії презентовано магістерську програму з капеланського служіння. *Національний університет Острозька академія*: веб-сайт. URL: https://www.oa.edu.ua/ua/info/news/2025/29-03-01

[25] Калениченко Т., Коханчук Р. Бути поруч. Основи військового капеланства для військових і волонтерів: 2-е видання, розширене і доповнене. К.: Вид-во «Маханаим Принт», 2017. С. 16

поступається місцем аргументові „задоволення прав". Крім того, суспільні процеси в Україні та збройних силах, коли необхідність внутрішнього опертя, що дає активна віра, зростає, військове душпастирство як ніколи стає потрібним окремому військовослужбовцю та армії загалом»[26].

3. Нормативно-правове забезпечення військового капеланства[27]

Ухвалення Верховною Радою України 30 листопада 2021 року Закону України «Про Службу військового капеланства», який набрав чинності 19 березня 2022 року, стало важливою історичною подією у питанні відродження та впровадження Служби військового капеланства у військових та воєнізованих підрозділах України. Відповідно до перехідних положень Закону України «Про Службу військового капеланства»[28], внесено зміни та доповнення до ряду суміжних законів.

Натомість станом на сьогодні Збройними Силами України, Державною прикордонною службою України та Національною гвардією України системи Міністерства внутрішніх справ України раніше ухвалені відомчі положення про Службу військового капеланства не погоджені з вимогами Закону України «Про Службу військового капеланства» (зокрема в частині Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України від 14.12.2016р.[29], Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Державній прикордонній службі України від 10.10.2016 р.[30] та Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Національній гвардії України від 24.03.2016 р.[31]

У даному контексті необхідно звернути увагу на те, що 12 вересня 2022 року за № 641/2022 Президентом України було підписано Указ «Про внесення змін до Положення про проходження громадянами України

---

[26] Юрчук Є. Перспективи військового капеланства в Україні. *Науковий блог національного університету Острозька академія.* веб-сайт: URL:https://naub.oa.edu.ua/

[27] Використано матеріал: Єпископ Віктор Бедь: Служба військового капеланства України: досягнення, виклики та перспективи. Рух Закарпаття: веб-сайт. URL: http://www.rukh.uz.ua

[28] Закон України «Про Службу військового капеланства». *Верховна рада України:* веб-сайт. URL: https://zakon.rada.gov.ua /zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Text

[29] Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України (Наказ МО України від 14.12.2026 р.). *Офіційний портал Верховної Ради України*: веб-сайт. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0010-17#Text

[30] Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Державній прикордонній службі України (Наказ МВС України від 10.10.2016 р.). *Офіційний портал Верховної Ради України:* веб-сайт. URL: https://zakon.rada.gov. ua/laws/show/z0010-17#Tex

[31] Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Національній гвардії України (Наказ МВС України від 24.03.2016 р.). *Офіційний портал Верховної Ради України*: веб-сайт. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0010-17#

військової служби у Збройних Силах України»[32], яким було урегульовано питання проходження військової служби військовими капеланами з урахуванням положень новоухваленого Закону України «Про Службу військового капеланства»[33].

На виконання вищезазначених законодавчих актів у Збройних Силах України, Державній прикордонній службі України, Національні гвардії України та інших, утворених відповідно до законів України військових формувань поетапно розпочалася робота з розгортання та комплектування служби військового капеланства: створено центри управління військового капеланства, вносяться зміни до штатних розписів у частині відкриття штатних офіцерських посад військових капеланів та помічників військових капеланів, проводиться підбір кандидатів на посади військових капеланів та поетапне призначення на посади військових капеланів і помічників військових капеланів.

Відповідно до положень статті 4 Закону України «Про Службу військового капеланства»[34], Служба військового капеланства призначена для організації заходів щодо задоволення духовно-релігійних потреб військовослужбовців та працівників Збройних Сил України, Національної гвардії України, інших, утворених відповідно до законів України військових формувань, Державної прикордонної служби України і членів їхніх сімей.

Служба військового капеланства утворюється як окрема структура у складі Збройних Сил України, Національної гвардії України, інших військових формувань, створених відповідно до законів України, а також Державної прикордонної служби України. Її організаційна форма та чисельність визначаються обсягом, характером і складністю заходів, спрямованих на задоволення духовно-релігійних потреб особового складу в органах військового управління, з'єднаннях, військових частинах, навчальних закладах, установах чи організаціях (далі – військова частина). У військовій частині на рівні окремого батальйону функції Служби військового капеланства може виконувати один військовий капелан.

Відповідні служби військового капеланства підпорядковуються безпосередньо Головнокомандувачу Збройних Сил України, Командувачу Національної гвардії України, керівникам інших військових формувань,

---

[32] Указ Президента України «Про внесення змін до Положення про проходження громадянами України військової служби у Збройних Силах України» від 12.09.2022 р. № 641/2022. *Офіційний портал Верховної Ради України:* веб-сайт. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0010-17#Text

[33] Закон України «Про Службу військового капеланства». *Верховна рада України:* веб-сайт. URL: https://zakon.rada.gov.ua /laws/show/1915-20#

[34] Там само.

створених відповідно до законів України, а також Голові Державної прикордонної служби України.

Гранична чисельність Служби військового капеланства у складі Збройних Сил України, Національної гвардії України, інших військових формувань і Державної прикордонної служби України не може становити менше ніж 0,15 відсотка граничної чисельності відповідних формувань.

Особливого значення впровадження Служби військового капеланства та нагальної потреби її розгортання у військових і воєнізованих формуваннях України набуло в умовах широкомасштабної російсько-української війни 2014–2023 рр. Саме в цей період українські військовослужбовці та члени їхніх сімей особливо гостро потребують душпастирської опіки, духовно-моральної підтримки, духовно-патріотичного виховання та морально-психологічної мотивації. Йдеться про необхідність створення висококваліфікованої, дисциплінованої, патріотично зорієнтованої та духовно вмотивованої Служби військового капеланства з належним кадровим забезпеченням на штатній основі, посіданням офіцерських посад і виокремленням її в окремий, самостійний військовий підрозділ. Фактично це означає формування на загальнодержавному рівні нового роду військ – Духовних військ України**.**

Поряд із позитивними досягненнями у процесі впровадження на практиці вищезазначених положень і завдань, визначених законодавством, та нагальними потребами налагодження душпастирської опіки у військових і воєнізованих підрозділах України виявлено, на нашу думку, і низку суттєвих прогалин та неузгодженостей, які можуть значно послабити якість впровадження, розгортання та функціонування Служби військового капеланства та загальмувати процес її належного становлення на практиці.

До ризиків щодо впровадження повноцінної Служби військового капеланства в Україні, на нашу думку, слід зарахувати такі:

1. Відсутність загальнодержавної стратегії бачення Служби військового капеланства як виокремленого, самостійного, міжвідомчого, централізованого та спеціалізованого нового роду Духовних військ України зі самодостатніми і самостійними функціями управління, виконання душпастирських, духовно- просвітницьких, контррозвідувальних і бойових завдань, комплектації, структури, кадрової роботи, навчання, підготовки і заміщення кадрів, стратегії розвитку, фінансування тощо.

2. Управлінське, організаційне та кадрове розділення Служби військового капеланства на сьогодні між різними військовими і воєнізованими підрозділами: Збройними Силами України (у їхньому складі – різних родів військ), Державною прикордонною службою України та Національною гвардією України системи Міністерства внутрішніх

справ України, – що не сприяє повноцінному, цілісному і комплексному функціонуванню Служби військового капеланства на загальнодержавному рівні.

3. Відсутність належного законодавчого забезпечення щодо впровадження Служби військового капеланства у воєнізованих підрозділах спеціальних служб (спецслужб), пенітенціарної системи та поліції.

4. Відсутність належного законодавчого урегулювання питання щодо взаємодії командування військових і воєнізованих підрозділів, де впроваджується Служба військового капеланства, з центрами управлінь Церков і релігійних організацій, зокрема в питаннях кадрових призначень і заміщень на посади військових капеланів.

5. Відсутність законодавчого врегулювання та належної практики щодо врахування кадрових та кваліфікаційних вимог при призначенні на посади військових капеланів, зокрема з урахуванням статусу військових і воєнізованих підрозділів за їхніми рангами в системі військового управління; наявних ступенів освіти, наукових ступенів і вчених звань; досвіду роботи; тривалості пастирського служіння та перебування у духовному сані, зважаючи на наявний духовний сан(ієрея, протоієрея, єпископа); управлінських навиків; наявних рангів державного службовця та їхнього співвідношення із військовими званнями; наявних чи відсутніх військових звань тощо, не кажучи вже про необхідність врахування питань морально-психологічної, світоглядної та політичної відповідності кандидатів на посади військових капеланів при їхньому підборі та призначенні на посади.

6. Недотримання та ігнорування командуванням військових і воєнізованих формувань в Україні положень підпункту 11) пункту 1 статті 1 та пунктів 2-3 статті 4 Закону України «Про Службу військового капеланства»[35] при формуванні центрів управління службами військового капеланства (регіональних, військ, родів військ і т. д.) з числа кадрових офіцерів служби морально-психологічного забезпечення та інших військових підрозділів, а не з числа військових капеланів священнослужителів. У результаті цього вихолощується та суттєво видозмінюється функціональний та організаційний зміст законодавчого поняття і визначення «Служба військового капеланства – окрема структура у складі Збройних Сил України, Національної гвардії України, інших утворених відповідно до законів України військових формувань та Державної прикордонної служби України, що складається з органів

[35] Закон України «Про Службу військового капеланства». *Верховна рада України:* веб-сайт. URL: https://zakon.rada.gov.ua /laws/show/1915-20#

управління Служби військового капеланства, військових капеланів і утворена з метою організації заходів щодо задоволення духовно-релігійних потреб військовослужбовців, працівників та членів їх сімей у мирний і воєнний час»[36].

Із найбільш проблематичних питань та ризиків, які виникли на сьогодні в процесі впровадження Служби військового капеланства в Україні та потребують нагального упорядкування і розв'язання, на нашу думку, є такі:

1. Центри управління Церков та релігійних організацій, які практично усунуті від дієвого кадрового підбору та впливу на призначення військових капеланів безпосередньо на рівні військових і воєнізованих підрозділів через неналежну злагодженість та взаємодію, повинні більш дієво та з гарантованими правами бути допущеними до кадрової роботи з підбору, призначення, звільнення і переведення військових капеланів на вакантні посади, оскільки вони і надалі залишаються духовно належними священнослужителями тієї чи іншої церковної структури.

2. Із незрозумілих причин, але комплектація командного складу центрів регіональних управлінь військовими і воєнізованими підрозділами, – військовими частинами, військами, родами військ Збройних Сил України, Державної прикордонної служби України та Національної гвардії України системи Міністерства внутрішніх справ України, – проведена за рахунок кадрових офіцерів із числа, як правило, вчорашніх замполітів чи сьогоднішніх представників служби морально-психологічного забезпечення, а не за рахунок комплектації офіцерами з числа мобілізованих чи контрактників- священнослужителів, які виявили бажання стати кадровими військовими капеланами. Зі свого боку, кадрові військові офіцери, які не є священнослужителями і,відповідно, військовими капеланами, не можуть ефективно виконати належним чином функції управління Службою військового капеланства, оскільки не мають належної освіти з богослов'я, не знають і не розуміють сутність душпастирської діяльності священнослужителів, а звідси й військових капеланів; нерідко чимало з них взагалі не є віруючими, не мають жодних знань з історії Церкви та не розбираються в особливостях церковного будівництва в Україні.

3. Передача управління Службою військового капеланства у Збройних Силах України, Державній прикордонній службі України та Національній гвардії України системи Міністерства внутрішніх справ

[36] Закон України «Про Службу військового капеланства». *Верховна рада України:* веб-сайт. URL: https://zakon.rada.gov.ua /laws/show/1915-20#

України виключно в руки кадрових офіцерів- військовослужбовців, зокрема вчорашніх замполітів і представників служби морально-психологічного забезпеченнячи інших військових підрозділів замість формування управлінського корпусу Служби військового капеланства з числа духовенства – військових капеланів (священників, єпископів),не приведе до якісного і повноцінного розгортання та впровадження Служби військового капеланства в Україні. Навпаки, це призведе й уже у багатьох випадках призвело до негативних наслідків: фактичного гальмування розвитку Служби військового капеланства, вихолощення її духовного змісту, допущення кадрових рішень та породження конфліктних ситуацій.

Така, на нашу думку, вкрай негативна на сьогодні практика, яка суперечить положенням підпункту 11) пункту 1 статті 1 та пунктів 2-3 статті 4 Закону України «Про Службу військового капеланства» в частині призначення і комплектування центрів управління службами військового капеланства (військових частин, регіональних військових формувань, військ, родів військ і т. д.) з числа кадрових офіцерів колишніх замполітів, сьогоднішньої служби морально-психологічного забезпечення та інших військових підрозділів, а не з числа безпосередньо мобілізованих, контрактників чи працівників військових капеланів-священнослужителів, є порушенням вимог вищезазначених положень Закону, негативно відображається на процесах впровадження, розгортання, належного формування і функціонування та становлення Служби військового капеланства. А це, зі свого боку, не дає і не дасть на майбутнє Службі військового капеланства належним чином та повноцінно виконувати ті високі завдання, які на неї покладаються Законом.

Відповідно, центри управління (регіональні та вищі) Службою військового капеланства у Збройних Силах України, Державній прикордонній службі України та Національній гвардії України системи Міністерства внутрішніх справ України, а згодом за умови створення-й у міжвідомчій Службі військового капеланства України повинні очолювати та формувати представники духовенства з числа тих священнослужителів, які готові мобілізуватися чи укласти контракти на військову службу на офіцерських посадах військових капеланів (або тимчасово працівників).

4. Запроваджена Служба військового капеланства однозначно має бути об’єднана в єдину, виокремлену, централізовану і самостійну систему управління, а саме в окрему державну міжвідомчу воєнізовану Службу військового капеланства України (як уповноважений спеціальний воєнізований центральний орган виконавчої влади), на яку і має бути покладено виконання завдань, передбачених Законом України «Про

Службу військового капеланства»[37], зокрема питання управління, стратегії розвитку, кадрового підбору, призначення, переведення, звільнення і ведення резерву, організації навчання та підвищення кваліфікації, методології, душпастирської діяльності та проповідування Слова Істини військовими капеланами, присвоєння первинних, чергових і позачергових військових звань, фінансування тощо.

Відповідну Службу військового капеланства України має очолювати військовий капелан у духовному сані єпископа з числа духовенства Помісної Православної Церкви України (як історичної і чисельнішої конфесії) з призначенням заступників за конфесійною ознакою з числа військових капеланів, священників чи єпископів, представників інших Церков і релігійних організацій, статути яких офіційно зареєстровані в Україні та які мають право на делегування своїх священнослужителів до служби військового капеланства. Аналогічний принцип кадрових призначень слід впровадити і при призначенні командирів (начальників, командувачів) регіональних центрів управління службами військового капеланства нижчого рівня з призначенням на відповідні посади офіцерів з числа військових капеланів-священнослужителів.

Служба військового капеланства України як самостійна воєнізована Служба спеціального військового призначення повинна бути безпосередньо підпорядкована Верховному Головнокомандувачу Збройних Сил України з відповідною градацією підпорядкування структурних підрозділів Служби військового капеланства України Головнокомандувачу Збройних Сил України, Командувачу Національної гвардії України, керівникам інших, утворених відповідно до законів України військових формувань, Голові Державної прикордонної служби України.

5. Призначення ж військових капеланів без створення єдиного управлінського, методологічного та кадрового центру управління військовим капеланством, на розсуд сотень і сотень окремих командирів і командувачів (які мають різні погляди, освіту, духовний, культурний і моральний рівень, розуміють чи не розуміють основи віри, церковного укладу та особливості багатоконфесійності церковного будівництва в Україні, належать чи не належать до тієї чи іншої релігійної конфесії тощо), – призведе до хаотичних процесів і «махновщини» в питаннях функціонування військового капеланства, що неодмінно потребуватиме у майбутньому, а можливо й найближчому майбутньому, великої кореляції та уніфікації.

---

[37] Закон України «Про Службу військового капеланства». *Верховна рада України:* веб-сайт. URL: https://zakon.rada.gov.ua /laws/show/1915-20#

6. Зважаючи на те що підготовка військових капеланів раніше в Україні не проводилася та не було створено належного якісного і кількісного резерву кандидатів на заміщення посад військових капеланів, доцільно би впровадити перехідний період до 5-10 років (у міру заповнення вакантних посад військових капеланів), протягом якого на службу військових капеланів повинні мати право прийматися і священники за сумісництвом, з особливими умовами та необов'язково з наявними офіцерськими званнями, за якими має зберігатися право одночасного служіння священниками на парафіях чи єпископами на посадах очолюваних ними єпархій.

Необхідність виокремлення та створення самостійної міжвідомчої Служби військового капеланства України випливає зі змісту статті 35 Конституції України[38], статей 1-6 Закону України «Про Службу військового капеланства» та політико-правової, релігійно-духовної й організаційно-структурної природи призначення Служби військового капеланства.

У період до створення окремої самостійної міжвідомчої Служби військового капеланства України з поетапним ухваленням рішення про її створення, кадрове призначення керівництва та структуризації доцільним є невідкладно провести кадрові заміщення в центрах управління служб військового капеланства (військових частин, регіональних управлінь військ, родів військ, Збройних Сил України, Державної прикордонної служби України та Національної гвардії України системи Міністерства внутрішніх справ України) вже призначених керівників та інших офіцерів з числа військовослужбовців, служб морально- психологічного забезпечення на кадрових військових з числа військових капеланів (священників та єпископів), які виявили бажання мобілізуватися чи підписати контракти на військове капеланське служіння.

Зрозуміло, що вищезазначені питання потребують всебічного вивчення, обговорення та врахування з метою пошуку найбільш оптимального і правильного розв'язання проблем щодо належної реалізації положень Закону України «Про Службу військового капеланства». Питання щодо впровадження та розвитку Служби військового капеланства в Україні

---

[38] Стаття 35 Конституції України, яка стверджує, що кожен має право на свободу світогляду й віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. Виходячи з того, що стаття 17 Конституції забороняє використовувати Збройні Сили та інші військові формування для обмеження прав і свобод громадян, в існуючому правовому полі є можливість законодавчого унормування духовної опіки військових. Продовжується процес скорочення та переходу до комплектування збройних сил виключно на добровільних засадах. До грудня 2005 року планується скоротити їх чисельність до близько 200 тисяч чоловік (із них 160 тис. – військових): Конституції України. *Офіційний портал Верховної Ради України*: веб-сайт. URL: https://zakon.rada.gov.ua

не можна відкладати на завтра, воно потребує нагального розгляду, унормування та впорядкування.

Процес професіоналізації інституту військового капеланства в Україні має глибоке історичне коріння та тривалу еволюцію, що бере початок ще з традицій духовного окормлення війська у давні часи. У різні історичні періоди – від князівської й козацької доби до початку XXI століття – військові капелани (військові священники) виконували важливу місію духовної підтримки воїнів, формування їх морального духу, готовності до жертовності й захисту рідної землі. Ця традиція, хоча й зазнала перерв у комуністично-радянський тоталітарний період, не втратила свого значення, а сьогодні отримала нове інституційне оформлення в умовах незалежної Української держави.

Ухвалення Закону України «Про Службу військового капеланства» стало знаковим етапом не лише у процесі державного визнання духовного служіння у Збройних Силах України, але й у формуванні нового типу військової культури, заснованої на цінностях гідності, гуманізму та духовної єдності армії й суспільства. Імплементація цього закону в умовах російсько-української війни у 2014 – 2026 рр. надала особливого сенсу військовому капеланському служінню. Вона перетворила його з волонтерського руху, який активно започатковувався і функціонував у різних формах на громадських засадах з вересня 1991 року, на офіційно закріплену структуру в системі оборони держави з 2022 року. Служба військового капеланства стала не лише правовим, а й духовно-моральним інститутом, що поєднав духовність і професіоналізм у межах військової організації.

Сучасний військовий капелан – це не просто священнослужитель, який здійснює душпастирську опіку над військовими, а також офіцер Збройних Сил України, наділений відповідальністю за морально-психологічний стан особового складу, підтримку бойового духу, адаптацію військових до екстремальних умов служби та духовної підтримки сімей військовослужбовців. Його діяльність інтегрує релігійні, педагогічні, психологічні та соціальні аспекти, що робить професію капелана міждисциплінарною та суспільно значущою.

Водночас, поряд із професійними військовими капеланами, значну роль у духовному забезпеченні військових продовжують відігравати капелани-волонтери, які в умовах бойових дій здійснюють служіння, керуючись релігійним покликанням та громадянською свідомістю. Саме тому особливо актуальним є питання формування системи їх підготовки, перепідготовки та підвищення кваліфікації. Забезпечення якісної освіти для військових капеланів – як професійних, так

і волонтерів – стає ключовою передумовою підвищення ефективності капеланської служби та її інтеграції у загальнодержавну систему національної безпеки.

Нині, поряд з бакалаврськими і магістерськими освітніми програмами, також започатковані сертифікатні програми з підготовки військових капеланів є вагомим кроком до створення систематизованої та науково обґрунтованої моделі професійного навчання. Вони закладають основи для формування єдиних стандартів компетентностей, етичних норм і практичних навичок, необхідних для виконання місії духовного супроводу військовослужбовців. У перспективі така система має стати частиною національної освітньої політики у сфері безпеки та оборони, інтегруючись у європейський досвід підготовки та перепідготовки військових капеланів.

Отже, професіоналізація військового капеланства – це не лише формальний етап становлення нового інституту у Збройних Силах України, але й стратегічний напрям розвитку духовного та морального потенціалу українського війська. Вона сприяє зміцненню морального стрижня нації, забезпеченню психологічної стійкості військових у бойових умовах та формуванню нової культури взаємодії держави, Церкви та суспільства на засадах довіри, партнерства й духовної відповідальності.

ВИСНОВКИ

У роботі здійснено комплексний історико-богословський, правовий та освітній аналіз становлення і розвитку інституту військового капеланства в Україні від княжої та козацької доби до сучасного етапу державного унормування Служби військового капеланства. Розкрито історичні витоки військового душпастирства, роль духовенства у збройних формаціях різних періодів української історії, а також наслідки ліквідації капеланства в умовах комуністично-радянського тоталітарного режиму.

Окрему увагу приділено процесу відродження військового капеланства в незалежній Україні, формуванню нормативно-правової бази, зокрема ухваленню Закону України «Про Службу військового капеланства», та практичним аспектам його впровадження у Збройних Силах України й інших воєнізованих формуваннях. Проаналізовано сучасну конфесійну структуру релігійного середовища України та її вплив на модель організації капеланського служіння. Обґрунтовано необхідність системної богословської, психологічної та міждисциплінарної підготовки військових капеланів у закладах вищої освіти, розглянуто чинні освітні програми та окреслено перспективи формування національної моделі військового капеланства в контексті європейських і натівських стандартів. Зроблено

висновок, що професіоналізація капеланського служіння є важливим чинником зміцнення морально-психологічної стійкості українського війська та духовної безпеки держави в умовах тривалої російсько-української війни.

АНОТАЦІЯ

У роботі висвітлено історію, сучасний стан та перспективи розвитку військового капеланства в Україні. Проаналізовано витоки інституту військового духовенства від часів Київської Русі, козацтва та Української Галицької Армії до сучасних Збройних Сил України. Розглянуто роль капеланів у духовній, соціальній, гуманітарній та терапевтичній підтримці військовослужбовців, зокрема у контексті міжконфесійного діалогу та забезпечення прав на свободу совісті. Окрему увагу приділено нормативно-правовому забезпеченню інституту військового капеланства, зокрема Закону України «Про Службу військового капеланства» (2021 р.) та розвитку освітніх програм підготовки капеланів у закладах вищої освіти. У статті визначено основні принципи організації капеланського служіння, його значення для військової служби та суспільства загалом, а також перспективи впровадження національної моделі військового капеланства, що враховує релігійне різноманіття України та європейські стандарти.

Література

1. Вергелес К. М. Православ'я в умовах україно-російської війни в контексті української капеланської служби. *Гуманітарно-релігієзнавчий вісник.* 2023. № 1(21). С. 8–12.

2. В Острозькій академії презентовано магістерську програму з капеланського служіння. *Національний університет Острозька академія*: веб-сайт. URL: https://www.oa.edu.ua/ua/info/news/2025/29-03-01

3. Військовий інститут ДВНЗ «Київський національний університет імені Т. Шевченка». *ДВНЗ «Київський національний університет імені Т. Шевченка»:* веб-сайт. URL: https://mil.knu.ua/ua/

4. Горбик С. Наші попередники: Служимо Богу і Україні. *Київське православ'я: міжнародний науковий проект «Православного Духовного Центру апостола Івана Богослова».* URL: http://kyiv-pravosl.info/2017/10/16/nashi-poperednyky/.

5. Департамент військового капеланства. *БО «Фундація Архистратига Михаїла»:* веб-сайт. URL: https://www.kapelanstvo.ugcc.ua/istoriya/

6. Дзира Я. Автопортрет Нації. *Літературна Україна*. 23 січня 1997. Ч. 3(4721). С. 7.

7. Єпископ Віктор Бедь: Служба військового капеланства України: досягнення, виклики та перспективи. *Рух Закарпаття: веб-сайт. URL: http://www.rukh.uz.ua*

8. Забзалюк Д.Є. Душпастирська служба українських військових формацій першої половини XX ст.: монографія. Львів: ЛьвДУВС, 2012. – 188 с.

9. Закон України «Про Службу військового капеланства». *Верховна рада України:* веб-сайт. URL: https://zakon.rada.gov.ua /laws/show/1915-20#Text

10. Історія українського капеланства та військових формувань. *Аргумент:* веб-сайт. URL: https://argumentua.com/stati/istoriya-ukrainskogo-kapelanstva-ta-viiskovikh-formuvan

11. Калениченко Т. А. Фокус на капелані: формування ролі та місії душпастирів для військовослужбовців. *Гуманітарно-релігієзнавчий вісник.* № 1(8)/2017. С. 20 – 28

12. Калениченко Т., Коханчук Р. Бути поруч. Основи військового капеланства для військових і волонтерів: 2-е видання, розширене і доповнене. К.: Вид-во «Маханаим Принт», 2017.64 с.

13. Комар О. Міфи і правда про Десятинну церкву. *Історична правда.* 02 березня 2011. URL: https://www.istpravda.com.ua /articles/2011/03/2/28460/.

14. Конституції України. *Офіційний портал Верховної Ради України*: веб-сайт. URL: https://zakon.rada.gov.ua › s...

15. Коханчик Р. Капелан повинен бути всім для всіх. *Релігійно-інформаційна служба України:* веб-сайт. URL: https://risu.ua/polkovnik-ruslan-kohanchuk-kapelan-povinen-buti-vsim-dlya-vsih_n61665

16. Коханчук Р. М. Душпастирська опіка військових. /Видання 2-е розширене і доповнене. – К., 2004, – с. 177-189.

17. Литвин С., Соколюк С. Похід київського князя Аскольда 860 року на Константинополь. *Воєнна історія.* 2012. № 1(61). С. 66–76.

18. Лист гетьмана Івана Мазепи до військового капелана Лаврентія з вимогою дати пояснення з приводу відібрання млина, наданого ним раніше Чернігівському Єлецькому монастирові. *ЦДІАК України,* ф. 157, оп. 1, спр.27, арк. 1.

19. Огієнко І. І. Українська Церква за Богдана Хмельницького. Київ: Центр навчальної літератури, 2019. 178 с.

20. Права людини у збройних силах. Компендіум стандартів, передових практик та рекомендацій, ОБСЄ/БДІПЛ ДКЗС. 2021. 326 с.

21. Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України (Наказ МО України від 14.12.2026 р.). *Офіційний портал Верховної Ради України*: веб-сайт. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0010-17#Text

22. Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Державній прикордонній службі України (Наказ МВС України від 10.10.2016 р.). *Офіційний портал Верховної Ради України:* веб-сайт. URL: https://zakon.rada.gov. ua/laws/show/z0010-17#Text

23. Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Національній гвардії України (Наказ МВС України від 24.03.2016 р.). *Офіційний портал Верховної Ради України*: веб-сайт. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0010-17#Text

24. Ровенко Д. В. Українське капеланство: духовні витоки, ґенеза, сучасність: дипломна робота. *ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника»*. 2021. 102 с.

25. Романюк М. В., Долганова М. В. Розвиток нормативно-правової бази служби військових капеланів України http://baltijapublishing.lv/omp/index.php/bp/catalog/view/237/6378/13414-1 (DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-223-4-159)

26. Садов'як Д. Словом Божим – до перемоги. Про роль капеланства у формуванні духовної свідомості військовослужбовців. *БО «Фундація Архистратига Михаїла»:* веб-сайт. URL: https://www.kapelanstvo.ugcc.ua/istoriya/

27. Статистика релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2015 року. *Релігійно-інформаційна служба України:* веб-сайт. URL: http://risu.org.ua/ua/index/resourses/statistics/ukr2015/60129/

28. Указ Президента України «Про внесення змін до Положення про проходження громадянами України військової служби у Збройних Силах України» від 12.09.2022 р. № 641/2022. *Офіційний портал Верховної Ради України:* веб-сайт. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0010-17#Text

29. Харьковщенко, Є. "І розпалило їх жадання віри...": Християнство і релігійно – культурні зрушення на землях сучасної України у І тис. н. е. *Людина і світ*. К., 2004. №1. С.20-25.

30. Хто може бути капеланом – розповідають офіцери капеланської служби *Релігійно-інформаційна служба України:* веб-сайт. URL: risu.ua/kapelani-rozpovili-yak-pidtrimuyut-duh-voyiniv-na-peredovij_n142032

31. Юрчук Є. Перспективи військового капеланства в Україні. *Науковий блог національного університету Острозька академія.* веб-сайт: URL: https://naub.oa.edu.ua/

32. Christian Counseling and Chaplain Ministry: (Realis.Org) [Electronic resourse]. – Access mode: http://realis.org/en/educational-Programs/counselling

33. Szajnocha K. Dwa lata dziejów naszych (1646–1648 pp.). Biblioteka Warszawska. T. 1–2. Lwów, 1865. 69 s.

Information about the author:
Bed' Viktor Vasilyevich,
Doctor of theologicals Ciences, Doctor of Law Sciences,
Professor at the Department of State and Canon Law
Augustine Voloshyn Carpathian University Uzhgorod
4, Goydy St., Uzhhorod, 88000, Ukraine

DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-648-5-3

МАЙБУТНЄ ПЦУ ТА ДУХОВНОЇ ОСВІТИ

Митрофорний протоієрей Володимир Грех

ВСТУП

Перед Православною Церковю України та сучасною богословською освітою стоять значні виклики: якою має бути роль Церкви у формуванні національної свідомості в умовах війни та післявоєнної відбудови, як Церква може ефективніше відповідати на соціальні виклики сучасності та потреби суспільства, які кроки необхідно зробити для подальшої розбудови богословської освіти та міжнародного визнання Православної Церкви України? Сфера присутності богослов'я у науковому, освітньому, політичному, соціальному просторі України значно збільшилася. Дослідники говорять про «богослов'я нації»,[1] «контекстуальне богослов'я»[2], про «інтегративну християнську теологію в науці державного управління»[3], «медичне богослов'я»[4], «політичне богослов'я», яке «активно розвивається в Україні, частково як самостійний богословський дискурс, частково як продовження соціальної доктрини»[5], «публічне богослов'я»[6], «в'язничне капеланство» тощо.

1. Які механізми можуть бути задіяні для залучення молоді до церковного життя та її активної участі?

Залучення молоді до церковного життя постає нині як одне з найгостріших і найвідповідальніших завдань для українських Церков. У цьому процесі

---

[1] Церква на шляху до формування богослов'я нації та громадянства: Матеріали міжнар. науково-практ. конф., Івано-Франківськ. 2022. Тези доп. Київ.: Міленіум, 2023. с. 11 – 18.

[2] Гейченко О. Теологія нації як проблема контекстуальної теології. Церква на шляху до формування богослов'я нації та громадянства: 2022 рік: матеріали міжнародної науково-практичної конференції, 16–17 вересня 2022 р. Івано-Франківськ, 2023. С. 11 – 17.

[3] Богданенко А. І. Інтегративна християнська теологія в науці державного управління: український контекст. Актуальні питання у сучасній науці. 2024. № 6 (24). С. 180 – 192. (DOI: https://doi.org/10.52058/2786-6300-2024-6(24)-180-192)

[4] П'яста Р. М. Душпастирство охорони здоров'я: Силабус навчальної дисципліни за ОПП «Богослов'я» спеціальності 041 «Богослов'я» галузі знань 04 «Богослов'я» [за другим (магістерським) рівнем вищої освіти] / Івано-Франківськ: Івано-Франківська академія Івана Золотоустого., 2019. 17 с.

[5] Чорноморець Ю. Перспективи розвитку духовної освіти в Україні. Philosophy of Education. 2020. № 26 (2) . С. 8 – 24

[6] Спадщина професора Київської духовної академії Василя Екземплярського як пролог до історії вітчизняної «публічної теології». Theological Reflections: Euro-Asian Journal of Theology. 2019. № 23. С. 23-36. 23-36.

йдеться не лише про збереження пастирської присутності серед молодого покоління, а про активне плекання того духовного ґрунту, на якому визріває майбутнє Церкви й суспільства загалом. Щоби молодь не лише залишалася поруч із Церквою, але й ставала її живою та натхненною частиною, слід впроваджувати цілісну систему заходів, які поєднують традицію з сучасністю, духовність із діалогічністю, істину віри з чуйним розумінням потреб молодого серця: «Нехай ніхто не гордує твоєю молодістю: але будь взірцем для вірних у слові, в житті, в любові, в дусі, у вірі, в чистоті» (1 Тим. 4, 12).

Передусім важливою є модернізація каналів комунікації, якими Церква звертається до молоді, оскільки «масова культура, будучи тотальною, призводить до розриву з традиціями, на яких фактично віками ґрунтувалася будь-яка релігійна комунікація»[7]. Сучасне покоління виростає в цифровому просторі, тож присутність Церкви у соціальних мережах, зокрема через платформи Facebook, Instagram, TikTok, Telegram та YouTube, має бути не формальною, а глибоко осмисленою. Це передбачає створення якісного, візуально привабливого та змістовного контенту: короткі відео про основи віри, відповіді на актуальні питання молоді, духовні свідчення, бесіди зі священнослужителями, які говорять живою мовою сучасної культури. Вартісними є також подкасти, в яких у форматі діалогу порушуються теми, що хвилюють молодь: самотність, вибір життєвого шляху, внутрішні кризи, покликання, духовне зростання. Така форма місії стає містком між Церквою і молодим серцем, яке шукає істини, але часто уникає мовчазної строгості традиційного формалізму.

Не менш важливим чинником є творення молодіжних церковних спільнот, «соціальна роль яких особливо підвищується в періоди глобальних змін і суспільних трансформацій» [8], у яких формується живе середовище для духовного, інтелектуального та соціального розвитку. Молодь потребує простору, де її не лише вислухають, а й підтримають, де вона зможе поставити запитання без остраху, висловити сумніви без осуду, реалізувати ініціативи з почуттям відповідальності та довіри. Братства, молодіжні клуби, зустрічі у невимушеній атмосфері, спільні чаювання, перегляди фільмів, обговорення літератури, духовні семінари, культурні акції та волонтерські проєкти – усе це відкриває можливості для об'єднання молодих людей навколо християнських цінностей без нав'язування, але з натхненням. Особливо плідним є залучення молоді до служіння: допомога ближнім, догляд за старенькими, участь у благодійних заходах –

---

[7] Петрушкевич М. С. Релігійна комунікація у контексті масової культури : монографія. Острог, 2018. 408 с. 8.

[8] Яремчук С. С. Релігійні практики в сучасному соціумі: інституціональний контекст: монографія. Чернівці: Чернівец. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2020. 400 с. 15. 15.

усе це сприяє усвідомленню власної гідності, формуванню духовного характеру та відчуттю приналежності до живого Тіла Христового: «І ви–тіло Христове, а нарізно – члени»(1 Кор. 12, 27).

Проведення паломництв, літніх таборів, духовних реколекцій, інтерактивних занять, освітніх програм з християнської етики та філософії також відкриває перед молоддю глибші обрії пізнання віри. Паралельно з цим слід осучаснювати й саму церковну проповідь – вона має звучати актуально, бути зрозумілою, проникливою, зосередженою не лише на догматичних істинах, але й на реальних запитах душі сучасної людини. Дуже важливо, щоби священнослужителі були відкритими до щирого діалогу, гнучкими у формах спілкування, здатними вислухати без осуду, відповісти з гідністю, підтримати без зверхності. Вартісним у цьому контексті є використання особистих свідчень – історій віри молодих християн, які змогли знайти у Церкві не лише доктрину, а й спільноту, не лише ритуал, а живе духовне дихання.

Не можна оминути й питання церковної інфраструктури. Простір, у якому перебуває молодь, має бути привітним, сучасним і функціональним. Молодіжні кімнати при храмах, відкриті центри духовного розвитку, облаштовані для затишного та осмисленого дозвілля, створюють відповідну атмосферу довіри та близькості. Важливою умовою є інклюзивність – відкритість для усіх, незалежно від фізичних, соціальних чи інших особливостей: «Як юнакові додержати в чистоті дорогу свою? Тільки додержанням слів Твоїх» (Пс. 118, 9).

Розбудова молодіжного церковного служіння вимагає терпіння, мудрості й довготривалої перспективи. Це процес, що не дає миттєвого плоду, але формує майбутнє, зрощуючи відповідальне покоління, спроможне нести світло віри у світ. Водночас слід зберігати зв'язок між поколіннями: молодь має відчувати себе не окремим утворенням, а органічною частиною спільного церковного тіла, що поєднує досвід старших із новаторським запалом молодших. Церква покликана не лише навчати, а й слухати; не лише наставляти, а й розпізнавати – адже саме в цьому народжується живе сопричастя поколінь, у якому Христос, як Вчитель і Друг, перебуває посеред нас: «Господь Бог дав Мені язик мудрих, щоб Я міг словом підкріплювати того, хто знемагає; щоранку Він пробуджує, пробуджує вухо Моє, щоб Я слухав, подібно до учнів» (Іс. 50, 4).

2. Як оновити навчальні програми духовних навчальних закладів, щоб вони відповідали сучасним вимогам?

Оновлення навчальних програм духовних навчальних закладів – семінарій, академій, богословських коледжів – є нагальним викликом,

що стоїть перед Церквою в умовах глибоких суспільних, культурних та геополітичних змін. Справжнє служіння у XXI столітті вимагає не лише глибокої богословської підготовки, але й здатності орієнтуватися в реаліях сьогодення, бути духовним провідником, просвітителем, психологом, комунікатором і слугою ближньому[9]. Тому оновлення програм має бути всеосяжним, інтегральним і базуватись на гармонійному поєднанні вірності традиції та відкритості до нових знань: «Старайся представити себе Богові достойним, працівником бездоганним, який вірно подає слово істини» (2 Тим. 2, 15), «для немічних був як немічний, щоб придбати немічних. Для всіх я став усім, щоб спасти хоч деяких» (1 Кор. 9, 22), «і не уподібнюйтеся світові цьому, а змінюйтесь оновленням вашого розуму, щоб ви пізнавали, що є воля Божа, блага, угодна і довершена» (Рим. 12, 2).

Передусім необхідно забезпечити актуалізацію класичних богословських дисциплін[10]. Викладання Священного Писнная, догматичного богослов'я, моральної теології, патрології, історії Церкви має набувати не лише академічної повноти, але й здатності відповідати на запитання сучасної доби. Богослов'я повинне живити не лише розум, але й формувати здатність священнослужителя аналізувати події війни, моральні виклики, що виникають у зв'язку з новітніми технологіями, біоетикою, інформаційною добою. Поряд із тим особливої ваги набуває розвиток практичної теології, яка навчає мистецтва проповіді, пастирського піклування, літургійної обізнаності, – не абстрактно, а через занурення в реальні душпастирські ситуації: «Усе Писання богодухновенне і корисне для навчання, для викривання, для виправляння, для наставляння в праведності; нехай буде досконала Божа людина, до всякого доброго діла готова» (2 Тим. 3, 16-17). «пасіть Боже стадо, яке у вас, доглядаючи його не примусово, а охоче і Боговгодно не для ганебної користи, а щиро; і не пануючи над спадщиною Божою, а подаючи приклад стадові» (1 Пет. 5, 2-3), «А мудрість, яка сходить зверху, по-перше, чиста, потім мирна, лагідна, покірлива, повна милосердя і плодів благих, неупереджена і нелицемірна» (Як. 3, 17).

Важливою складовою оновлення має стати впровадження дисциплін, пов'язаних із психологією, соціальним служінням, медіа та комунікаціями[11]. Підготовка духовенства до служіння в умовах війни, травми, переселення,

---

[9] Делятинський Р., Гоголь В. Богословська освіта і наука як засоби формування громадянського суспільства в Україні. Грані. 2023. Том 26. № 3. С. 5 – 19..

[10] Синій В. С. Сучасне християнське лідерство в освіті. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук Спеціальність 09.00.14 – Богослов'я, К., – 2021 – 263 с.

[11] Шимко О. Богослов'я як мультидисциплінарна спеціальність у системі сучасного академічного знання україни. *Vzdelávanie a spoločnosť. Prešovská univerzita v Prešove vo Vydavateľstve Prešovskej univerzity:* IX. 2024 С. 104 – 111

кризи родинних стосунків вимагає знання основ вікової та загальної психології, навичок кризового консультування, розуміння феномену посттравматичного стресу. Так само потрібна підготовка у сфері конфліктології та медіації, адже пастир має бути миротворцем і порадником у складних ситуаціях. Соціологія релігії, знання механізмів формування громадської думки, здатність говорити мовою сучасного суспільства – усе це повинно увійти до програм як невід'ємна частина формування пастиря-лідера: «Дух Господа Бога на Мені, бо Господь помазав Мене благовістити убогим, послав Мене зціляти скрушених серцем, проповідувати полоненим визволення і в'язням відкриття в'язниці». За перекладом 70-ти: сліпим прозріння (Іс. 61, 1).

Окрім того, мають бути запроваджені курси, що навчають основ проєктного менеджменту, фінансової грамотності, фандрайзингу, прозорого ведення справ релігійної громади. Вивчення канонічного права необхідно поєднати з опануванням норм світського законодавства, аби душпастир діяв відповідально і з правовою обізнаністю в секулярному суспільстві. Питання етики в епоху біотехнологій, штучного інтелекту, кліматичної кризи, – усе це потребує богословського осмислення, до якого необхідно підготовлювати студентів не на словах, а через діалог, дискусії, рефлексію.

Навчальний процес повинен базуватись не лише на передачі знань, але й на формуванні особистості[12]. Тому рекомендовано перейти від одноманітного лекційного формату до інтерактивних методів – семінарів, обговорень, рольових сценаріїв, аналізу конкретних життєвих кейсів. Практика – обов'язкова й невід'ємна частина формування майбутнього служителя: стажування у шпиталях, соціальних центрах, серед військових підрозділів, у роботі з переміщеними особами. Сучасні цифрові засоби навчання – від навчальних платформ до вебінарів і мультимедійних ресурсів – повинні використовуватись як невід'ємний інструмент педагогіки. До викладання варто залучати не лише академічних богословів, але й фахівців з відповідних галузей: психологів, журналістів, соціологів, юристів. Система менторства, індивідуального супроводу студента досвідченим наставником також сприятиме глибшому особистісному зростанню.

Особливу увагу слід приділити формуванню у студентів глибокої національної свідомості, через вивчення історії Української Церкви, її ролі у формуванні культурної та духовної ідентичності. В умовах війни – не лише фізичної, але й духовної – необхідно підготувати духовенство, здатне на гідну відповідь: зцілювати, підтримувати, вселяти надію, відроджувати:

[12] Хромець В. Л. . Богословська освіта як феномен релігійного та світського освітнього простору України. Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова. Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису. 2019. с. 302

«благодать вам і мир від Бога Отця нашого і Господа Ісуса Христа. Завжди дякую Богові моєму за вас заради благодаті Божої, дарованої вам у Христі Ісусі» (1 Кор. 1, 3-4).

Цінним доповненням до цього процесу має стати вивчення досвіду закордонних богословських шкіл, зокрема тих, де вже відбувся успішний синтез традиційної теології з практичними навичками служіння. Програми академічного обміну, участь у міжнародних конференціях, спільні проєкти з іншими конфесіями допомагають формувати відкритість, інтелектуальну зрілість і міжрелігійну повагу.

Таким чином, оновлені програми духовної освіти повинні бути спрямовані не лише на збереження чистоти віровчення, але й на формування духовенства, здатного бути відповідальним провідником народу в епоху викликів і змін. Лише тоді Церква, уособлена в служителях, зможе залишатись джерелом істини, надії та милосердя для сучасної людини.

3. Які нові спеціальності та напрямки підготовки можуть бути запроваджені у духовній освіті?

Щоб духовна освіта в Україні відповідала актуальним викликам сучасності, її необхідно не стільки реформувати, скільки органічно доповнити, зберігаючи при цьому глибину класичної богословської традиції[13]. Відтак, доречно запровадити нові спеціальності та освітні напрямки, які відображатимуть розширену місію духовенства та церковних працівників у суспільстві, зокрема в умовах воєнного лихоліття, моральної кризи та зростаючого попиту на духовну підтримку.

Одним із найважливіших напрямків є капеланське служіння, яке потребує фахової підготовки у кількох сферах: військовій, медичній, пенітенціарній, освітній та в надзвичайних ситуаціях. Усі ці форми душпастирства вимагають поєднання богословської компетенції з психологічною, юридичною та гуманітарною освітою: «А зцілений не знав, хто Він, бо Ісус зник у натовпі, що був на тому місці» (Ін. 15, 13), «Отже, терпи страждання, як добрий воїн Ісуса Христа» (2 Тим. 2, 3), «був нагим, і ви зодягли Мене; був недужим, і ви відвідали Мене; у в'язниці був, і ви прийшли до Мене» (Мф. 25, 36).

Важливою сферою є соціальне служіння та благодійність. В межах цього напрямку слід готувати фахівців, здатних координувати церковні соціальні ініціативи, працювати з вразливими категоріями населення, впроваджувати благодійні проєкти та розвивати християнське соціальне

[13] Чорноморець Ю. Перспективи розвитку духовної освіти в Україні // Філософія освіти. Philosophy of Education. 2020. 26 (2). URL: http://ifaiz.edu.ua/syl/Sylabus-DOZ-5k.pdf. Сс. 8 – 24

підприємництво. Це передбачає не лише милосердя, а й вміння стратегічно планувати, управляти ресурсами та комунікувати з громадянським середовищем.

Особливої уваги потребує формування спеціальностей, пов'язаних із медіа-діяльністю та цифровими технологіями. Церква має бути присутня в інформаційному просторі з фаховим словом, що зцілює, просвітлює та захищає від дезінформації. У цьому контексті доцільно готувати церковних журналістів, фахівців із цифрової комунікації, а також експертів з міжрелігійного та міжкультурного діалогу.

Актуальним є також розвиток програм з управління церковними структурами, де майбутні адміністратори парафій, монастирів, єпархій та церковних фондів здобуватимуть знання з менеджменту, фінансового обліку, правового регулювання та охорони церковної спадщини.

Потреба у духовній та психологічній підтримці вимагає створення програм з християнської психології, духовного супроводу та менторства. Це дозволить готувати не лише священників, а й мирян-фахівців, здатних надавати кваліфіковану допомогу тим, хто переживає особистісні, сімейні чи духовні кризи.

Варто також розвивати міждисциплінарні напрями, як-от теологія і публічна політика, екологічна теологія, теологія і культура. Ці спеціальності покликані формувати християнських інтелектуалів, які будуть активними учасниками суспільного діалогу, носіями моральних орієнтирів у сфері державного управління, захисту довкілля та культурного відродження.

Моделі реалізації таких програм можуть включати як класичні бакалаврські та магістерські освітні траєкторії, так і сертифікатні курси, програми підвищення кваліфікації, міжінституційну співпрацю духовних та світських вишів, що сприятиме формуванню подвійних або інтегрованих спеціалізацій[14].

Зрештою, впровадження нових спеціальностей у духовній освіті є не лише відповіддю на практичні запити часу, але й виразом вірності християнському покликанню – бути світлом для світу, сіллю землі, живим словом надії та істини для сучасного українського суспільства: «Ви – сіль землі. Якщо ж сіль втратить силу, то чим зробиш її солоною? Вона вже ні до чого не придатна, хіба що бути викинутою геть на потоптання. Ви –світло світу. Не може сховатися місто, яке стоїть на верху гори. І не запалюють світильник, щоб поставити його під посудину, але на свічник, – і світить всім у домі. Так нехай сяє світло ваше перед людьми, щоб вони бачили

[14] Церква на шляху до формування богослов'я нації та громадянства: Матеріали міжнар. науково-практ. конф., Івано-Франківськ. 2022. Тези доп. Київ.: Міленіум, 2023. с. 11 – 18.

ваші добрі діла і прославляли Отця вашого Небесного.«приналежності до живого Тіла Христового» (Мф. 5, 13-16).

4. Як забезпечити інтеграцію богословських знань з іншими науками та дисциплінами?

Інтеграція богословських знань із суміжними науковими галузями є надзвичайно важливим завданням для сучасної духовної освіти, адже вона відкриває можливість глибшого осмислення світу, в якому діє Церква, і допомагає духовенству більш ефективно відповідати на виклики часу. Такий міждисциплінарний підхід руйнує уявлення про богослов'я як ізольовану, відсторонену сферу, підтверджуючи, що віра й наука можуть перебувати у плідному діалозі[15].

Актуальність інтеграції зумовлена швидкими змінами в науково-технічному, соціокультурному просторі, що вимагає від богословів і служителів Церкви розширення світогляду та володіння знаннями, які виходять за межі традиційних богословських дисциплін. Такий діалог сприяє подоланню упереджень, спрямовує на пошук спільних цінностей і дає можливість по-новому осмислити як наукові відкриття, так і глибини християнського вчення: «Головне – мудрість: здобувай мудрість, і всім майном твоїм здобувай розум» (Притч. 4, 7), «щоб утішилися їхні серця, з'єднані в любові для всякого багатства досконалого розуміння, для пізнання тайни Бога і Отця і Христа, в Якому заховані всі скарби премудрости й відання», (Кол. 2, 2-3), «Все досліджуйте, доброго тримайтеся» (1 Сол.5, 21).

Забезпечити цю інтеграцію можна через оновлення навчальних програм, які передбачають включення міждисциплінарних курсів – від біоетики й екологічної теології до соціології релігії та історії Церкви в контексті світових культурних та політичних процесів. Важливо також об'єднати традиційні богословські дисципліни з елементами психології, етики, менеджменту та інших наук, створюючи вибіркові курси й факультативи, що дадуть студентам можливість розширити свої компетенції відповідно до майбутнього служіння[16].

---

[15] Христокін Г. В. Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях. Дисертація Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2019. 544 с.

[16] Прикладами таких програм можуть бути програми: в Ужгородський богословський академії та Карпатському університеті імені Августина Волошина в межах освітньої програми з богослов'я реалізується ряд соціально значимих спеціалізації, зокрема з «Медіа-комунікацій та паломництва», «Української духовної культури та історії церкви», «Державного та канонічного права», «Міжконфесійні відносини та релігійні групи», «Історія церкви та політичні процеси», «Державно-релігійні відносини та міграційні процеси» тощо, в Класичному приватному університеті – Богослов'я, Християнське лідерство та Християнська освіта 1. Бедь Віктор. Розвиток системи богословської освіти в Україні в контексті освободи віросповідання та віровизнання. Богословська освіта в Україні. 2024. С. 1 – 23. (DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-505-1-1).

Не менш важливим є залучення викладачів із світських університетів, які мають глибокі знання у своїх сферах, а також підтримка фахівців із подвійною освітою, здатних вести міждисциплінарні лекції й практичні заняття. Включення практиків із різних сфер – медицини, права, журналістики – збагатить освітній процес живими прикладами і сучасними викликами.

Методологічно інтеграція досягається через впровадження кейс-стаді, проблемного навчання та проєктної діяльності, що спонукає студентів аналізувати реальні ситуації з богословської та наукової перспектив, а також через організацію дискусійних клубів і наукових конференцій, де відбувається публічний діалог між богословами і представниками інших галузей знань.

Важливою складовою є підтримка міждисциплінарних досліджень, що об'єднують теологічні методи з методами соціальних, гуманітарних та природничих наук, а також активне публікування результатів таких досліджень у наукових виданнях різних профілів. Ресурсне забезпечення інтеграції передбачає поповнення бібліотечних фондів актуальною літературою, доступ до електронних баз даних і створення сучасних аудиторій для проведення інтерактивних занять, що відповідають вимогам часу: «Дух людини переносить її немочі; а вражений дух – хто може підкріпити його?» (Притч. 18, 15), «на довершення святих, на діло служіння, для створення Тіла Христового», (Еф. 4, 12), «Слово Христове нехай оселяється у вас щедро, з усякою премудрістю, навчайте і наставляйте один одного псалмами, славослів'ям і піснями духовними, в благодаті співаючи в серцях ваших Господеві» (Кол. 3, 16).

Отже, інтеграція богословських знань із іншими науками не є компромісом із світським світом, а служить глибшому розумінню Божого творіння і підвищенню здатності Церкви ефективно виконувати своє покликання в сучасному, стрімко мінливому світі. Це шлях до збереження авторитету Церкви, її суспільної релевантності і духовної сили, які так необхідні в наш час[17].

5. Яким чином можна підвищити кваліфікацію викладачів духовних навчальних закладів?

Підвищення кваліфікації викладачів духовних навчальних закладів є фундаментальним чинником для оновлення освітніх програм та забезпечення їх відповідності викликам і потребам сучасності. Це створює

[17] Христокін Г. В. Теологія як специфічний тип соціо-гуманітарного знання. Актуальні проблеми філософії та соціології. 2019. № 11. С. 67 – 75. (DOI: 10.32837/apfs.v0i25.875)

передумови для підготовки духовенства, здатного гідно служити Церкві і суспільству в умовах стрімких соціокультурних змін XXI століття. Для досягнення цієї мети необхідно систематично впроваджувати комплексний підхід, що поєднує як академічне вдосконалення, так і практичний досвід: «Служіть один одному, кожен тим даром, який прийняв, як добрі домоправителі різноманітної благодаті Божої. Чи говорить хто, говори як слова Божі; чи хто служить, служи по силі, яку дає Бог, щоб у всьому прославлявся Бог Ісусом Христом. Йому ж слава і влада на віки віків. Амінь. Улюблені! Вогняної спокуси, що посилається вам для випробування, не цурайтеся, ніби пригоди для вас чужої» (1 Пет.4, 10-12), «Старайся представити себе Богові достойним, працівником бездоганним, який вірно подає слово істини» (2 Тим. 2, 15).

Значну роль відіграє регулярне проходження спеціалізованих курсів і стажувань, як у профільних освітніх центрах духовної та педагогічної спрямованості, так і у світських університетах, де викладачі мають змогу поглибити знання в суміжних науках – психології, соціології, медіакомунікаціях, юриспруденції та менеджменті. Особливу цінність становлять міжнародні стажування, які відкривають доступ до передових освітніх практик і дають змогу встановити цінні академічні та професійні контакти[18].

Важливо також підтримувати науково-дослідницьку діяльність викладачів шляхом заохочення участі у конференціях, семінарах і публікації наукових праць у провідних богословських і світських виданнях. Створення сприятливих умов для написання й захисту кандидатських та докторських дисертацій стимулює глибше опанування як богословських тем, так і міждисциплінарних досліджень, що посилює авторитет і рівень професіоналізму педагогів.

Особливу увагу слід приділяти вдосконаленню педагогічних компетенцій через тренінги з сучасних методів викладання, застосування цифрових технологій та інтерактивних форм навчання, розробку авторських навчальних матеріалів і впровадження практики взаємного відвідування занять із подальшим обговоренням, що сприяє обміну досвідом і підвищенню якості викладання. Не менш важливим є збереження живого зв'язку з реальним церковним життям через участь викладачів у душпастирській практиці, соціальному служінні та громадській діяльності. Такий досвід допомагає краще розуміти потреби Церкви та відповідно адаптувати освітні програми.

[18] Вестель Ю.А. Теологія як наука і предмет викладання: на шляху до концепції світської теологічної освіти в Україні // https://www.religion.in.ua/main/daycomment/11403

Мотивація викладачів через систему морального і матеріального заохочення, а також створення професійного середовища, що підтримує постійне навчання та розвиток, є необхідною умовою для сталого підвищення кваліфікації. Запровадження менторських програм додає цінності, допомагаючи молодим педагогам адаптуватися та зростати професійно: «Пресвітерам, які начальствують достойно, належить виявляти особливу честь, надто тим, що трудяться в слові і навчанні» (1 Тим. 5, 17), «за царів і за всіх, які начальствують, щоб провадити нам життя тихе й безтурботне, у всякому благочесті і чистоті» (2 Тим. 2, 2), «І Він настановив одних апостолами, інших пророками, інших євангелістами, інших пастирями та вчителями, на довершення святих, на діло служіння, для створення Тіла Христового» (Еф. 4, 11-12).

Окремим аспектом є активна міжнародна співпраця: реалізація спільних наукових проєктів, участь у міжнародних конференціях, обмін викладачами та системне вивчення іноземних мов, що відкриває доступ до світових наукових ресурсів та розширює горизонти богословського знання[19].

Таким чином, комплексний і системний підхід до підвищення кваліфікації викладачів духовних навчальних закладів забезпечує не лише оновлення освітніх програм, але й формування високоосвічених, науково підготовлених і пастирськи чуйних служителів Церкви, здатних відповідати на духовні та суспільні виклики сучасності.

ВИСНОВОК

Під час відбудови країни особливо важливою є етична присутність Церкви: вона нагадує про справедливість, чесність, прозорість, відповідальність перед Богом і людьми. Лише духовно й морально зміцнене суспільство здатне збудувати мир, що не буде лише відсутністю стрілянини, але глибоким злагодженням сердець, заснованим на правді та любові. Таким чином, Православна Церква України відіграє унікальну роль як носій духовного, морального, просвітницького та національно-консолідаційного начала. У часи випробувань вона є голосом Божим серед народу, а у часи відбудови – рукою, що благословляє, зцілює і веде до гідного майбуття.

Визначальною складовою є переосмислення й оновлення освітньо-просвітницького напрямку. Для того, щоб духовенство

[19] Драшковці А. А. Шимко О. В. Academic studio as a form of international scientific cooperation (Академічна студія як форма міжнародної наукової співпраці) // http://baltijapublishing.lv/omp/index.php/ bp/catalog/download/533/14133/29622-1?inline=1 (DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-503-7-3)

могло ефективно взаємодіяти із сучасним світом, необхідно не лише поглиблювати богословську підготовку, а й розширювати освітній горизонт священнослужителів через вивчення психології, соціології, медіаграмотності, біоетики та управління соціальними ініціативами. Сучасна богословська освіта має бути живою і відкритою до рефлексії над викликами доби – такими як науково-технічний прогрес, криза цінностей, біоетичні дилеми, поширення штучного інтелекту. У цьому світлі важливо розвивати діалог із науковими середовищами, залучаючи Церкву до формування морального дискурсу в ключових суспільних питаннях: «Головне – мудрість: здобувай мудрість, і всім майном твоїм здобувай розум» (Притч. 4, 7), «і молюся за те, щоб любов ваша ще більше і більше зростала в пізнанні та всякому почутті» (Флп 1, 9), «І дам вам пастирів за серцем Моїм, які будуть пасти вас зі знанням і розсудливістю» (Єр. 3, 15).

АНОТАЦІЯ

В розділі здійснено аналіз ролы ПЦУ у формуванні національної свідомості в умовах війни та післявоєнної відбудови, а також кроків, які необхідно зробити для подальшої розбудови богословської освіти та міжнародного визнання Православної Церкви України. Наведено приклади актуальних дій щодо підняття значимості богословської освіти. Автор переконливо доводить, що у суспільства існує запит на фахівців, спроможних вести міжконфесійний діалог, діяти з урахуванням інтересів держави та церкви, враховувати інтереси духовні потреби кожної конкретної особи. Підведено підсумок, що духовна освіта у сучасних умовах має бути живою і відкритою до рефлексії над викликами доби.

Література

1. Бедь Віктор. Розвиток системи богословської освіти в Україні в контексті освободи віросповідання та віровизнання. *Богословська освіта в Україні.* 2024. С. 1 – 23. (DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-505-1-1)

2. Богданенко А. І. Інтегративна християнська теологія в науці державного управління: український контекст // https://www.academia.edu/121906747/%D0%

3. Вестель Ю.А. Теологія як наука і предмет викладання: на шляху до концепції світської теологічної освіти в Україні // https://www.religion.in.ua/main/daycomment/11403

4. Гейченко О. Теологія нації як проблема контекстуальної теології. Церква на шляху до формування богослов'я нації та громадянства: 2022 рік: матеріали міжнародної науково-практичної конференції, 16–17 вересня 2022 р. Івано-Франківськ, 2023. С. 11 – 17.

5. Делятинський Р., Гоголь В. Богословська освіта і наука як засоби формування громадянського суспільства в Україні. Грані. 2023. Том 26. № 3. С. 5 – 19.

6. Драшковці А. А. Шимко О. В. Academic studio as a form of international scientific cooperation (Академічна студія як форма міжнародної наукової співпраці) // http://baltijapublishing.lv/omp/index.php/ bp/catalog /download/533/14133/29622-1?inline=1 (DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-503-7-3)

7. Спадщина професора Київської духовної академії Василя Екземплярського як пролог до історії вітчизняної «публічної теології». *Theological Reflections: Euro-Asian Journal of Theology.* № 23 (2019). P. 23-36.

8. Петрушкевич М. С. Релігійна комунікація у контексті масової культури : монографія. Острог, 2018. 408 с. 8.

9. Церква на шляху до формування богослов'я нації та громадянства: Матеріали міжнар. науково-практ. конф., Івано-Франківськ. 2022. Тези доп. Київ.: Міленіум, 2023. с. 11 – 18.

10. П'яста Р. М. Душпастирство охорони здоров'я: силабус навчальної дисципліни за ОПП «Богослов'я» спеціальності 041 «Богослов'я» галузі знань 04 «Богослов'я» [за другим (магістерським) рівнем вищої освіти] / Івано-Франківська академія Івана Золотоустого. Івано-Франківськ, 2019. 17 с .

11. Синій В. С. Сучасне християнське лідерство в освіті. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Спеціальність 09.00.14 – Богослов'я, К., – 2021 – 263 с.

12. Христокін Г. В. Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях. Дисертація Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2019. 544 с.

13. Христокін Г. В. Теологія як специфічний тип соціо-гуманітарного знання. Актуальні проблеми філософії та соціології. 2019. № 11. С. 67 – 75. (DOI: 10.32837/apfs.v0i25.875)

14. Хромець В. Л. Богословська освіта як феномен релігійного та світського освітнього простору України. Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова. Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису. 2019. 404 с. с. 302

15. Чорноморець Ю. Перспективи розвитку духовної освіти в Україні // Філософія освіти. Philosophy of Education. 2020. 26 (2). URL: http://ifaiz.edu.ua/syl/Sylabus-DOZ-5k.pdf.

16. Шимко О. Богослов'я як мультидисциплінарна спеціальність у системі сучасного академічного знання україни. *Prešovská univerzita*

v Prešove vo Vydavateľstve Prešovskej univerzity, IX . 2024 Vzdelávanie a spoločnosť. C. 104 – 111.

17. Яремчук С. С. Релігійні практики в сучасному соціумі: інституціональний контекст: монографія. Чернівці: Чернівец. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2020. 400 с. 15.

Information about the author:
Archpriest Volodymyr Grekh,
Professor at the Department of Theology and Philosophy
Lviv Orthodox Theological Academy
2F, Skrypnyka St., Lviv, 79049, Ukraine
Professor at the Department of Theology, Philosophy and Humanities
Augustine Voloshyn Carpathian University
4, Goydy St., Uzhhorod, 88000, Ukraine

DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-648-5-4

СТАНОВЛЕННЯ НАВЧАЛЬНОЇ ДИСЦИПЛІНИ «КАНОНІЧНЕ ПРАВО» В ЗМІСТІ ПІДГОТОВКИ ФАХІВЦІВ З БОГОСЛОВ'Я

Драшковці А. – Р. А.

ВСТУП

Церковне (канонічне)[1] право є відносно новою дисципліною в структурі підготовки фахівців з богослов'я. Вивчення канонічного права має на меті формування здібностей правової культури та оволодіння сферою міжконфесійних взаємин у майбутніх пастирів Української Церкви, церковних та громадських діячів. Адекватне знання про роль права, правового джерела в Церкві та про церковно-державні взаємини є важливою частиною діяльності сучасного священнослужителя, душпастиря, педагога, юриста тощо. «Ніхто не може заперечити, що навіть священик, який безпосередньо займається душевною опікою, потребує юридичної підготовки, щоб відповідним чином виконувати своє душпастирське служіння так, як повинен добрий пастир».[2]

Наприкінці XVIII – початку XIX століття канонічне право знаходилося на стадії свого теоретичного оформлення і лише намацувало власні концептуальні рамки, а система вивчення та викладання фактично була відсутня. У XX столітті, в період панування атеїстичної ідеології, канонічне право не розглядалося як предмет наукового аналізу. Інтерес до досліджень в галузі канонічного права та до викладання його як навчальної дисципліни в системі підготовки фахівців різних спеціальностей повернувся у науковців та викладачів у пострадянський період, в роки незалежної

---

[1] Термінологічне розмежування понять «церковне» та «канонічне» право пов'язане із західною та східною традиціями. У західній традиції канонічним правом вважається наука, яка вивчає канони давньої церкви, що «увійшли до офіційного збірника Римо-католицької церкви «Corpus juris canonici»: апостольські правила, правила латинських і грецьких соборів, папські декрети, витяги з вчення отців церкви, пенитенціалів, римського права, франкських капітурярів; тобто, право, яке сформувалось в епоху вселенських соборів й до кінця Середньовіччя на Заході і регулювало всіті правові відносини церковного та світського життя» (Жилюк С. І. Право церкви як предмет навчальної дисципліни. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». 2014. с. 75). У східній традиції під «церковним» правом розумілися всі норми та постанови щодо церковного предмету, що виходять як від держави, так і від церкви. Православний Східне знав поділу на церковне та державне законодавство. Тому надалі у поданому розділі ми будемо дотримуватися східно-християнської традиції нерозрізнення церковного та канонічного права та використовувати дані поняття як синоніми.

[2] Fr. Joseph Irimpan Teaching of canon law in seminaries. URL: //https://www.canonlawsociet yofindia.org/research/teaching-of-canon-law-in-seminaries/

України. В якості прикладу можемо навести роботи Совенко Б. В. «Становлення і розвиток православного канонічного права в Україні» (2011 р.), Місевич С. В. «Джерела канонічного права (теоретико-правовий аналіз)» (2005 р.), Лук'янов Д. В. «Канонічне право: поняття та особливості» (2011 р.), Сливка С. «Евристика канонічного права: проблеми духовної педагогіки» (2022 р.), В. Ластовський «Канонічне право: особливості еволюції в Україні в епоху феодалізму» (2002 р.), Волощенко-Вислобокова О. М. «Церковне законодавство: природа та особливості» (2013 р.) та ін.

З моменту становлення за відносно короткий час канонічне право як навчальна дисципліна пройшла значний шлях розвитку: від сукупності історико-богословських коментарів, оскільки «богословська освіта не мала чіткого логічного розмежування між предметами…»[3]- до впорядкованої галузі права та частини юриспруденції. У XVII – початку XIX століття методика викладання богослов'я була заснована на механічному заучуванні певної кількості трактатів, часом змістовно не взаємопов'язаних. Таким чином, у період XVII– початку XIX століття говорити про систематизоване вивчення та викладання канонічного права не доречно.

Сучасне канонічне право – це «релігійно-правова система, що регулює суспільні відносини всередині громади, яка сповідує християнство. До її основних рис належать: а) нерозривний зв'язок із християнством; б) систематизований характер; формування в умовах становлення особливого політико-правового статусу Римської церкви; в) розвиток на основі використання норм римського права; г) наявність складної внутрішньої структури та поділу на галузі; д) співіснування двох систем канонічного права».[4]

Історія викладання та вивчення канонічного права важлива хоча б тому, що розкриває безліч характерних рис системи канонічного права в даний час. Історична характеристика розвитку конкретної дисципліни дає можливість розкрити фундаментальні принципи і концептуальні контури цього специфічного знання. Зокрема, нинішні актуальні канонічні рішення у сферах сімейного та майнового права, сфери біоетики та моралі, можливі лише на підставі минулого досвіду каноністів та знання фундаментальних принципів церковно-правової галузі.

Гипотеза: Канонічне право, виступає як методологічна навчальна дисципліна, котра в системі підготовки богословів призначена сформувати

---

[3] Колодний А. М. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції. Київ: Світ знань, 1999 . с. 16

[4] Лук'янов Д. В. Канонічне право: поняття та особливості. *Державне будівництво та місцеве самоврядування.* 2011. Випуск 21. С. 83

у здобувачів системне онтологічне розуміння ідеї створення та існування єдиної, помісної Церкви на землі. Канонічне право зберігає духовний досвід права, релігії, політики, їх діалектику в контексті вічного й сьогоденного.

1. Канонічне право та богослов'я. Дискусії про канонічне право

Як сфера богословських знань канонічне право було успадковане від Візантії богословською традицією та Православною Церквою разом із прийняттям християнства. Комплексну картину взаємовідносин канонічного права та богослов'я можна відобразити за допомогою кількох тез: 1) богослов'я виступає як аксіологічна та етична домінанта формування канонічного права; 2) богослов'я є джерелом категоріальних та змістових норм канонічного права; 3) канонічне право як засіб соціалізації християнських імперативів; 4) захист канонічним правом основ християнського віросповідання.[5]

Питання про цілеспрямоване вивчення канонічного права як наукової та/або навчальної спеціальності не поставало тривалий час, хоча ситуації, котрі потребували канонічних знань повсякчасно виникали у церковному житті. Традиційна підготовка духовенства завжди містила окремі питання практичного застосування канонічних правил. В ареалі Slavia Ortodoxa канонічне право тривалий час являло собою послідовну екзегезу церковних правил з Кормчої[6] та було присутнє частково у догматичному, частково – у практичному богослов'і, а також «на рівні курсів морального богослов'я».[7]

Правовий характер каноністики потягом усієї історії православної Церкви знаходився у сфері дискусійних питань. З одного боку, заперечувався зв'язок канонічного права та віроповчальної доктрини;[8] з іншого – заперечувався зв'язок канонічного права з невидимою (духовною) Церквою.[9] Нерідко, канонічне право розглядалося з позицій соціології, як

---

[5] Cosmin S. The Importance of Scientific Researchin Canon Law Today. *Journal of Education, Society & Multiculturalism* . 2022, no. 2, p. 36 (DOI: https://doi.org/10.2478/jesm-2022-0016) .

[6] Детально про це ми писали у нашій монографії: Драшковці А-Р. А. Особливості рецепції канонічного (візантійського) права в українських землях. Видавничий відділ ДДНК «Ужгородська українська богословська – академія імені святих Кирила і Мефодія – Карпатський університет імені Августина Волошина». 2008. с. 218.

[7] Губар К. А. Дослідження поглядів на церковне праву у працях Петра Олександровича Лашкарьова. *Правова держава. Розділ: Історія держави і права. Історія юридичної науки.* 2017. Вип. 28. С. 53

[8] Örsy L. M. Theology and Canon Law. New horizons for legislation and interpretation. Collegeville (Minnesota, USA): The Liturgical Press, 1992. p. 122.

[9] Errazuriz Mackenna C. J. Justicein the Church: A Fundamental Theory of Canon Law. Montreal: Wilson & Lefl eur Ltée, 2009. P. 71.

річ необхідна, однак за походженням людська[10]. Вважалося, що в ньому закладено лише соціальну потребу впорядкування Життя Церкви, тому канонічне право не тяжіє над свідомістю кожного окремого християнина. Сучасні богословські концепції канонічного права відрізняються у різних конфесіях, однак оптимальна інтерпретація передбачає, що в його основі богословська та юридична сутності співіснують нероздільно.

Перші згадки про канонічне право як навчальну дисципліну містяться в Проекті Уставу духовних академій 1810 року, в якому значилося: «Канонічне право нашої Церкви потребує особливої уваги професора, дотепер воно не упорядковано належним чином, тому повинно бути пояснено його (професора) власними коментарями».[11] Зауваження про коментарі професора мало рацію, оскільки в методиці вивчення канонічного права у той час поєднувалися взаємовиключні настанови: з одного боку – прочитати та знати всю Кормчу, з іншого – укладення «короткого хронологічно-систематизованого викладу науки»[12].

Дослідники канонічного права одностайно стверджують, що момент формування самого канонічного права та час виникнення науки канонічного права не збігаються: «якщо перше почало своє формування з початку церковного життя, то наука канонічного права стала розвиватися значно пізніше».[13] Офіційною датою заснування навчальної дисципліни вважається 1814 рік: саме в цьому році Комісією духовних училищ було видано вказівку, відповідно до якої «професорсько-викладацьку корпорацію силами власних фахівців-каноністів зобов'язували розробити навчальний посібник за даною дисципліною, котрий включатиме впорядкований коментар канонічних правил».[14] Вимога впорядкованого коментаря виявилась прогресивним кроком, оскільки традиційним способом представлення канонічного права була «збірка» – сукупність правил, викладених у хронологічному порядку їх виникнення[15], вивчення котрих відбувалося через ознайомлення з книгами канонів.

Поруч із невизначеністю змісту та об'єму поставали проблеми із назвою курсу: церковне законознавство – церковне правознавство – церковне

---

[10] Brundage J. A. Medieval canon law. – New York: Routledge, 2013. XII. p. 200.

[11] Лотоцький О. Г. Українські джерела церковного права. Нью-Йорк. 1984. С. 12

[12] Там само.

[13] Мацелюх І. А. Розвиток науки церковного права в Україні. *Держава і право.* 2012. Вип. 56. С. 132.

[14] Цит. за: Місевич С. В. Джерела канонічного права (теоретико-правовий аналіз): автореф. дис. ... канд. юрид. наук: спец. 12.00.01 / Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова. Київ, 2005. С. 8.

[15] Сливка С. С. Канонічне право: навчальний посібник. Вид. 3-тє, перероблене і доповнене. Харків: Право, 2016. 276 с.

право – канонічне право. Розрізнення понять канонічне / церковне повною мірою залежало від авторського прагнення продемонструвати панівне значення канонів як визначального елементу у церковному праві». Однак проблема полягала в тому, що законодавчий матеріал пізнішого походження кількісно значно переважає суто канонічну основу: церковні відносини тільки частково опираються на канонічне право й визначаються головним чином нормами пізнішого церковного і державного походження. [16]

Також поставали проблеми методологічного характеру. По-перше, потребувало вирішення питання яким чином богословський контекст впливає на специфіку канонічного права, методи його дослідження та викладання; по-друге, який внесок спроможне внести канонічне право у саму богословську науку; по-третє, нез'ясованим виявилося питання застосування методів навчання – «богословських» та «догматичних» або практично-прикладних. «Предназначеність канонічного права для пастирського служіння, підтримана давньою традицією»[17], потребувала його співвіднесення з іншими навчальними дисциплінами богословської підготовки – догматичне богослов'я / практичне богослов'я / екклезіастика. Після тривалих дискусій про місце канонічного права серед інших богословських дисциплін було прийнято рішення визнати його ***окремою наукою про Церкву***[18].

Початкові міркування про місце та зміст канонічного права серед навчальних курсів духовних шкіл спиралися на те, що традиційні способи засвоєння богословських знань (узагальнюючий, послідовний, історичний) для канонічного права не підходять, оскільки правила Вселенських та Помісних Соборів, отців Церкви, цивільні закони, котрі були включені в канонічне право, мають неоднакову силу. Для богослов'я актуальним було убезпечити стародавні правила від тогочасних впливів, з одного боку, а з іншого – з розумінням поставитися до нововведень у церковному житті й управлінні.

Враховуючи вищезазначене, перша структура канонічного права як навчальної дисципліни мала такий вигляд: 1) базові уявлення про Церкву, Собори та предання; 2) церковна ієрархія; 3) церковне чиноположеніе;

---

[16] Ерде Петер. Церковне конституційне право / Пер. з угор. П. Ґергелі. Львів: Свічадо, 1998. с. 19.

[17] Moravčíková Michaela Právna politika a legislatíva v oblasti konfesného práva. *Zborník jevýstupom z medzinárodnej vedeckej konferencie Právna politika a legislatíva v oblasti konfesného práva v rámcionlin e medzinárodného vedeckého kongresu Trnavské právnickédni Právnapolitika a legislatíva, ktorásakonala* 25. septembra 2020 v Trnave. C. 250.

[18] Історія і теорія канонічного (церковного) права: навчальний посібник для студенів юридичного і філософського факультетів / за ред. докт. філософ. наук, проф. В. І. Лубського, докт. філософ. наук, проф. Т. Г. Горбаченко, магістра права Т. І. Лубської. 2024. Київ: Вид-во «Центр учбової літератури». 890 с.

4) церковне Домобудівництво (Economia Ecclesiastica); 5) церковне судочинство (Juridica Ecclesiastica). Зазначена структура не була сприйнята усіма богословами та зберіглася не довго.

Поступово канонічне право формується як наукова богословська спеціальність. На користь цього свідчить факт видання першої наукової праці по канонічному праву – «Книга правил святих престолів, Вселенських і Помісних Соборів і святих Отців» (1839 р.) [19].

Таким чином, ми можемо говорити, що у середині XIX століття канонічне право виокремилося із усієї сукупності богословських знань в самостійну дисципліну. Як самостійна наукова та навчальна дисципліна канонічне право потрапляє також у навчальні плани студентів юридичних спеціальностей. Цей факт став причиною нових дискусій стосовно того який характер має дисципліна: більше богословський чи більше правознавчий? Значна частина представників богословської науки розглядала канонічне право в системі богословських наук – «з богословської точки зору … головне завдання канонічного права – сприяти освяченню і порятунку членів церкви»[20], тобто канонічне право є богослов'ям, котре розгортається в законах та законних діях, особливо в обрядах і таїнствах, що відображають видиме життя Церкви. З іншого боку, Церква – це «інститут упорядкований канонічно та юридично». В цьому контексті канонічне право «є наукою юридичною, котра вивчає юридичну складову церковного устрою не jus divinum, а jus humanum, враховує повноту правової специфіки та логіки, але втрачає самобутність».[21]

Спроби розробки програм канонічного права у цей період наштовхнулися на відсутність досвіду поєднання богословської та юридичної специфіки у змісті курсу та викликали на себе багато зауважень. Зокрема, в одній з перших Програм (1837-1840 рр.)[22] предмет канонічного права визначався як «***управління Церквою у цілому її складі***» та пропонувалися розділи, котрі стосувалися церковного суду, церковної власності, церковного будівництва тощо. Між тим, до першого розділу «Про Церкву» без коментарів та прив'язок до канонічного права було включено опис та характеристику визначальних рис Церкви – єдність, святість, соборність, апостольність, що було розцінене представниками богословської науки як «посягання» на сферу догматичного богослов'я.

---

[19] Шевцов С. Канонічне (церковне) право. *Філософія права і загальна теорія права*. 2016. № 1-2. С. 259.

[20] Олексійчук Л. В. Соціально-юридична характеристика церковного права. *Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія*. 2010. № 98. С. 13.

[21] Лашкарьов П. А. Право церковне в його основах, видах та джерелах. Київ, 1886. С. 213

[22] Остроумов М. А. Очерк православного церковного права. Ч. 1. Харьків: Тип. Губ. правл., 1893. 672 с.

Виокремлення Божих, церковних та людських прав у програмі (розділ «Права Церкви») розглядалося як некоректне. На думку представників духівництва, потенційне визнання наявності у лавах Церкви «людських прав» надає світській владі можливість маніпулювати правами Церкви: додавати нових, котрих у неї не було або позбавляти існуючих. З погляду представників духівництва, це в корені невірно, оскільки можливо говорити лише про цивільне право конкретних осіб та посадовців.

Новий етап обговорення місця канонічного права та методів його вивчення в богословській освіті розпочався у зв'язку із розробкою Уставу духовних академій у 1850 – 1860 роках. У проекті нового Уставу канонічне право визнавалося невід'ємною складовою богословської освіти, однак суперечки велися стосовно того:

– визнавати його як спеціальну богословську дисципліну, церковно-історичну або церковно-практичну;

– визнавати його обов'язковим курсом чи давати на вибір студентам;

– яким чином враховувати богословський аспект у змісті канонічного права.

Врешті-решт канонічне право було віднесено до практичного богослов'я: воно виявилося змістовно та структурно пов'язаним з блоком пастирського богослов'я, гомілетикою, літургікою та церковною археологією. Згодом такий статус канонічного права було підтверджено «Положенням про випробування на вчений ступінь» 1874 року, в якому канонічне право, пастирське богослов'я, гомілетику та літургіку було об'єднано в одну магістерську спеціальність. На це, на нашу думку, вплинула тотожна західноєвропейська традиція. Для прикладу можна навести Устав теологічного факультету Берлінського університету,[23]котрий жваво обговорювався після публікації у часописі «Християнське читання» 1869 року.

У 1884 році в Уставі духовних академій канонічне право було диференційоване в окрему наукову спеціальність. Поштовхом для такого рішення став той факт, що паралельно із входженням канонічного права в систему богословської освіти воно закріпилося у системі навчання юриспруденції[24]. Це дало можливість вивчати та досліджувати питання канонічного права, в контексті правової компетенції. Однак студенти-юристи, як правило, володіли богословськими знаннями на рівні

[23] Harold J. Berman Law and Revolution: Formation in the Western Legal Tradition Harvard university press Cambridge, Massachusetts and London, England. 1993.

[24] Войно-Данчишина О. Л. Вища юридична освіта в українських губерніях Російської імперії в першій половині XIX століття. *Вісник Харківського національного університету внутрішніх справ.* 2005. Вип. 29. с. 221, 223.

гімназійного курсу Закону Божого: зв'язок канонічного права з моральним богослов'ям, патристикою, догматичним богослов'ям студентам-юристам був незрозумілий. Як наслідок – богословський зміст канонічного права втрачався.

Для виправлення ситуації було прийнято рішення в якості викладачів канонічного права залучати магістрів та докторів богослов'я. Однак на загальному рівні це проблем не вирішувало: богословська наукова ступінь свідчила про компетентність автора в усьому комплексі богословських дисциплін, але не окреслювала його знання в області канонічного права. Приналежність канонічного права до богословської (не юридичної) сфери знань підтверджувалася тим, що у «Положенні про випробування на вчені ступені» (1874 р.) воно входило у спільну групу спеціалізацій разом їх пастирським богослов'ям, гомілетикою та літургикою.[25] Тільки через 10 років новий Устав духовних академій (1884 р.) диференціював богословську докторську ступінь саме за спеціальністю «Церковне право».[26]

Друга половина XIX століття стала епохою швидкого розвитку канонічного права як наукового, так й навчально-методичного: воно поступово стало однією із самих розроблених навчальних дисциплін у духовних академіях. Наприкінці 1880 – початку 1090 років ця дисципліна була забезпечена навчальними посібниками, авторськими курсами, пояснювальними записками. Між тим й в ці роки серед кантоністів продовжуються традиційні дискусії:

1) Про співвідношення канонічного права з богослов'ям та юриспруденцією. Прикладом такої дискусії є погляди київського професора П. О. Лашкарьова та його опонента І. С. Берднікова. П. О. Лашкарьов концептуально обмежував канонічне право виключно рамками богослов'я та апелював до «античної» основи канонічного права. З іншого боку, його опонент І. С. Бердніков відстоював можливість «канонічному праву знайти себе в загальній системі юридичних наук»;[27]

2) Про співвідношення церковної та державної / світської влади у Церкві. Ця проблема значно загострилася на початку XX століття у зв'язку із соціальними та політичними процесами в Російській імперії: необхідності визнання різних віросповідань, цивільного шлюбу та розлучення, визначення статусу старообрядців тощо.

---

[25] Cosmin S. The Importance of Scientific Researchin Canon Law Today. Journal of Education, Society & Multiculturalism . 2022, no. 2, pp. 36 – 47 (DOI: https://doi.org/10.2478/jesm-2022-0016)

[26] Устав духовних академій 1884 г. § 141–142.

[27] Цитуємо за: Губар К. А. Дослідження поглядів на церковне праву у працях Петра Олександровича Лашкарьова. *Правова держава. Розділ: Історія держави і права. Історія юридичної науки.* 2017. Вип. 28. С. 60.

Для сучасної богословської науки канонічне право виступає історичним чинником: «…необхідно зізнатися, що багатьох канонів сьогодні важко чи неможливо дотримуватися, а отже, вони перестали широко застосовуватися. Коли – і якщо – збереться новий спільний собор Православної церкви, одним із його головних завдань, можливо, стане перегляд і прояснення канонічного права».[28] Воно є однією із найбільш догматичних, архаїчних і сталих галузей богослов'я… «Норми в ньому практично не змінюються. Якщо ж подібне відбувається, то це фактично призводить або до розколу церковно-релігійної спільноти, або до виникнення нового напряму в релігії, або ж до утворення невеликих сектантських груп»[29].

Незважаючи на традицію ототожнювати поняття 'канонічне' та 'церковне' право, на сьогодні є актуальним питанням їх розділення. З цього приводу архієпископ Григорій (Афонський) зазначав наступне: «Наука церковного права вдається до вживання термінів церковне або канонічне право як рівних. Можливо, дійсно, їх можна вважати рівними між собою, але ніяк не єдиним цілим»[30] . Цікавою в цьому контексті є висловлювання Ластовського В. В.: «У більш ранніх своїх працях, на підставі ототожнення канонічного і церковного права, я вважав, що канонічне право в умовах середньовічної і ранньомодерної України мало свої особливості. Однак, справедливість такої думки може стосуватися лише церковного права… Канонічне ж право, насправді, є незмінним, тому воно, відповідно, не може мати своїх особливостей».[31]

2. Традиція вивчення канонічного права в українських землях

Першими спробами опису канонічного права в українських землях була праця «Православне сповідання віри», видана викладачами Київської братської школи, що «прагнули зберегти свої звичаї … та підняти на вищій рівень церковну науку, яка занепала на фоні уніатської та католицької системи освіти».[32]Праця розкривала походження православної

---

[28] Kallist (mytropolyt Diokliiskyi). (2009). Pravoslavna Tserkva [Orthodox Church]. Kyiv : Dukh i Litera. p. 208.

[29] Ластовський В. В. Канонічне право: характер співвідношення з державним і міжнародним правом. *Міжнародні відносини: теоретико-практичні аспекти.* 2019. Випуск 3. С. 152.

[30] Grigorii (Afonskii), arkhiepiskop. Vvedenie v kanonicheskoe pravo Pravoslavnoi Tserkvi. Kiev: Ukrainian Orthodox Church, Kiev Spiritual Academy. p. 12.

[31] Lastovskyi, V. Kanonichne pravo: osoblyvosti evoliutsii v Ukraini v epokhu feodalizmu. Cherkasy: Cherkassy Institute of Management, Ukrainian Historical Society.

[32] Мацелюх І. А. Розвиток науки церковного права в Україні. *Держава і право.* 2012. Вип. 56. С. 133.

віри та обґрунтувала її істинність і законність, спираючись саме на норми церковного права та давні церковні канони. «Православне сповідання віри» «надавало наукову підтримку православному церковному праву та … було зараховане церквою до наукових праць, які містять найавторитетніші наукові тлумачення церковного права»[33].

Після підписання Переяславської угоди розпочалося вимушене обмосковлення української науки: заміна Патріаршого устрою Синодальним, призвело до безжального придушення будь-якої української церковно-наукової думки: для київської митрополії запроваджувалася сувора церковна цензура; з українських наукових праць вилучалося все, що на думку московського духовенства «не відповідало православ'ю»; наукова діяльність у сфері церковного права зводилася до механічного укладання церковно-правових пам'яток у збірки, на кшталт Кормчі книги. Будь які спроби самостійного аналізу, опису та обробки матеріалу суворо обмежувалися, незважаючи на те, що «починаючи з XVII ст. досвід та праці саме київських вчених використовувався Синодом для розвитку науки церковного права».[34]Як відмічає український каноніст Лотоцький О. Г., «розвиток церковної науки на території Російської імперії провадився виключно зусиллями української наукової еліти»[35].

Перші спроби вивчення канонічного права ми спостерігаємо на початку XVIII століття. Наприклад, у навчальному посібнику для духовних шкіл (1706 р.) наявний розділ по основам церковного права, а також коментарі, стосовно відповідності правил святих отців та Номоканону, виданому в Києво-Печерській типографії у 1624 році.

Запровадження канонічного права як навчальної дисципліни вимагало його наукової розробки. У XVIII – XIX століттях за одностайною думкою дослідників, саме українські заклади освіти стали провідними установами щодо формування науки канонічного права[36] та «новаторами в цій царині».[37] Його становлення пов'язано, в першу чергу, з іменами професорів Київської духовної академії та Імператорського університету

---

[33] Мацелюх І. А. Розвиток науки церковного права в Україні. *Держава і право.* 2012. Вип. 56. С. 133.

[34] Лотоцький О.Г. Українські джерела церковного права. Нью-Йорк, 1984. С. 12.

[35] Там само.

[36] Губар К. А. Викладання церковного права у київській духовній академії (1837–1920 рр.). *Часопис Київського університету права. Теорія та історія держави і права. Філософія права.* 2014/1. С. 53.

[37] Волошин Н. В. Навчально-методична та наукова діяльність професора київської духовної академії П. А. Лашкарьова в сфері канонічного права. *Християнські читання*. 2019. № 3. С. 168.

святого Володимира[38], зокрема, І. М. Скворцова, П. О. Лашкарьова, М. Мілаша, Ф. І Мищенка, М. Остроумова тощо.

Можна сміливо стверджувати, що зародження наукової дисципліни канонічного права пов'язано особистістю І. М. Скворцова – ординарного професора Університету святого Володимира та Київської духовної академії, доктора богослов'я. Йому належить перший підручник – «Записки по церковному законознавству» (1848 р.),[39]котрий є оригінальною спробою систематизованого опису канонічного права. І. Скворцов вказував, що дисципліна «церковного законознавства» може розвиватися у двох напрямках: перший напрямок – це вивчення зводів канонічних законів, котрі потребують аналізу та систематизації, другий – розробка теорії та методології канонічного права, оскільки «наука є ширшою за просто звід законів… звертає увагу тільки на істотніше та найголовніше в законах … а закони приводяться до основних засад і описуються в коротших рисах»[40]. Сам предмет канонічного права І. Скворцов визначав таким чином: «Як і всяке управління передбачає свої правила чи закони, так і Церква має свої особливі закони, якими зберігається в ній богостворений порядок і спрямовується життя та діяльність членів її до загальному високому благу їх. Ці закони Церкви вселенської можуть бути названі в найтіснішому розумінні церковними; але вони зазвичай з'єднуються, хоча не змішуються, з тими законами, яким, починаючи з часів християнських Государів, підпорядковуються окремій церкви, за властивістю положення свого в тій чи іншій державі, і які називаються церковно-цивільними. Законі першого порядку давні законознавці визначали словом «правило». Закони другого порядку називали «закон», а з'єднання тих чи інших називали словом Номоканон. І ті, й інші складають предмет Церковного законознавства».[41]

Будучи представником богословської науки, І. Скворцов розбудовував систему церковних правил за допомогою богословських канонів: саме «вселенські канонічні норми та державні церковно-цивільні закони», за його думкою, є предметом канонічного права [42]. Він визнавав, що наука канонічного права не упорядкована: «за різноманіттям правил

---

[38] Фахівці Київської Духовної академії та Імператорського університету св. Володимира, котрі стали ініціаторами формування церковного права як самостійної дисципліни, мали відношення до обох закладів освіти. На той час це було розповсюдженою практикою, коли провідний фахівець у галузі канонічного права викладав на кафедрах духовного та світського закладу. У становленні канонічного права велике значення особистісний чинник, враховуючи, що це була діяльність невеликої та згуртованої групи дослідників-ентузіастів.

[39] Скворцов И. М. Записки по церковному законознавству. Київ, 1848 р. (Зауважимо, що після вказаного видання було друге (1856 р.) та третє (1861 р.)).

[40] Там само.

[41] Там само, с. 8.

[42] Там само, с. 3.

і законів, уживаних Церквою, – власне церковних і церковно-цивільних, урядових і судових, богослужбових і моральних – їх не легко привести до систематичної єдності, і науці Церковного законознавства дати порядок суворий»[43].

Далі професор визначав систему, яка, на його думку, покладена в основу канонічного права. Така система має дві частини: 1) це склад і устрій «тіла церкви», або тих сил і засобів, якими цей устрій здійснюється; 2) перелік тих дій, якими церква влаштовує життя своїх членів. Враховуючи з однієї сторони відносини православної церкви з державою, а з іншої – вплив її діяльності на людей, що не належать до церкви, І. М. Скворцов описував церковне законознавства наступним чином:

– Частина перша, що мала назву «Склад і благоустрій Церкви», включала такі питання: 1) про властивості влади та управління в Церкві загалом, що розглядається як в самій собі, так і в союзі з державою; 2) питання про церковне правління (ієрархія), про найближчих служителів церкви (про духівництво загалом та зокрема) та про речові засоби церкви (про храми, церковні речі, церковну власність).

– Частина друга – «Коло и спосіб дій церкви» – включала питання про: 1) церковне вчення, про богослужіння і священнодійства; 2) питання про церковний суд та церковне благочиння (поведінку); 3) про дії церкви відносно іновірців[44].

Підхід автора до навчального курсу було історіко-герменевтичним: перша частина присвячена хронологічному опису періодів становлення та кодифікації канонічного корпусу Православної Церкви, а зміст другої частини складає тлумачення та детальний аналіз окремих канонічних правил у послідовності їх прийняття. Праці І. М. Скворцова окреслили шляхи розвитку викладання і наукового дослідження канонічного права на багато років вперед. Його безперечною заслугою є створення першої програми викладання церковного законознавства у вищих навчальних закладах, яка стала орієнтиром для багатьох наступних поколінь освітян і науковців, що працювали у царині церковного права.

Наступником І. Скворцова був його учень – П. А. Лашкарьов. У своїй праці «Право церковне в його основах, видах та джерелах» (1886–1889 рр.) – П. А. Лашкарьов, з одного боку, спирався на методичні основи та наукові доробки вчителя, з іншого – зумів запропонувати власне бачення концепції канонічного права, ґрунтуючись на філософській спадщині мислителів епохи античності. На прикладі філософії Платона

---

[43] Скворцов И. М. Записки по церковному законознавству. Київ, 1848 р. (Зауважимо, що після вказаного видання було друге (1856 р.) та третє (1861 р.)). с. 5.

[44] Там само с. 1-2.

та Цицерона, П. А. Лашкарьов аналізує логічний зв'язок між баченням категорії права як природного закону та християнським підходом до праворозуміння. Вчений акцентує увагу на тому, що розуміння «релігії як закону для людини природного, … знайшло свого часу цілковите підтвердження у вченні християнському».[45]До внутрішньо-церковних джерел він приєднує опис відповідних норм державного законодавства, співвідносячи та порівнюючи їх між собою, а за допомогою методу історичної реконструкції – досліджує механізм взаємовідносин Церкви та державної влади. Характеризуючи механізм взаємовідносин держави та Церкви, П. А. Лашкарьов проводить точну демаркацію сфер діяльності обох громадських інститутів.

Він вважає, що сфера «справжнього богошанування», визначена Божими заповідями, є єдиною в своєму роді, в рамках якої Церква діє незалежно від суспільного ладу, встановленого світською владою. Виходячи з цього твердження, вчений виділяє особливий вид права, котрий отримав розвиток в Римській імперії – jus religionis.[46] Зміст цього права, на думку Лашкарьова, включав у себе сукупність особливих взаємовідносин між людиною і Богом, побудованих на емоційних почуттях благоговіння, страху, захоплення, жаху тощо. П. А. Лашкарев вважає, що саме особливий характер таких відносин став причиною того, що римська держава в особі Сенату почала видавати окремий вид законів, котрі регламентували культові події. Такі закони ґрунтувалися на рішеннях колегії понтифіків.[47] Інший вид законодавчих актів стосувався питань регламентації решти кола церковно-державних відносин у сферах, що не належать до богослужбової практики (quod cumre ligione conjunctunest).[48]

Методологічною особливістю навчального курсу канонічного права, розробленого проф. Лашкарьовим, є розбудова його за двома провідними тенденціями юридичної науки того часу:

1) Орієнтація курсу на історичну теорію німецької школи права, характерною особливістю якої є скрупульозне вивчення джерел права та заперечення необхідності кодифікації. Вже у вступі до свого курсу автор екстраполює цю методологію на предмет канонічного права: «Номоканони, що укладені …, – пише він, – представляють право церковне таким, що сформувалося у своїй повноті та відносній завершеності, що майже зовсім усуває потребу для Православної Церкви необхідність у наступний

[45] Лашкарьов П. А. Право церковне в его основах, видах та джерелах. З читань по церковному праву. Київ: Типографія Г.Т. Корчак-Новицкого, 1886. С. 35.

[46] Там само, с. 65.

[47] Там само с. 64.

[48] Там само, с. 66.

час у новій кодифікації її законів».[49] Також у вступній частини курсу відзначається ще одна риса, притаманна праворозумінню історичної наукової школи – визнання звичаю та традиції основними джерелами права. Застосовуючи цю норму до норм християнства, П. А. Лашкарьов зазначає, що «чим давніші його <*християнства – А. Д.*> придання, звичаї, настанови, тим вище їх релігійний авторитет, тому що тим ближче вони до джерел християнської істини».[50]

2) Визнання соціальної природи канонічного права. Розкриваючи базові основи церковного права, автор стверджує, що право розвивається відповідно до історичного процесу розвитку суспільства. Таке право, на його думку, не є однаковим для всіх та не приймається одностайно усіма. Особливості його розвитку знаходиться у залежності від часу, місця, фізичних і моральних норм, що склалися в людській спільності.[51] При цьому П. А. Лашкарев посилається на природно-правову ідею походження морального закону та висловлює, на нашу думку особисте, переконання в тому, що джерело морального закону міститься в природі людини та Божому законі.

Не заглиблюючись у подробиці теорії канонічного права професора П. А. Лашкарева, визначимо його новаторські погляди:

– дослідник стояв у витоків загальноприйнятого у сучасній науці поділу канонічного права на внутрішнє та зовнішнє, поділяючи весь масив норм на спеціальне церковне право та церковно-цивільне право;

– відповідно до форми об'єктивного вираження правових норм, канонічне право у системі П. А. Лашкарова підрозділяється на писане (позитивне), неписане (звичаєве) та наукове право. Перші два – збігаються із класичним підходом до їхньої розуміння. «Наукове право», у трактуванні П. А. Лашкарова, характеризує норми, «котрі усвідомлюються суспільною свідомістю та набувають статусу закону шляхом наукової розробки та їх авторитетного роз'яснення»[52];

– відповідно до кола дії правових норм останні класифіковані вченим на загальне – право Вселенської Церкви, та приватне – право Помісних Автокефальних Православних Церков. Ця класифікація певною мірою корелюється з попередньою;

– відповідно до фактичного застосування правових норм П. А. Лашкарьов поділяє їх на діючі та недіючі;

---

[49] Лашкарьов П. А. Право церковне в его основах, видах та джерелах. З читань по церковному праву. Київ: Типографія Г.Т. Корчак-Новицкого, 1886. с. 2

[50] Там само.

[51] Там само, с. 14 – 15.

[52] Там само, с. 80, 82.

– також вчений пропонує поділяти норми канонічного права на публічне та приватне, таке що містить у собі внутрішнє та зовнішнє, особисте, речове та судове[53].

Системи канонічного права П. А. Лашкарева на момент виникнення вирізнялася від інших підходів своєю новизною та оригінальністю. Його навчальні програми, курси лекцій та монографії залишалися популярними не лише в академічному середовищі Києва. Зокрема, його аналіз канонічного права через джерела римського права зберігає своє значення дотепер.

Подальший методичний та науковий розвиток канонічне право отримало в кусах лекцій Ф. І. Тітова (Програма читань церковного права для студентів IV курсу КДА у 1899–1900 навчальний рік) та Ф. І. Міщенко (Програма читань церковного права за 1900–1901 навчальний рік)[54].

Таким чином навчальна дисципліна «Канонічне право» за короткий період пройшла кілька етапів інтенсивного розвитку. Саме зусиллями професорсько-викладацької корпорації Київської Духовної Академії (протоієрея Іоанна Скворцова, Петра Олександровича Лашкарева) та їх наступників видавалися навчальні посібники, виходили у світ самобутні монографічні дослідження з церковно-правових питань. Вітчизняні наукові розробки системи канонічного права конкурували із західноєвропейськими дослідженнями, а професорів українських духовних академій запрошували на престижні кафедри у світських навчальних закладах.

ВИСНОВОК

Канонічне право як наукова спеціальність та навчальна дисципліна є юридичним феноменом. Обсяг його залишається досить широким, що пояснюється тісними зв'язками канонічного права з богослов'ям та юриспруденцією й дотепер формує моральні цінності та світогляд найширших прошарків населення в християнських країнах. (З цього приводу частина дослідників говорить навіть «про міжнародне канонічне право»[55]). З усіх світових релігій християнство, найбільше взаємопов'язане із державою та правом, і єднальною ланкою тут виступають канонічне право та християнська правова ідеологія. «Підкреслюючи державний характер християнства, канонічне право завжди стояло в центрі його

[53] Лашкарьов П. А. Право церковне в его основах, видах та джерелах. З читань по церковному праву. Київ: Типографія Г.Т. Корчак-Новицкого, 1886. с. 86 – 89.

[54] Детальніше з програмами можна познайомитися: . Губар К. А. Викладання церковного права у київській духовній академії (1837–1920 рр.). *Часопис Київського університету права. Теорія та історія держави і права. Філософія права.* 2014/1. С. 53.

[55] Дмитрієв А. І. Міжнародне канонічне право: виникнення, розвиток та основи теорії: монографія. Одеса: Фенікс, 2015. 230 с.

вчення і сприймалося не тільки як система норм, але як досконала політико-правова доктрина»[56].

Канонічне право як навчальна дисципліна має синкретичний характер. Богословське розуміння канонічного права передбачає його центральною проблематикою питання правового статусу Церкви, правознавчий – як систему юридичних станів церковних організацій та їх взаємини з державою, суспільством, соціальними інститутами. Визначальною складовою сучасної Церкви є переосмислення й оновлення освітньо-просвітницького напрямку, для того, щоб духовенство могло ефективно взаємодіяти із сучасним світом. «Необхідно не лише поглиблювати богословську підготовку, а й розширювати освітній горизонт священнослужителів… , тому вивчення канонічного права для майбутніх богословів … необхідно поєднати з опануванням норм світського законодавства, аби душпастир діяв відповідально і з правовою обізнаністю в секулярному суспільстві»[57].

АНОТАЦІЯ

Здійснюється огляд та аналіз становлення канонічного права як навчального курсу та наукової спеціальності у закладах вищої духовної освіти. Прослідковуються етапи розвитку канонічного права, як навчальної дисципліни та дискусії, що виникали з його приводу. Зазначається внесок українських професорів канонічного права у розвиток богословської освіти та науки. Надається коротка характеристика професорських програм із викладання канонічного права студентам. Наголошується на тому, що саме зусиллями професорсько-викладацької корпорації Київської Духовної Академії (протоієрея Іоанна Скворцова, Петра Олександровича Лашкарева) у розвитку канонічного права як навчальної дисципліни було здійснено якісний прорив. Саме стараннями професорів Київської Духовної Академії до кінця XIX ст. з'явилися авторські системи канонічного права, видавалися навчальні посібники, виходили у світ самобутні монографічні дослідження з церковно-правових питань.

Наприкінці зазначається доцільність включення канонічного права у навчальні плани підготовки здобувачів за спеціальністю богослов'я та вивчення його у сучасних умовах.

---

[56] Історія і теорія канонічного (церковного) права: навчальний посібник для студенів юридичного і філософського факультетів / за ред. докт. філософ. наук, проф. В. І. Лубського, докт. філософ. наук, проф. Т. Г. Горбаченко, магістра права Т. І. Лубської. Київ: Вид-во «Центр учбової літератури», 2024. 890 сс. 4

[57] Теолог Володимир Грех про майбутнє ПЦУ та духовної освіти (інтерв'ю). *Газета «Патріот»:* веб-сайт: URL: http://patriot-zt.info/teolog-volodimir-greh-pro-majbutnye-ptsu-ta-duhovnoyi-osviti-interv-yu.html

Література

1. Войно-Данчишина О. Л. Вища юридична освіта в українських губерніях Російської імперії в першій половині XIX століття. *Вісник Харківського національного університету внутрішніх справ.* 2005. Вип. 29. С. 219 – 224.

2. Волошин Н. В. Навчально-методична та наукова діяльність професора київської духовної академії П. А. Лашкарьова в сфері канонічного права. *Християнські читання*. 2019. № 3. С. 162-169.

3. Губар К. А. Викладання церковного права у київській духовній академії (1837–1920 рр.). *Часопис Київського університету права. Теорія та історія держави і права. Філософія права.* 2014/1. С. 53 – 57.

4. Губар К. А. Дослідження поглядів на церковне праву у працях Петра Олександровича Лашкарьова. *Правова держава. Розділ: Історія держави і права. Історія юридичної науки.* 2017. Вип. 28. С. 58–64.

5. Дмитрієв А. І. Міжнародне канонічне право: виникнення, розвиток та основи теорії: монографія. Одеса: Фенікс, 2015. 230 с.

6. Драшковці А-Р. А. Особливості рецепції канонічного (візантійського) права в українських землях: монографія. Видавничий відділ ДДНК «Ужгородська українська богословська – академія імені святих Кирила і Мефодія – Карпатський університет імені Августина Волошина». 2008. 218 с.

7. Ерде Петер. Церковне конституційне право / Пер. з угор. П. Ґергелі: монографія. Львів: Свічадо, 1998. 156 с.

8. Жилюк С. І. Право церкви як предмет навчальної дисципліни. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. 2014. С. 74 – 82.

9. Історія і теорія канонічного (церковного) права: навчальний посібник для студенів юридичного і філософського факультетів / за ред. докт. філософ. наук, проф. В. І. Лубського, докт. філософ. наук, проф. Т. Г. Горбаченко, магістра права Т. І. Лубської. Київ: Вид-во «Центр учбової літератури», 2024. 890 с.

10. Колодний А. М. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції. Київ: Світ знань, 1999 . 52 с.

11. Ластовський В. В. Канонічне право: характер співвідношення з державним і міжнародним правом. *Міжнародні відносини: теоретико-практичні аспекти.* 2019. Випуск 3. С. 143 – 152.

12. Лашкарьов П. А. Право церковне в его основах, видах та джерелах. З читань по церковному праву. Київ: Типографія Г.Т. Корчак-Новицкого, 1886. 213 с.

13. Лотоцький О. Г. Українські джерела церковного права. Нью-Йорк. 1984. 312 с.

14. Лук'янов Д. В. Канонічне право: поняття та особливості. *Державне будівництво та місцеве самоврядування.* 2011. Випуск 21. С. 76-83.

15. Мацелюх І. А. Розвиток науки церковного права в Україні. *Держава і право.* 2012. Вип. 56. С. 132-137.

16. Місевич С. В. Джерела канонічного права (теоретико-правовий аналіз): автореф. дис. ... канд. юрид. наук: спец. 12.00.01 / Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова. Київ, 2005. – 19 с.

17. Олексійчук Л. В. Соціально-юридична характеристика церковного права. *Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія*. 2010. № 98 с. 12 – 15.

18. Остроумов М. А. Очерк православного церковного права. Ч. 1. Харків: Тип. Губ. правл., 1893. 672 с.

19. Скворцов И. М. Записки по церковному законознавству. Київ, 1848 р.

20. Сливка С. С. Канонічне право: навчальний посібник. Вид. 3-тє, перероблене і доповнене. Харків: Право, 2016. 276 с.

21. Устав духовних академій 1884 г. § 141–142.

22. Теолог Володимир Грех про майбутнє ПЦУ та духовної освіти (інтерв'ю). *Газета «Патріот»:* веб-сайт: URL: http://patriot-zt.info/teolog-volodimir-greh-pro-majbutnye-ptsu-ta-duhovnoyi-osviti-interv-yu.html

23. Шевцов С. Канонічне (церковне) право. *Філософія права і загальна теорія права.* 2016. № 1-2 С. 252 – 266.

24. Brundage J. A. Medieval canon law. New York: Routledge, 2013. XII; 260 p.

25. Cosmin S. The Importance of Scientific Researchin Canon Law Today. Journal of Education, Society & Multiculturalism . 2022, no. 2, pp. 36 – 47 (DOI: https://doi.org/10.2478/jesm-2022-0016) .

26. Errazuriz Mackenna C. J. Justicein the Church: A Fundamental Theory of Canon Law. – Montreal: Wilson & Lefl eur Ltée, 2009. – P. 71.

27. Joseph Irimpan Fr. Teaching of canon law in seminaries. URL: // https://www.canonlawsocietyofindia.org/research/teaching-of-canon-law-in-seminaries/

28. Grigorii (Afonskii), arkhiepiskop. (2001). Vvedenie v kanonicheskoe pravo Pravoslavnoi Tserkvi. Kiev: Ukrainian Orthodox Church, Kiev Spiritual Academy. p. 12.

29. Harold J. Berman Law and Revolution: Formation in the Western Legal Tradition Harvard university press Cambridge, Massachusetts and London, England. 1993.

30. Kallist (mytropolyt Diokliiskyi). Pravoslavna Tserkva [Orthodox Church]. Kyiv : Dukh i Litera. p. 208.

31. Lastovskyi, V. Kanonichne pravo: osoblyvosti evoliutsii v Ukraini v epokhu feodalizmu. Cherkasy: Cherkassy Institute of Management, Ukrainian Historical Society. 2002.

32. Moravčíková Michaela Právna politika a legislatíva v oblasti konfesného práva. Zborník jevýstupom z medzinárodnej vedeckej konferencie Právna politika a legislatíva v oblasti konfesného práva v rámcionlin e medzinárodného vedeckého kongresu Trnavské právnickédni Právnapolitika a legislatíva, ktorásakonala 25. septembra 2020 v Trnave. C. 249-262

33. Örsy L. M. Theology and Canon Law – New horizons for legislation and interpretation. – Collegeville (Minnesota, USA): The Liturgical Press, 1992. 211 p.

Information about the author:
Drashkovtsi Arpad-Robert Arpadovych,
PhD (Teology sciences: State and Church Law),
Doctor of Law sciences (Orthodox Church of Ukrainian)
Professor at the Department of State and Canon Law
Augustine Voloshyn Carpathian University
4, Goydy St., Uzhhorod, 88000, Ukraine

DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-648-5-5

ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ В РАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ (НА ПРИКЛАДІ ЗАКАРПАТТЯ 1944–1991 РОКІВ)

Офіцинський Р. А.

ВСТУП

Державно-церковні відносини в радянській Україні не належать до маловідомих сторінок історії. Упродовж десятиліть до цієї проблематики зверталися чимало дослідників, які проживали в різних цивілізаційних спільнотах і сповідували неоднакові цінності. Одні служили апологетами тоталітарного режиму, або ж були його попутниками, а інші обстоювали права людини загалом і свободу совісті зокрема. Обидві течії зримо віддзеркалювали два табори в тодішній Холодній війні – демократії та тоталітаризму, перебуваючи в координатах наявного двополюсного світу.

В офіційній радянській історіографії регіональні конфесійні особливості України подавалися через кліше комуністичної ідеології. Вона ж вороже й негативно сприймала будь-яку релігію, ілюструючи свої вкрай радикалізовані та зашорені положення «місцевим колоритом» – викривальними фактами, доволі часто перекрученими і не зовсім достовірними.

Учені-релігієзнавці країн Заходу (Західної Європи і Північної Америки), передусім із числа представників української діаспори, головним чином акцентували на радянських політичних репресіях і чисельних порушеннях прав людини у СРСР, у тому числі в Закарпатській області. Свої ціннісні підходи вони базували на Загальній декларації прав людини, яку ухвалила Генеральна асамблея Організації Об'єднаних Націй 10 грудня 1948 року. Йдеться насамперед про добре відому всім статтю 18 про те, що «кожна людина має право на свободу думки, совісті і релігії; це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання і свободу сповідувати свою релігію або переконання як одноособово, так і разом з іншими, прилюдним або приватним порядком в ученні, богослужінні і виконанні релігійних та ритуальних обрядів».

У Радянському Союзі де-юре, або конституційно так само гарантували свободу совісті, проте де-факто створювали чисельні бюрократичні та репресивні перешкоди для втілення всіх прав і свобод людини і громадянина, а на свободу думки, совісті та релігії поготів.

Після розпаду радянської тоталітарної системи і завершення Холодної війни інтерес до вказаної проблематики лишень посилився. Це обумовлювалося вільним доступом до розсекречених документів органів державної влади СРСР і незворотним процесом політичної реабілітації жертв радянського терору. Відтак появилося чимало історико-релігійних досліджень, у науковий обіг уведено різнобічні первинні джерела, виявлені у фондах архівів із загальнодержавним й обласним статусом. Маємо на увазі низку докторських і кандидатських дисертацій, наприклад, Петра Боднарчука, Лариси Капітан, Оксани Лешко, Василя Міщанина чи Ярослава Стоцького, котрі мають виразне історико-релігійне спрямування і цитуються в запропонованій нами науковій праці. Всі ці дисертації захищені в поважних наукових й освітньо-наукових установах протягом двох останніх десятиліть і супроводжувалися численними апробаційними статтями і монографіями.

Поставивши за чільну мету провести скрупульозний аналіз радянської моделі секуляризації на локальному історичному матеріалі, автор значною мірою опирається на власний дослідницький досвід на вказаній царині, що відбитий у багатьох його тематичних публікаціях[1]. У часовому вимірі береться до уваги радянський період, що в межах сучасної Закарпатської області (позначається здебільше регіонімом Закарпаття) тривав майже пів століття – від листопада 1944 року (початку превентивної радянізації) до серпня 1991 року (ухвалення Акту проголошення незалежності України).

Власне державно-церковні відносини в радянській Україні загалом та на Закарпатті 1944–1991 років зокрема найзручніше вивчати й висвітлювати через своєрідну конфесійну призму. Тому акцентуємо передовсім на тоталітарному державному терорі й розправі над греко-католиками (превентивні утиски, убивство греко-католицького єпарха, насильна ліквідація церкви як інституції), а також на встановленні суворого державного контролю за дозволеними конфесіями і деномінаціями – православними, римо-католиками, протестантами (за винятком упосліджених і заборонених напрямків і течій, так званих «сект»), іудеями.

1. Запровадження радянської моделі секуляризації: загальне й особливе

Бачиться безсумнівним те, що запровадження нової «релігії» – фанатичної віри в комунізм як ідеальну суспільну формацію – спонукало адептів тоталітарного режиму до антирелігійного терору. Комуністична

[1] *Із найновіших*: Офіцинський Р. Національно-патріотичне виховання в системі богословської освіти // Topical Issues of Theological Education in Ukraine. Riga, 2025. С. 80–93.

партія та уряд Радянського Союзу цілеспрямовано усували церкву з усіх суспільних сфер повсюдно, включно з Україною. Передусім масово закривали культові споруди, переслідували духовенство, проводили атеїстичну пропаганду. Широко застосовували весь арсенал засобів: профілактичних, адміністративних, кримінальних.

Цей системний партійно-державний терор спрямували проти всіх конфесій, проте з неоднаковою інтенсивністю[2]. У другій половині 1940-х років у радянізованій західній Україні його найсильніше розгорнули проти греко-католицької церкви. Тим самим було кардинально перекроєно конфесійну карту всього регіону. Яким чином бачимо в постанові головного органу крайової тоталітарної влади – бюро Закарпатського обласного комітету Комуністичної партії України від 17 вересня 1957 року. У ній відзначалося, що в цій області ще діяли 710 храмів, молитовень, монастирів і скитів усіх конфесій, крім насильно ліквідованої греко-католицької.

На державному обліку в Закарпатській області тоді вже перебувало 202 священники, 57 ченців і 314 черниць Російської православної церкви, що стала тут за потужної підтримки тоталітарної влади найбільшою релігійною організацією. Зауважено також 32 римо-католицьких отців, 64 реформатських пасторів, 26 проповідників адвентистів сьомого дня. Принагідно згадувалися без деталізації нелегальні протестантські «секти», як-от: Свідків Єгови чи п'ятдесятників.

Потому на початку 1960-х Російська православна церква в радянській Україні внаслідок нової атеїстичної кампанії загалом втратила майже половину культових споруд. Їх знесли або перепрофілювали під склади, клуби, спортивні зали, музеї атеїзму тощо. Ця конфіскаційна політика утисків і реквізицій продовжувалась і далі. У 1965–1974 роках у Радянській Україні щорічно закривали в середньому 48 православних храмів, а в 1974–1987 роках – 22. Всього за сорок років (1945–1985) на Закарпатті знищили 58 храмів найчисельніших конфесій, десятки дзвіниць і каплиць, сотні придорожніх хрестів[3].

Для досягнення цієї цілком злочинної мети не добирали засобів. Так, з ініціативи органів радянської влади розібрали на дрова унікальні дерев'яні церкви в селах Ганичі, Підплеша і Руське Поле (Тячівський район), Ростока і Перехресне (Воловецький район). Одночасно підісланими

---

[2] Офіцинський Р. Держава і церква // Закарпаття 1919–2009 років: історія, політика, культура. Ужгород, 2010. С. 330–343; Oficinszkij R. Állam és egyház // Kárpátalja 1919–2009: történelem, politika, kultúra. Budapest, 2010. O. 288–300.

[3] *Дет.*: Сирохман М. Втрачені церкви Закарпаття. Київ, 2021. 331 с.; Троп. Сакральна архітектура Закарпаття. Вебсайт: crptarchitect.org.

виконавцями підпалено шедеври народної дерев'яної архітектури в селах Майдан і Сойми Міжгірського району.

Прикметно, що в 1961 році американський радянофіл – художник Роквел Кент на офіційне запрошення відвідав Закарпаття. Зачарований тутешніми дерев'яними храмами, що потребували догляду, він у душевному піднесенні запропонував реставрувати їх власним коштом, чим обурив тодішнє обласне керівництво. В обласному комітеті Комуністичної партії вирішили, що досить мати по одній дерев'яній церкві з кожного стилю. А решту прирекли на поступове нищення.

Доти в Радянському Союзі атеїзм укорінився офіційною державною доктриною. У 1954 році запровадили навіть спеціальний термін «науковий атеїзм». Вперше він згаданий у постановах центрального комітету Комуністичної партії Радянського Союзу «Про крупні недоліки в науково-атеїстичній пропаганді та в заходах її покращення» (7 липня) та «Про помилки в проведенні науково-атеїстичної пропаганди серед населення» (10 листопада).

Починаючи від 1959 року, обов'язковий курс «Основи наукового атеїзму» ввійшов до навчальних програм у системі вищої освіти СРСР. А важливою формою атеїстичного виховання в пересічній радянській школі стала індивідуальна робота з учнями з пересічних родин, які мали тверді релігійні переконання. На уроках учителі всіх кваліфікацій та спеціальностей мусіли викривати церкви і священнослужителів, які начебто завше виступала проти прогресу і науки, гідного життя.

Як і в усій тодішній тоталітарній державі – СРСР, на Закарпатті в рамках комуністичної пропаганди стрімко розгорнули антирелігійні лекторії популярного і науково-популярного спрямування. Згідно з офіційними звітами, в Мукачівському районі, наприклад, за чотири місяці 1957 року виголосили 375 лекцій з атеїзму і провели 564 індивідуальні бесіди з віруючими – релігійними людьми[4]. При цьому заздалегідь визначена лекційна тематика постійно розширювалася та урізноманітнювалася. Так, у Тячівському районі за короткий час вона зросла і збільшилася від восьми до 25 тем.

Підібрані, вишколені та проінструктовані пропагандисти виступали зазвичай з такими популярними лекціями, як «Ставлення Комуністичної партії і Радянської держави до релігії і церкви», «Наука і релігія про будову всесвіту», «Про походження землі та інших планет», «Грім і блискавка», «Чи був Христос», «Хімія в боротьбі з релігійними дивами», «Виникнення

[4] Боднарчук П. Релігійне життя населення України (середина 1940-х – середина 80-х років): дис. … д-ра іст. наук. Київ, 2011. С. 129, 144.

рослинного світу» тощо. Нерідко лектори-комуністи поводилися вкрай провокативно. Один із типових прикладів. У 1961 році в селі Великий Раковець тоді Іршавського району до молитовного будинку баптистів посеред богослужіння непрошено ввійшли четверо вчителів, вимагаючи зупинити відправу. Один із них почав голосно читати присутнім лекцію «Про реакційну сутність сектантства».

У 1958–1959 роках у закарпатській періодиці часто друкували статті людей, котрі начебто самостійно відійшли від релігії та її нарочито таврували. Серед них виділялися публікації колишнього ігумена Ужгородського монастиря греко-католицького чину (ордену) василіян отця Богдана (Юлія Мересія) та колишнього греко-католицького пароха села Турицяя нині Ужгородського району, а той час уже знаного художника Золтана Шолтеса, який, до речі, не перейшов у православ'я та певний час трудився столяром. Доволі часто такі статті готували функціонери ідеологічних відділів обласного, міських і районних комітетів Комуністичної партії, а колишні священнослужителі під погрозами, тиском і в безвиході брали на себе авторство викривальних текстів, що розходилися з дійсністю.

Варто примітити, що перед початком радянської доби, а саме станом на 1944 рік більшість населення Закарпаття належала до греко-католицької церкви – 460 тисяч вірників. Православних нараховувалося від 109 до 121 тисячі. 81 тисяча закарпатців сповідувала католицизм, а 78 тисяч були протестантами різних деномінацій[5].

Зі вступом радянських військ у листопаді 1944 року заявило про себе перехідне прорадянське утворення – Народна рада Закарпатської України, що створила необхідні передумови для корекції регіональної релігійної ситуації в потрібному руслі. Не випадково в березні 1945 року державним органам передали всі записи актів громадського стану: народження, одруження, смерті, що раніше вели в церковно-адміністративних організаціях – парохіях. У монастирів забрали більшу частину земельних володінь, залишивши наділи з розрахунку пів гектара на одного ченця.

Серед важливих законодавчих актів цієї Народної ради був декрет «Про родину і одруження». Згідно з його положеннями, визнавався законним тільки цивільний шлюб. Це уможливило одруження без релігійного обряду. Вінчання дозволялося тільки після офіційної реєстрації шлюбу органами місцевої влади.

Одначе кардинальну зміну конфесійної ситуації в Закарпатській Україні накреслив декрет її Народної ради «Про користування церковним

[5] Офіцинський Р. Держава і церква... С. 330.

майном» від 20 квітня 1945 року[6]. Усе рухоме і нерухоме майно, що належало доти церквам як юридичним особам, переходило в колективне розпорядження релігійних громад. Причому вирішувати долю церковного майна могли громадяни, які перейшли в іншу конфесію. Якщо їхня чисельність складала дві третини, то все майно переходило новій громаді автоматично. Відповідним чином упорядковував церковно-майнові спори новостворений крайовий орган у справах культів.

Не менш промовистим став декрет «Про реформу освіти Закарпатської України» від 29 квітня 1945 року. Доти, крім державних, існували громадські, державно-громадські та церковні школи. Надалі всі вони, крім богословських, а також дитячі садки були націоналізовані, тобто стали державними, а вчителі – державними службовцями.

Ще раніше, 5 грудня 1944 року, провели масштабну секуляризацію, тобто відокремили церкву від держави, відповідно – школу від церкви. Через те відразу ж у поточному 1944–1945 навчальному році уроки Слова Божого в школах із двох годин на тиждень скоротили до однієї. Відтак вивчення богослів'я заборонили цілковито.

Ухвалення Народною радою нового радянізаційного декрету – «Про вільну зміну релігії» від 24 березня 1945 року – просигналізувало намагання змінити етноконфесійне обличчя краю швидкими темпами. В унісон у тиражній місцевій пресі стартувала продумана пропагандистська кампанія проти греко-католицької церкви з численними виконавцями[7]. Невдовзі ця церква отримала маніпулятивний статус «ворога № 1» для громадської думки.

Чільним завданням повоєнної радянської конфесійної політики була повна і безумовна ліквідація української греко-католицької церкви – найвпливовішого у західному регіоні суб'єкта суспільних відносин. За оптимальну форму втілення задуму взяли беззастережне приєднання до Російської православної церкви. Застосували широкий спектр репресивних заходів. Тому роль головного виконавця конфесійної політики СРСР відвели розгалуженим органам правопорядку, головним чином офіцерам державної безпеки.

Природно, в основу антирелігійного курсу лягло поєднання таємних агентурно-розвідувальних і провокативних методів впливу на священнослужителів і вірників. Задіяні тоталітарною державою виконавці негласно збирали інформацію про релігійні громади і компрометували

---

[6] Тернистий шлях до України. Збірник архівних документів і матеріалів «Закарпаття в європейській політиці, 1918–1919, 1938–1939, 1944–1945». Ужгород, 2007. С. 609–610.

[7] Міщанин В. Радянізація Закарпаття 1944–1950 рр.: дис. … д-ра іст. наук. Ужгород, 2019. С. 240.

духовних осіб, не гребуючи жодними засобами і можливостями. Такі прямі та опосередковані заходи супроводжувались карально-репресивними актами (включно з арештами) й агітаційно-пропагандистськими диверсіями на локальному, регіональному, республіканському та союзному рівнях.

Саме тому 8 квітня 1945 року у львівській обласній газеті «Вільна Україна» з'явилася публікація в жанрі політичного памфлету, де йшлося про Українську греко-католицьку церкву, починаючи від укладення Берестейської унії 1596 року. У цьому памфлеті під назвою «З хрестом чи з ножем?» найбільше уваги приділено новітнім часам і харизматичній постаті покійного митрополита Андрія Шептицького, котрий помер 1 листопада 1944 року на вісімдесятому році життя[8].

Автором вказаного памфлету став доволі розрекламований комуністичний журналіст і письменник Ярослав Галан, який наразі скористався псевдонімом Володимир Росович. Він обрав украй тенденційний спосіб висвітлення теми, із свідомим спотворенням історичних фактів. Ця гучна публікація перетворилася на примітивний пасквіль і, по суті, започаткувала черговий виток брудної інформаційної кампанії з дискредитації всього греко-католицького духовенства.

Антицерковні популярні видання і квазімонографічні дослідження, що часто виходили в цей період, так само вирізнялися цинічним і фривольним підходом. Назверх виступило мізантропічне прагнення всіляко виправдати ізоляцію та знищення невинних людей за конфесійною ознакою. Шаблонним стало очорнення авторитету церкви, звинувачення всіх ієрархів у тяжких злочинах – «зраді інтересів народу», «співпраці з гнобителями», особливо в колабораціонізмі з окупаційними режимами, зокрема, нацистським.

2. Превентивні утиски греко-католиків

Радянізація Закарпаття передбачала так само невибагливі принципи нової церковної, а точніше антикатолицької політики. У принципі духовенство всіх конфесій діставало публічну збірну кваліфікацію «ворога народу», «контрреволюціонера», «саботажника» суспільного прогресу. Проте співробітники державної безпеки СРСР все пильніше стежили за публічним і приватним життям насамперед греко-католицьких священнослужителів.

На керівників Мукачівської греко-католицької єпархії завели агентурну справу під кодовою назвою «Хрестоносці». У ній станом на січень 1948 року активно розробляли 130 представників духовенства, задіявши 39

[8] Oficinszkij R. Állam és egyház... O. 289.

агентів і 71 інформатора, в тому числі 29 священників. До осені 1948 року агентурний апарат міністерства державної безпеки СРСР по лінії греко-католиків Закарпаття зріс у кілька разів і досяг чисельності 95 агентів і 333 інформаторів, зокрема, 70 священників. Схожа ситуація спостерігалася в період «катакомб». Так, у 1980 році в Закарпатській області підпільно діяло 80 греко-католицьких священників і ченців, з яких чверть (18 агентів «з числа уніатів») співпрацювали з місцевими підрозділами Комітету державної безпеки СРСР[9].

Нагадаємо, що канонічно створив Мукачівську греко-католицьку єпархію Папа Римський Климент XIV у вересні 1771 року. Через два роки замість назви «Унійна церква» запровадили точнішу – «Греко-католицька церква». Наприкінці XVIII століття осередок єпархії перемістився з Мукачева до Ужгорода, проте первісне найменування «Мукачівська» залишилося неторканим досі. Ця єпархія століттями сприяла релігійному і культурному розвитку навколишніх країн. Потім із неї вийшли «дочірні єпархії» – Крижевецька (1777), Пряшівська (1818), Гайдудорозька (1912). Також із Мукачівською єпархією споріднена Пітсбурзька митрополія (1969).

Понад мільйон сучасних греко-католиків у духовно-релігійному вимірі пов'язані з Ужгородською унією 1646 року. Йдеться про вірників Візантійської католицької митрополійної церкви (центр – місто Пітсбург, США), Словацької греко-католицької церкви (Пряшів), Угорської греко-католицької церкви (Доброчин), єпархії Марамуреш Румунської греко-католицької церкви (Бая-Маре), а також Крижевецької єпархії та єпархії святого Миколая в Руському Крстурі, що складають Греко-католицьку церкву Сербії та Хорватії (охоплює так само Словенію, Боснію та Герцеговину).

Упродовж XIX – першої половини XX століть найулюбленішим і найвелелюднішим для греко-католиків Закарпаття був щорічна паломницька мандрівка на відпуст до монастиря в Марія-Повчі (нині Угорщина). Він знаходився раніше в межах Мукачівської єпархії.

Протягом чотирьох десятиліть, у 1949–1989 роках, Мукачівська греко-католицька єпархія переживала трагічний період насильної ліквідації та нещадного переслідування з боку тоталітарного режиму. Проте вона продовжувала діяти підпільно завдяки законспірованій співпраці священників і вірників, аж поки її в листопаді 1989 року не легалізувала та ж сама радянська тоталітарна влада, щоправда, в своїй лібералізованій версії в часі «перебудови».

---

[9] Скакун Р., Мороз В. Николай Мурани – «Березовский» – «Сова»: судьба агента и судьба церкви // Greckokatolicka Cirkev na Slovensku vo svetle vyrocí. Prešov, 2022. С. 71–140.

У підпіллі («катакомбах») єпархією керував капітулярний вікарій Микола Мурані аж до своєї смерті в 1979 року. Достеменним фактом нині є його агентурна співпраця з Комітетом державної безпеки СРСР. Опісля вся управлінська відповідальність лягла на плечі підпільно висвяченого в серпні 1978 року єпископа Івана Семедія. Він керував єпархією і після її легалізації.

У дорадянський час Мукачівська греко-католицька єпархія мала п'ять архидияконатів: Березький, Земплинський, Мараморoський, Угочанський, Ужанський, 32 деканати, близько трьохсот парафій. В Ужгороді знаходилися кафедральний храм, єпископські палати і духовна академія. Всього нараховувалося 433 священники, з яких 25 були пенсійного віку, 10 – монахами-василіянами. Під покровительством єпархії діяли освітні та соціальні установи, зокрема, богословська і дві вчительські семінарії в Ужгороді – чоловіча і жіноча, інтернати в Ужгороді (конвікт, алумнеум, дівочий, семінаристів), Хусті, Мукачеві, а також сиротинець «Свята родина» подружжя Августина та Ірини Волошиних.

Деякий час тимчасово адміністрував єпархію канонік Олександр Ільницький, а потім єпископ Гайдудорозької єпархії Микола Дудаш, позаяк 31 травня 1943 року помер єпископ Олександр Стойка. Отримавши повноваження від апостольського престолу, єпископ Микола Дудаш 24 вересня 1944 року висвятив на нового єпископа Мукачівської єпархії випускника Римського колегіуму святої Терези 33-річного отця Теодора Ромжу[10]. Це сталося при асистенції римо-католицьких єпископів Стефана Мадараса з Кошиць та Яна Шефлера із Сатмара напередодні вступу на Закарпаття радянських військ (4-го Українського фронту).

Перша відома офіційна зустріч керівництва Мукачівської греко-католицької єпархії з радянськими військовими і представниками прорадянської цивільної влади відбулася в стінах ужгородського кінотеатру «Уранія» – будівлі колишнього Товариства «Просвіта». Саме там 7 листопада 1944 року пройшло перше на Закарпатті урочисте відзначення чергової річниці більшовицького державного перевороту в Росії восени 1917 року. У часи СРСР це офіційно іменували «великою жовтневою соціалістичною революцією».

Єпископа Ромжу запросили виступити на зібранні. Опісля в місцевій та київській пресі з'явилася сфальсифікована стаття. У ній владика начебто просив возз'єднати край з Радянською Україною. Коли Теодор Ромжа намагався спростувати публікацію, йому категорично відповіли, що саме так належало казати, тож не потрібно випробовувати долю та терпіння радянських ставлеників.

[10] Пушкаш Л. Теодор Ромжа. Життя і смерть єпископа. Львів, 2003. С. 5–7.

Безпосереднім провісником грядущих переслідувань греко-католицької церкви став лист радянському диктатору Йосифу Сталіну від 18 листопада 1944 року[11]. Його уклали і підписали у Мукачеві чільні русофіли – верхівка Мукачівсько-Пряшівської православної єпархії Сербського патріархату на чолі із заступником єпископа, ігуменом Феофаном Сабовим, архімандритом Олексієм Кабалюком, секретарем єпархіального управління Іваном Кополовичем, протоієреєм Дмитром Бєляковим та учителем гімназії в Хусті Петром Лінтуром.

Представники «русского» (російського) православного руху просили радянського вождя включити Закарпатську Україну до складу СРСР у статусі «Карпаторусской Советской Республики». Її кордони вони позначили розмашисто – від Ясіня до Попраду, від Ужка до Доброчина.

З ініціативи і за сприяння політичного управління 4-го Українського фронту 7 грудня 1944 року до Москви відрядили православну делегацію. Вона відвезла Й. Сталіну згаданого листа, під яким поставили підписи на православному з'їзді в Мукачеві 18 листопада 1944 року 23 священники. У листі також містилося прохання передати Мукачівсько-Пряшівську православну єпархію під юрисдикцію Московського патріархату. Доти вона входила до Сербського патріархату. Окремо просили допомоги у вилученні церков, церковних будинків і земельних ділянок у греко-католицької церкви Закарпатської України.

Як тільки делегація повернулася додому, державна влада розгорнула масований наступ проти Мукачівської греко-католицької єпархії. Його очолив уповноважений у справах культів Народної ради Закарпатської України Петро Лінтур, офіційно призначений на цю посаду 20 квітня 1945 року. Із боку православних ієрархів йому допомагав згаданий секретар православної єпархії Іван Кополович[12]. Незважаючи на духовний сан, він виявив чиновницький хист, як член президії та перший заступник голови Хустського міського народного комітету, член Народної ради Закарпатської України, голова надзвичайної комісії з обліку шкоди, розслідуванню і встановленню злочинів, заподіяних «німецько-угорськими загарбниками» під час окупації Закарпаття.

Прийнявши чернече ім'я Іонафан, Іван Кополович із «внутрішнього фронту» був перекинутий на «зовнішній». У його послужному списку посади адміністратора російських та угорських православних приходів в Угорщині (1949), помічника єпископа в Пряшеві, нині Словаччина (1955). Із 1966 року він призначався єпископом Берлінським і Середньоєвропейським,

[11] Тернистий шлях до України. С. 438.

[12] Міщанин В. Радянізація Закарпаття 1944–1950 рр. С. 242.

екзархом Північної і Південної Америки та Алеутських островів, єпископом Тамбовським і Мічурінським, архієпископом Молдавським і Кишинівським. Здогадатися не важко, наскільки вірно і сумлінно Іонафан (Кополович) служив Радянському Союзу.

Ось один із прикладів. 18 грудня 1944 року створено Спеціальний суд Закарпатської України «для боротьби з ворогами нашого народу». Без вагань до слідчої комісії ввійшли православні священники Іван Кополович і Володимир Пронін.

У лютому 1945 року карні органи заарештували греко-католицького пароха у Рахові отця Петра Дем'яновича, депутата угорського парламенту. Після звинувачення у шпигунстві та зрадництві проти «радянського народу», Спеціальний суд Закарпатської України засудив його до розстрілу. Вирок старій та хворій людині виконали прямо в ліжку Ужгородської лікарні в п'ятницю 23 квітня 1945 року.

Така ж доля чекала інших депутатів угорського парламенту з числа греко-католицького духовенства[13]. У березні 1945 року потрапив у в'язницю канонік Мукачівської греко-католицької єпархії Олександр Ільницький, де й загинув за загадкових обставин. Коли ж арештували отця Степана Фенцика, його вирішили використати для навернення греко-католиків у православ'я. Грали на владолюбній амбіційності, проте С. Фенцик відмовився. Тоді 14 червня 1946 року його засудили до страти. Вирок виконали в ужгородській тюрмі.

Народна рада Закарпатської України 5 квітня 1945 року видала постанову «Про вільну зміну релігії», згідно з якою кожному повнолітньому громадянинові гарантували право вільно змінити релігію або залишитися без віросповідання. Відтак 20 квітня вийшли згадані вже декрети цієї ради «Про користування церковним майном» і «Про здержавлення школи», головним чином спрямовані проти греко-католицької церкви. Того ж дня, 20 квітня, декрет «Про утворення управління в справах культів»[14].

Уповноважений у справах культів Петро Лінтур не приховував того, що упереджено ставився до греко-католицької церкви. У селах збирали підписи про виділення земельних наділів, а потім дописували на них прохання про перехід у православ'я. У такий шахрайський спосіб від греко-католиків відібрали храми у закарпатських селах Ільниця, Нересниця, Осій, Ракошино, Сокирниця, Стеблівка, Тросник, Ярок.

Промовистими є доповідні записки Петра Лінтура, писані російською мовою під назвами «Небезпека зростання католицької агітації

---

[13] Реабілітовані історією. Закарпатська область. Книга перша. Ужгород, 2003. С. 308, 349, 701.

[14] Тернистий шлях до України. С. 609.

в Закарпатській Україні» (26 вересня 1945 року) та «Становище церков у Закарпатській області» (травень 1946-го)[15]. Ішлося про нібито антинародну діяльність греко-католиків у селах Білки, Богдан, Старе Давидково, Стеблівка. У Стеблівці, наприклад, греко-католикам інкримінували те, що вони відібрали від православного священника ключі від храму, а в Богдані – начебто кинули гранату під хату православного священника.

Своїм зверхникам Петро Лінтур наголошував, що голови окружних народних комітетів в Хусті, Мукачеві, Рахові негативно ставляться до православних і підпільно підтримують греко-католиків. Річ у тому, що станом на травень 1946 року перехід у православ'я на Закарпатті призупинився. Тому на своє виправдання Петро Лінтур обвинуватив у тому підпільну протидію греко-католицької церкви, яку за його версією підтримували декотрі посадовці державних органів.

У доповідній записці від 7 лютого 1946 року Петро Лінтур, уже як уповноважений ради в справах православної церкви в Закарпатській області, вказав тут 135 православних парафій, 136 священників, 4 чоловічих і 3 жіночих монастирів, 5 чоловічих і 6 жіночих скитів. Згідно з його підрахунками, всього налічувалося 142 тисячі православних. У тому він бачив і свої чиновницькі заслуги.

Одночасно щодо греко-католицької церкви на Закарпатті застосували репресивну тактику з нарощуванням і виразною фіксацією нестерпних морально-психологічних і матеріально-побутових умов. Мовиться про настирливе вилучення храмів, закриття духовної семінарії, нещадну податкову облогу на всі джерела церковних прибутків і пожертв, націоналізацію церковного майна, розвінчання «профашистської, антирадянської, підривної діяльності».

У лютому–серпні 1949 року радянська влада поетапно ліквідувала греко-католицьку церкву на Закарпатті. На той момент вона налічувала 394 парафії, 235 священників, 5 чоловічих (53 ченці) і 3 жіночих монастирі (31 черниця) та майже 413 тисяч парафіян. А станом на 1944 рік Мукачівська греко-католицька єпархія виглядала ще потужніше, бо нараховувала майже 461,6 тисячі вірян, мала 459 храмів і каплиць[16].

Голова Ради у справах Російської православної церкви при Раді міністрів СРСР, генерал-майор державної безпеки Георгій Карпов у доповідній записці радянському керівництву – членам політичного бюро Всесоюзної комуністичної партії (більшовиків) – про ліквідацію

---

[15] Міщанин В. Радянізація Закарпаття 1944–1950 рр. С. 243.

[16] Стоцький Я. Конфесійні трансформації у західних областях України (Галицький регіон) в контексті державно-релігійної політики у 1944–1964 роках: дис... д-ра іст. наук. Київ, 2009. С. 110, 119.

греко-католицької церкви зазначив, що в Закарпатській області від 1946-го до серпня 1949 року «возз'єдналася із Російською православною церквою» переважна частина Мукачівської греко-католицької єпархії – 120 священників і 8 дияконів, 407 храмів.

Проти вольових і непокірних священників потай збирали і фабрикували обвинувальну інформацію. Уже до початку 1946 року було засуджено до різних строків позбавлення волі вісім греко-католицьких парохів. Їм інкримінували співпрацю з «угорсько-фашистським режимом». Потім їхнє число істотно зросло. Згідно з офіційними радянськими даними, станом на 10 грудня 1956 року в Закарпатській області мешкало 119 колишніх греко-католицьких отців, причому 92 з них повернулись із ув'язнення[17].

Органи радянської влади невпинно передавали греко-католицькі храми православним. Залишившись без парафій греко-католицькі священники шукали собі іншу роботу. Близько півсотні з них до кінця 1945 року емігрували у Чехословаччину (19 священників), Угорщину (6), Румунію (3), США (8). Якщо на початку 1945 року єпархія налічувала 425 священники, то на кінець року їх залишилося 297, або 70 %.

Водночас радянська влада відкрито працювала на підвищення суспільної ваги й авторитету православної церкви. Так, повоєнна адміністрація міста Ужгорода складалася в основному з військових і русофілів, зокрема, православного священника Володимира Проніна. Про колоритну постать Івана Коноловича вже йшлося.

3. Убивство греко-католицького єпарха

Єпископ Мукачівської греко-католицької єпархії Теодор Ромжа (1911–1947) належить до чільних жертв комуністичного режиму. Якщо отця Гавриїла Костельника зі Львова заставили очолити «ініціативну групу» з возз'єднання Української греко-католицької церкви із Російською православною церквою, то єпископ Теодор Ромжа став немеркнучим символом непохитного мирного опору греко-католиків Закарпаття.

Місцеві комуністи і співробітники правоохоронних органів наполегливо і всіляко схиляли єпископа Ромжу підписати Маніфест про возз'єднання Закарпатської України з Українською Радянською Соціалістичною Республікою від 26 листопада 1944 року. Вони водночас націлювали його на «добровільне возз'єднання» з Російською православною церквою. Ввічлива відмова єпископа призвела до адміністративних утисків усієї єпархії[18].

---

[17] Стоцький Я. Конфесійні трансформації у західних областях України... С. 182.

[18] Капітан Л. Закарпаття повоєнного періоду: проблеми етнокультурного розвитку у контексті радянізації краю, 1945–1964 рр.: дис. … д-ра. іст. наук. Київ, 2013. С. 401.

Саме тоді православні активісти під опікою державної влади насильно відібрали зо два десятки храмів від греко-католицьких громад на Мараморощині (у межах колишнього комітату (жупи) Мараморош), зокрема у селах Вонігово, Калини, Кричово, Угля (Тячівський район), Горінчово, Данилово, Липча, Нанково, Нижнє Селище, Сокирниця, Стеблівка, Шандорово (Олександрівка) (Хустський район), Вучкове, Торунь (Міжгірський район), Лисичово (Іршавський район).

Згідно з рішенням Закарпатської обласної ради депутатів трудящих від 21 серпня 1946 року, розпочато націоналізацію церковних і монастирських земель. Єпископ Т. Ромжа постійно надсилав до різних інстанцій письмові клопотання щодо відновлення порушених прав греко-католиків. Він усе частіше навідував парафії, посилив особисті контакти з священниками, утримуючи їх від переходу в православ'я.

Натомість єпископу офіційно заборонили без спеціального дозволу покидати межі Ужгорода. Тому очевидців відразу здивувало те, що уповноважений у справах культів С. Лямін-Агафонов без зволікань дозволив йому освятити оновлений храм у селі Лавки нині Мукачівського району. 25 жовтня 1947 року в супроводі семінаристів Михайла Бугира і Михайла Маслея єпископ Теодор Ромжа добрався пішки на автобусну станцію[19]. Єпархія на той час уже не володіла жодним транспортним засобом. У переповненому автобусі Ужгород – Мукачево вони доїхали до села Іванівці, де на них чекала бричка до Лохова. Там у пароха Петра Васькова й заночували.

Наступного дня, 26 жовтня, у неділю єпископ відслужив дві літургії в сусідніх селах Лавки і Лохово. Після обіду вирішив їхати до Ужгорода, але господарі повідомили, що на виїзді із села когось чатують підозрілі автомашини. Під охороною добровольців Т. Ромжа заночував на фарі в Лохові, щоби вирушити в дорогу наступного дня.

Вранці 27 жовтня 1947 року в бричку сіли шестеро попутників: єпископ, священники Даниїл Бачинський та Андрій Березнай, два семінаристи і візник. Проїхавши від Лохова близько двох кілометрів, вони помітили велику вантажівку, що кинулася навздогін. Поблизу села Іванівці візник уміло маневрував, аби пропустити військовий автомобіль «Студебекер». Проте автомашина спеціально налетіла на бричку, розбивши її на тріски. Як виявилося, вантажівку спеціально підготували: на бампер приварили важку рейку і металеву котушку-барабан із тросом.

Під час удару із заднього колеса брички відірвався тридцятисантиметровий шматок заліза, що пробив радіатор «Студебекера». Невдовзі появилася

[19] Пушкаш Л. Теодор Ромжа. С. 240.

поштове авто, котре спонукало убивць утекти на невеличкому позашляховику, котрий увесь час тримався неподалік «Студебекера». На поштовому авто потерпілих доправили до Мукачівської лікарні.

Цей замах цікавий трьома моментами, котрі можна назвати дивовижним збігом обставин. Перший. Велика автомашина «Студебекер» із дванадцятьма колесами, котру в народі називали танком, вдарила в заднє колесо брички і стала, як укопана. Якщо б авто не зупинилося різко, то відразу б розчавило на смерть усіх шістьох жертв. Натомість від удару з колеса брички відірвався шматок обводу, що не впав на землю, а пробив капот, заклинився між радіатором і вентилятором.

Другий момент. Уламки брички накрили єпископа Теодора Ромжу та отця Даниїла Бачинського. Тому вбивці згаяли час, не змогли знайти і добити головну ціль. Третій момент. Коли агенти безпеки залізними палицями стали бити інших попутників, назустріч із горбка заторохтіла поштова вантажівка. Усім жертвам замаху вона врятувала життя, бо нападники втекли. Адже з'явилися випадкові свідки. Отож після аварії всі попутники залишилися живими. Пораненим надали кваліфіковану медичну допомогу в Мукачівській лікарні.

За кілька днів, 1 листопада 1947 року, стало зрозуміло, що єпископ одужує. Тому оперативна співробітниця народного комісаріату внутрішніх справ СРСР, яку влаштували до Мукачівської лікарні під виглядом медичної сестри, зробила йому отруйну ін'єкцію. Єпископ Теодор Ромжа помер від рідкісної отрути кураре, котру важко розпізнати без лабораторних досліджень. Його поховали в Ужгороді 4 листопада 1947 року в крипті кафедрального собору. На дуже велелюдний похорон прибуло до двадцяти тисяч вірників, що для Ужгорода в такій кількості було рідкісним явищем.

За офіційною версією, смерть єпископа Теодора Ромжі настала від отриманих поранень (набряку мозку) після звичайної дорожньо-транспортної пригоди[20]. Мовляв, на сільській дорозі на бричку єпископа чисто випадково наїхало невідоме вантажне авто. Після розпаду СРСР пролилося світло на обставини таємничої смерті. Про все відверто зізнався у своїх спогадах ветеран радянських диверсійних спецслужб генерал-лейтенант Павло Судоплатов, який спеціалізувався на фізичному усуненні видатних представників опозиції та просто неугодних сталінському режимові всередині тоталітарної держави і поза її межами.

Єпископ Теодор Ромжа став жертвою замаху, здійсненого з відома вождя СРСР Йосифа Сталіна на прохання першого секретаря центрального

[20] Вєдєнєєв Д., Вєдєнєєв В. Обставини загибелі єпископа Теодора Ромжі // Церковно-історичний збірник Волинської духовної семінарії. 2021. Вип. 2. С. 47–52.

комітету КП(б)У Микити Хрущова. Вбивство організували міністр державної безпеки СРСР Віктор Абакумов та його підлеглий – міністр державної безпеки УРСР Сергій Савченко.

Врешті решт у червні 2001 року під час візиту Папи Римського Івана Павла II в Україну, нескореного єпископа Мукачівської греко-католицької єпархії беатифікували[21]. Теодор Ромжа проголошений блаженним католицької церкви. Тоді ж у Львові друком вийшов розлогий життєпис про нього, що потім перевидавався.

4. Насильний розпуск греко-католицької єпархії

Насильницькі акції проти греко-католицької церкви започатковано в Російській імперії ще в другій половині XVIII століття імператрицею Катериною II. Одначе вказана церква інституційно швидко відновилася за порівняно ліберальних царювань Павла I та Олександра I. Консервативний цар Микола I, який правив у 1825–1855 роках, підірвав позиції греко-католиків, заборонивши їхню конфесію та покаравши засланнями в Сибір непокірних священників.

Величезні втрати українського населення Холмщини і Підляшшя (нині в складі Польщі) за століття, від 1815-го до 1914 року, значною мірою сталися саме через ліквідацію греко-католицької церкви російським царизмом. Понад пів мільйона осіб, уникаючи православної перспективи, перейшли в католицизм. Одначе за окатоличенням у латинському обряді невідворотно наступало спольщення, тобто втрата автохтонної ідентичності.

Деспотичну конфесійну політику царя Миколи I узяв за взірець диктатор Йосиф Сталін. Тож у квітні 1945 року заарештували всіх греко-католицьких єпископів, які перебували в радянській Україні, за винятком Теодора Ромжі[22]. У в'язницю потрапили митрополит Йосиф Сліпий, чотири єпископи, сотні священників.

Водночас у Львові запустили маніпулятивний проєкт «Ініціативна група по возз'єднанню греко-католицької церкви з православною церквою» на чолі з отцем Гавриїлом Костельником. Цей начебто церковно-адміністративний орган видав у державних друкарнях декілька пропагандистських брошур і листівок-звернень. Так, у липні 1945 року тиражем п'ять тисяч примірників побачила світ книжечка Г. Костельника «Апостол Петро і римські папи, або Догматичні підстави папства»[23]. У ній

---

[21] Офіцинський Р. Духовно-релігійні протиріччя в сучасній Україні через призму візиту папи Івана Павла II (23–27 червня 2001 р.) // Carpatica–Карпатика. 2004. Вип. 30. С. 144–163.

[22] Oficinszkij R. Állam és egyház... O. 290.

[23] Костельник Г. Апостол Петро і римські папи. Львів, 1945. 60 с.

автор греко-католицьке віровчення некоректно переломив через призму «об'єднання з цілим українським народом і в орбіті православної церкви».

Чотиристорінкове звернення «До всечесного греко-католицького духовенства в західних областях України» (Львів, 28 травня 1945 року) підписали священники Гавриїл Костельник, Михайло Мельник, Антон Пельвецький як представники відповідно Львівської, Перемиської та Станіславської греко-католицьких єпархій[24]. Вони потрактували появу своєї церкви як польського засобу поневолення українців (передусім у Галичині) та ефективного інструменту мадяризації (на Закарпатті). Навпаки, світлі сторінки історії українського народу у зверненні пов'язано з православ'ям.

Окрему пошану висловлено визвольному титанізму «першого маршала, незрівняного Сталіна». Автори пожалкували, що їхні єпископи не зорієнтувалися у «нововитвореній» політичній та церковній ситуації. Тому з дозволу державної влади вони проголосили «Ініціативну групу по возз'єднанню греко-католицької церкви з православною церквою» з осідком у Львові. Розтлумачили і свої перші кроки. Це – видання потрібної літератури і мобілізація прибічників у середовищі священників і дяків, збір одноразових внесків на канцелярські та видавничі видатки: 50 карбованців із священника, а 10 – із дяка.

Урешті решт відповідний церковний собор провели у Львові у березні 1946 року без відхилень від сценарію, розробленого керівними органами державної безпеки у Москві. Визначену для нього роль виконав отець Г. Костельник. Він виголосив «Доповідь про мотиви возз'єднання Греко-католицької церкви з Руською [Російською] православною церквою», котру завершив висновками про фальшивість і неспроможність західного християнства, а також закликами до єднання зі східним православ'ям.

Аби компенсувати скандальну відсутність ієрархів Української греко-католицької церкви, котрі за відмову перейти у православ'я опинилися в неволі, обряд «возз'єднання» освячено чотирма православними єпископами. Терміново надрукували спеціальний збірник «Діяння собору греко-католицької церкви у Львові 8–10 березня 1946 року» для вибіркового розповсюдження.

Прогнозовано, що радянське керівництво не зважило на осуд, з яким світова громадськість поставилася до брутального втручання держави у внутрішні церковні справи. Більше того, репресії щодо греко-католицького духовенства продовжилися, адже Львівським собором ліквідація греко-католицької церкви в Україні не завершилася.

---

[24] До всечесного греко-католицького духовенства в західних областях України. Львів, 1945. 4 с.

Наступним репресивним етапом стало переведення в московське православ'я греко-католиків Закарпаття[25]. Тут органи влади заздалегідь ухвалили низку рішень, що свідчили про намір суворо регулювати і спрямовувати будь-яку релігійну діяльність. У березні 1947 року, згідно з рішенням Закарпатського обласного комітету Комуністичної партії (більшовиків) України, за вже випробуваним «галицьким сценарієм» створили ініціативну групу з переходу закарпатських греко-католиків у православ'я.

Спочатку скасуванням Ужгородської унії 1646 року займалися світські особи. Член «ініціативної групи», ужгородський міський чиновник Петро Сова прозвітував новопризначеному уповноваженому у справах культів при обласному виконавчому комітеті Сергію Ляміну-Агафонову, котрого прислали з Москви із спеціальним завданням. Прибулець одразу визнав повну безпорадність у цій справі місцевих виконавців, хоча вони дуже старалися.

Тому «План заходів щодо возз'єднання греко-католицької (уніатської) церкви Закарпатської області УРСР з Російською православною церквою» у 1947 році розробили так само в Москві[26]. Творцями «плану» виступили відповідні урядові органи державної безпеки, котрі спеціалізувалися на релігійних питаннях.

Найголовнішою перешкодою у здійсненні цих заходів була присутність в єпархії молодого, енергійного і непоступливого єпископа Теодора Ромжі. Він категорично відмовився перейти в православ'я. У Москві нічого не придумали іншого, як убити його рідкісною отрутою 1 листопада 1947 року.

Після смерті єпископа Теодора Ромжі обов'язки капітулярного вікарія (заступника єпископа) перебрав управитель єпархіальної канцелярії Микола Мурані. Чільні постаті єпархії не приховували свого бажання у найгіршому випадку виконувати священницькі обов'язки у лоні римо-католицької церкви, котру офіційно у СРСР не заборонили.

Владні структури це сприйняли як виклик і реальну загрозу, тому негайно відреагували. Співробітники державної безпеки прискорили остаточну ліквідацію Мукачівської греко-католицької єпархії. Зокрема, ретельно готували громадську думку через пресу, вилучили кафедральний собор та єпископську резиденцію, арештували членів єпархіального управління (капітули).

Міністерство державної безпеки УРСР 12 лютого 1949 року надіслало вищим інстанціям спеціальне повідомлення, де йшлося про

[25] Капітан Л. Закарпаття повоєнного періоду... С. 281.
[26] Міщанин В. Радянізація Закарпаття 1944–1950 рр. С. 512–514.

необхідність негайно завершити ліквідацію греко-католицької церкви на Закарпатті. У стислі терміни органи безпеки мали намір обезглавити єпархію, арештувати прелата Олександра Хіру, передати православним Ужгородський кафедральний собор та єпископську резиденцію.

І справді за кілька днів, 17 лютого, греко-католицький собор, приміщення єпархії та церковний інвентар в Ужгороді передали у відання православного єпископа. 18 лютого 1949 року до всіх греко-католицьких парафій Закарпаття надіслали листа про припинення Мукачівської єпархії. Під цим документом із текстом на єпископському бланку, що був завірений єпископською печаткою, стояв підпис Миколи Мурані. Він водночас повідомив, що склав із себе повноваження капітулярного вікарія (заступника єпископа). Отож греко-католицьку єпархію начебто з її власної волі зняли з офіційної реєстрації.

Цей лист насамперед справив потрібне враження на греко-католицьких священників і спонукав декотрих перейти в православ'я. Для більшості цей перехід став вимушеним кроком, навіяним страхом поневірянь своїх родин. Проте вони готові були повернутися до рідної церкви за сприятливих обставин.

Тим часом у державній обласній газетній друкарні в Ужгороді розтиражували восьмисторінкове російськомовне звернення «Всечесному духовенству і всім благочестивим віруючим Греко-католицької Церкви на Закарпатті» від 5 квітня 1949 року[27]. Його підписали 14 греко-католицьких священників, які возз'єдналися з Російською православною церквою: Іриней Контратович (настоятель Ужгородського кафедрального собору), Михайло Пензель (настоятель Цегольнянської церкви в Ужгороді), Стефан Данієлович (Мукачево), Петро Мошак (Хуст), Михайло Беца (Берегово), Іван Лендєл (Виноградово), Іван Сопко (Волове – Міжгір'я), Георгій Кадар (Великий Березний), Михайло Бендас (Воловець), Стефан Копик (Нижні Ворота), Олександр Папп (Вилок), Варфоломій Болтович (Заріччя), Антон Попович (Нове Давидково), Гавриїл Маркович (Горяни).

В історичному екскурсі цього звернення звинувачено римських пап й угорських королів у тому, що вони «викорінювали і знищували наших православних предків». Як образно висловилися підписанти, Ужгородська унія вирвала з грудей народу серце і вклала чуже. Одначе возз'єднання зі своїм рідним народом «в єдиній Радянській державі» зняло полуду з очей, бо католицький Рим завше був мачухою, а православний Київ – матір'ю.

[27] Всечесному духовенству и всем благочестивым верующим Греко-католической Церкви на Закарпатье. Ужгород, 1949. 8 с.

Так само, наче під копірку з аналогічного звернення галицьких священників, говорилося про небажання керівництва єпархії зорієнтуватися в новій політичній, державній та церковній ситуації, а надто озброїтись рішеннями Львівського собору 8–10 березня 1946 року, прикладами деуніїзації Румунії та Угорщини. Наприкінці містився заклик до всіх греко-католицьких священників негайно перейти під управління православного архієпископа Макарія (Оксіюка), багатолітнього агента органів державної безпеки СРСР як і його наступники[28].

Сам же Макарій знаходився у Львові, суміщаючи посади архієпископа Львівського і Тернопільського та Мукачівсько-Ужгородського. Разом з єпископами Антонієм (Станіславський та Коломийський) і Михайлом (Дрогобицький та Самбірський) 28 січня 1950 року він звернувся теж із російськомовним посланням «Всечестнішим отцям благочинним, настоятелям парафій і всім пастирям і священнослужителям в єпархіях Західної України і Закарпаття» на восьми сторінках. Щоправда, його видрукували у Львівській обласній друкарні скромним тиражем 500 примірників[29]. Єпископи Антоній та Михайло – колишні греко-католицькі священники А. Пельвецький та М. Мельник – соратники Г. Костельника.

Це послання пронизувала радість від усвідомлення загальноросійської («всерусской») церковної та народної єдності, скасування Берестейської та Ужгородської уній у 1946 і 1949 роках. Проте призначення цього послання було утилітарним. Показано 16 догматичних та обрядових відмінностей (аж до заборони хрестити чужомовними іменами), котрі належало подолати у навернутих у православ'я.

Загалом понад 40 % священників Мукачівської греко-католицької єпархії перейшли в православ'я (132 осіб). Інші (175 осіб) вистояли і не стали конвертитами, хоча 128-х відправили у ГУЛАГ, де 27 із них загинули. До речі, до середини 1956 року з місць позбавлення волі додому в Закарпатську область повернулися 92 греко-католицькі, 15 реформатських і 14 римо-католицьких священників[30].

Для греко-католиків Закарпаття настав нестерпний період «катакомб», пов'язаний з незламною постаттю Олександра Хіри (1897–1983). На єпископа його таємно рукоположив із благословення Папи Пія XII єпископ

---

[28] Скакун Р. Агентура НКВС–МДБ–КДБ у православному єпископаті України (1939–1964). Львів, 2025. С. 99, 123.

[29] Всечестнейшим отцам благочинным, настоятелям приходов и всем пастырям и священнослужителям в епархиях Западной Украины и Закарпатья. Львов, 1950. 8 с.

[30] *Див.*: Мароші І., Мароші А. Іменний довідник священників історичної Мукачівської греко-католицької єпархії. Ужгород, 2023. 1092 с.

Теодор Ромжа 30 грудня 1945 року. У лютому 1949 року Олександра Хіру арештували, засудили на 25 років позбавлення волі та відправили у Сибір. Після ув'язнення він повернувся на Закарпаття, де в листопаді 1956 року висвятив чотирьох священників. На одній з таємних відправ О. Хіру затримали, відтак засудили на п'ять років примусових робіт із забороною надалі проживати в Українській РСР.

Олександр Хіра працював на рудниках поблизу міста Караганда (нині Казахстан), де не припинив підпільної душпастирської діяльності. Протягом двох десятиліть утворена ним католицька громада боролася за легалізацію. У 1977 році її офіційно зареєстрували. Проживаючи в Караганді, єпископ Хіра опікувався забороненою Мукачівською греко-католицькою єпархією. Коли виникала гостра потреба, конспіративно долав величезну відстань до Ужгорода – більше п'яти тисяч кілометрів. У 1956–1983 роках для підпільної Мукачівської єпархії він висвятив три десятки священників і рукоположив трьох єпископів.

У вересні 1955 року вийшов із ув'язнення греко-католицький священник Іван Маргітич і продовжив служити в підпіллі, працюючи у виноградній ланці колективного господарства в селі Боржавське нині Берегівського району. Він став одним з ініціаторів резонансної заяви від 7 серпня 1987 року на адресу Папи Римського Івана Павла II про вихід з підпілля і потребу легалізації греко-католицької церкви в Україні. 10 вересня того ж року у Львові підпільно Івана Маргітича на висвятили єпископа Мукачівської єпархії.

Наприкінці 1980-х – початку 1990-х років греко-католики вийшли із підпілля – так званих «катакомб». 26 січня 1990 року Українська греко-католицька церква була легалізована. На Закарпатті зареєструвалися 132 громади, у 60 храмах служили 90 священників. Водночас побачили світ перші публікації з ґрунтовним і неупередженим висвітленням історії церкви.

Примітними у цьому контексті є сторінки минулого чернечого ордену василіян на Закарпатті – чину святого Василя Великого. На дорадянському Закарпатті діяли вісім їхніх монастирів: п'ять чоловічих (в Ужгороді, Мукачеві, Малому Березному, Імстичеві, Бороняві) та три жіночі (в Ужгороді, Мукачеві, Хусті). А поруч, у сусідніх країнах такі ж монастирі – Маріяповчанський (Угорщина), Краснобрідський та Буківський (Словаччина), Біксадський (Румунія).

Після 1939 року за участь в українському державотворенні (період Карпатської України) угорська влада провела депортацію василіян[31].

[31] Офіцинський Р. Визначний письменник і клірик Степан Сабол про українську Пряшівщину 1940-х – 1970-х років // X. Internationale virtuelle Konferenz der Ukrainistik «Dialog der Sprachen – Dialog der Kulturen. Die Ukraine aus globaler Sicht». München, 2020. С. 716–724.

Більшість монахів опинилися у Словаччині. Натомість утворено «Провінцію василіянського ордена святого Йосафата в Угорщині» з поділом на руську (українську), угорську та румунську гілки, або препозити – спеціальні адміністративні одиниці. Проте опіку над усіма монастирями здійснював маріяповчанський ігумен угорського походження.

1950-й став роком закриття радянською владою усіх василіянських монастирів на Закарпатті. Доти їх поступово усували й нищили через фінансово-економічні важелі, психологічний тиск, зваблення переходом у православ'я тощо. Принагідно відзначимо виявлений при цьому правовий нігілізм. Отож перша спроба позбавитися Хустського монастиря сестер василіянок у 1946 році суперечила навіть чинному радянському законодавству. У березні 1947 року монастир василіян у Мукачеві передали православним. Століттями він залишався надійною опорою греко-католицької церкви загалом.

До 1949 року один за одним радянські комуністи закрили всі монастирі Мукачівської єпархії. Так само сталося у межах Чехословаччини – у сусідній Пряшівській єпархії, де ними опікувався владика-василіянин Павло Гойдич. На Закарпатті єдиним діючим залишався Імстичівський монастир, який фактично виконував функцію тюрми для ченців. Це останній в ту пору осередок греко-католиків на українських землях. Його закрили в квітні 1950 року.

Переслідувань та ув'язнень зазнало чимало василіян, у тому числі єпископ Павло Гойдич. Разом із Теодором Ромжею він проголошений у 2001 році блаженним. Лише єдиний чернець – згаданий ігумен отець Богдан (Юлій Мересій), родом із села Кам'янське нині Берегівського району, «захопившись» атеїстичними ідеями, покинув чернечий орден, жив із праці бухгалтером і написав (чи підписав) замовну мемуарно-публіцистичну книжку[32]. Вона вийшла в Ужгороді українською мовою чималим накладом – 28 тисяч примірників кишенькового формату, мала зручний для швидкого читання обсяг (7 друкованих аркушів) і коштувала після грошової реформи 1961 року всього 32 копійки. Ця книжка мала на меті спонукати всіх вірників «скинути старе лахміття релігії, спалити його і на згарищі почати будувати нове життя».

У художньо-документальному жанрі Юлій Мересій, котрий народився в 1914 році, детально описав своє життя, включно з дитинством, навчанням у гімназіях Берегова та Ужгорода, вступом у квітні 1932 року до василіянського чину, навчання і перебування в багатьох монастирях у межах нинішніх держав Україна, Польща, Чехія, Угорщина, Румунія.

[32] Мересій Ю. За брамою монастиря. Ужгород, 1960. 140 с.

Приміром, він показав Мукачівський василіянський монастир на Чернечій горі великим господарським комплексом, де проживало 36–38 монахів, а постійно трудилося 75 осіб, крім сезонних поденників. Монастир мав півтори тисячі гектарів землі, у тому числі під буковим і дубовим лісом, який ченці вирубували і продавали. Осібно йшлося про триста гектарів ораниць і 16 гектарів виноградників. У монастирських пивницях настоювалося від 30 до 50 тисяч літрів вина, що добре продавалося. На монастирській фермі утримували близько сотні корів, а молоко постачали міським жителям. У хлівах відгодовували понад 120 свиней. Склади і підвали були заповненні пшеницею, житом, кукурудзою, картоплею.

У наступний історичний період – у умовах незалежної України – бачимо стрімке відродження василіянських монастирів[33]. Нині їх у Закарпатській області діє п'ять – чотири чоловічі та один жіночий. Однак у дорадянський час їх існувало майже вдвічі більше, і вони володіли незрівнянно більшим рухомим і нерухомим майном, а також виконували значно ширші духовно-релігійні функції.

5. Посилення державного контролю за православною конфесією

До 1939 року православна єпархія, до канонічної території котрої відносилося Закарпаття, називалася Мукачівсько-Пряшівською і була під юрисдикцією Сербського патріархату. Відтак угорський уряд намагався створити автокефальну православну церкву. Задля цього адміністратором Мукачівсько-Пряшівської єпархії призначили отця Михайла Попова, російського білоемігранта – з донських козаків. Її субсидувала держава. Згідно урядової статистики 1941 року, в єпархії нарахували трохи більше ніж 125 тисяч вірників, а наприкінці 1945 року – 142 тисячі, об'єднаних у 173 громади[34].

Серед православних священників тоді лишень одиниці мали вищу духовну освіту, близько пів сотні – середню, а решту – початкову (богословські курси). Після радянізації краю за державної підтримки православна церква поступово перебрала пальму першості за число вірників, громад, храмів і священників, вишколених у духовних семінаріях СРСР. Популярності набули Мукачівський та Чумалівський жіночі

[33] Офіцинський Р. Історична політика і майнові претензії Мукачівської греко-католицької єпархії від 2003 року донині // Наукові записки богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна). 2018. № 5. С. 217–230.

[34] Офіцинський Р., Хланта О. Про один із закарпатоукраїнських епізодів міжнародно-релігійного контексту. Діяльність Михайла Попова, адміністратора Мукачівської православної єпархії у 1938–1944 роках // Україна на міжнародній арені у XX столітті. Ужгород, 2000. С. 61–84.

монастирі зі значною кількістю черниць. Сама ж єпархія вже називалась Мукачівсько-Ужгородською та входила до Російської православної церкви (Московського патріархату).

Яким чином відбулися такі кардинальні зміни? Зрозуміло, що поступово. 24 березня 1945 року Народна рада Закарпатської України змінила вживану досі конфесійну російськомовну назву «греко-восточный» (греко-східний) на «православний». А через місяць, 20 квітня, було прискорено оформлено приєднання Мукачівсько-Пряшівської єпархії до Московського патріархату.

У своїй назві ця православна церква спекулювала політонімом «Русская», що означає у правильному перекладі «Російська». Для запаморочення української людності її недобросовісно подавали як «Руська», тобто «давньоукраїнська». Адже у масовій українській свідомості добре укорінились асоціації з Русю – Україною.

Приєднання до Московського патріархату провели офіцери політичного управління 4-го Українського фронту в тісному контакті з місцевими русофілами[35]. Православне духовенство позитивно сприйняло радянізацію Закарпаття, бо хотіло таким чином отримати дивіденди від нової влади і силову підтримку для реваншу над греко-католиками. Тож на Божі заповіді вони не зважали.

У грудні 1944 – січні 1945 років православні активісти з допомогою радянських солдатів зайняли греко-католицькі храми в тридцяти селах, а сім'ї греко-католицьких священників виселили з парафіяльних будинків. Йдеться про такі села, як Нижнє Селище, Липча, Нанково, Лисичово, Вучкове, Олександрівка, Кошельово, Кушниця, Крайниково, Новобарово, Теребля, Вільхівці, Ясіня (куток Струків), Горінчово, Завидово, Червеньово, Канора, Крива, Чумальово, Луково, Нижній Бистрий, Широкий Луг, Калини, Бедевля, Горонда, Заднє, Руське, Синевир, Кричово, Великі Лучки.

За схожим сценарієм наприкінці 1945 року до православної єпархії влилося понад 60 греко-католицьких громад. Цьому сприяла місцева влада, а точніше – виступала ініціатором. Промовистий факт. 25 січня 1945 року єпархіальне управління Мукачівсько-Пряшівської православної єпархії звернулося до Народної ради Закарпатської України з проханням надати православному духовенству позачергову грошову допомогу в розмірі 42,5 тисячі пенге. 16 березня того ж року вказана рада виділила єпархіальному управлінню православної церкви грошову субвенцію в розмірі 35 тисяч пенге, або 82 % від суми, яку просили.

[35] Шліхта Н. Мукачівсько-Ужгородська «возз'єднана» єпархія наприкінці 1940-х – у 1960-х рр. // Наукові записки Ужгородського університету. Серія: історично-релігійні студії. 2016. Вип. 5. С. 282–295.

Одначе посутньо політика центральної та місцевої влади в СРСР була спрямована на безапеляційне й безумовне підпорядкування усіх релігійних спільнот тоталітарній державі. Тож принагідно Народна рада Закарпатської України скасувала виплату православним священникам державної допомоги (конгруа), що позначилося на їхньому матеріальному становищі.

Справа в тому, що на духовно-релігійні відносини скрізь в Україні поширилося радянське законодавство, за яким православні теж потрапили під тотальний контроль держави. На перших порах їм на Закарпатті усіляко сприяли органи радянської влади, щоби швидше розправитися з греко-католиками. Після досягнення мети, у пору поновлення войовничого атеїзму в немилість потрапила і сама Російська православна церква – недавній союзник комуністичної держави в репресивних акціях.

Рада міністрів СРСР 16 жовтня 1958 року видала постанови «Про монастирі в СРСР» та «Про податкове оподаткування доходів підприємств єпархіальних управлінь, а також доходів монастирів». Монастирям заборонялося застосовувати найману працю, передбачалося значне зменшення земельних наділів, а також скорочення їхнього числа. Знову вводився скасований 1945 року податок із церковних будівель, різко підвищувалися ставки податку із земельних ділянок у церковному користуванні.

Постановою Ради міністрів УРСР від 1 листопада 1958 року православним монастирям із загалом 357 гектарів їхніх земель залишили тільки шосту частину (60 гектарів). Причому від Мукачівського православного монастиря забрали навіть город і сад загальною площею два гектари.

На виконання постанови центрального комітету КПРС «Про заходи щодо ліквідації порушень духовенством радянського законодавства» від 13 січня 1960 року на чолі церковної громади поставили виконавчий орган замість настоятеля храму. Наприкінці 1961 року відповідно до постанови Ради міністрів СРСР провели широкомасштабну адміністративно-фіскальну акцію. У парафій та єпархіальних установ вилучили значну частину автомашин, господарських і житлових будинків.

Весною 1962 року православне духовенство перевели на фіксовану оплату праці. Паралельно запровадили жорсткий контроль над требами – хрещенням, вінчанням, відспівуванням. Усі вони заносилися до спеціальних книг із зазначенням прізвищ, паспортних даних, адрес учасників. Притому видавалися квитанції. Таким чином різко посилили податковий контроль. До того ж, відомості про участь тих чи інших громадян у церковних обрядах передавалися органам радянської влади, що влаштовували вибіркові переслідування за місцем роботи чи навчання.

Апарат уповноваженого Ради у справах релігії при Раді міністрів Української РСР по Закарпатській області, де на постійній основі працювало щонайменше четверо відповідальних осіб, непослабно стежив за поточною релігійною ситуацією. Тому знаємо навіть дані про кількісний склад учасників пасхальних богослужінь у храмах Російської православної церкви в Закарпатській області[36]. У 1978 року їх було загалом 111 тисяч осіб. А на Різдво Христове 1979 року – 40 тисяч осіб.

6. Тоталітарний тиск на протестантів

Водночас після греко-католиків найбільш упослідженими пасинками тоталітарного режиму на Закарпатті стали традиційні та новітні протестантські церкви: реформатська, християн віри євангельської, адвентистів сьомого дня, євангельських християн-баптистів, Свідків Єгови тощо.

Це випливає, зокрема, з російськомовної брошури для службового користування «Дані про релігійну ситуацію в Закарпатській області на січень 1988 року», котру лімітованим накладом випустив апарат уповноваженого Ради у справах релігії при Раді міністрів Української РСР по Закарпатській області[37]. На той момент у регіоні діяло близько трьох десятків конфесій, напрямів і течій. Було зареєстровано всього 606 релігійних об'єднань, у тому числі Російської православної церкви (422), реформатів (81), римо-католиків (41), євангельських християн-баптистів (36), адвентистів сьомого дня (13), християн віри євангельської – п'ятдесятників (9), іудеїв (3), методистів (1).

Протестантські громади Закарпаття в радянський час посіли чільне місце у державних планах «упорядкування релігійної мережі» у фарватері мега-об'єднань: євангельські християни-баптисти – вільні християни – реформати – п'ятдесятники; адвентисти сьомого дня – адвентисти-реформісти[38].

У лютому 1946 року державні органи СРСР підготували підґрунтя штучного об'єднання різних у віровченнях громад у підконтрольні загальнодержавні організації, приміром, у рамках новоствореного Союзу євангельських християн-баптистів. Цей нав'язливий сценарій зустрів рішучий опір. Однак у другій половині 1940-х років на Закарпатті

---

36 Стоцький Я. Конфесійні трансформації у західних областях України... С. 306.

37 Данные о религиозной ситуации в Закарпатской области на январь 1988 года. Ужгород, 1988. С. 1, 50–54.

38 *Дет.*: Лешко О. Протестантські громади Закарпаття 1945–1991 рр.: дис. … канд. іст. наук. Ужгород, 2008. 256 с.

державні структури все ж об'єднали місцеві п'ятдесятницькі громади з євангельськими християнами-баптистами.

Реформатська (кальвіністська) церква на радянізованому Закарпатті теж одразу відчула інтерес оперативних працівників державної безпеки до її внутрішнього життя. Так, у другій половині 1940-х років вони арештували церковних ієрархів у сфабрикованій справі з приводу клубу «Східних братів». Влада призначила свого уповноваженого у справах реформатської церкви, а лютеранські громади змусила саморозпуститися, мотивуючи нечисленністю вірників.

Реформати-кальвіністи на Закарпатті на початку 1948 року утримували 91 храм і 76 пасторів. Усього налічувалося близько 40 тисяч таких вірників[39]. Спочатку радянські можновладці спробували приєднати реформатську церкву до Союзу євангельських християн-баптистів, але невдовзі від того відмовилися з наступних міркувань: «Процеси, що відбуваються у внутрішньому житті реформатської церкви, свідчать про те, що цю церкву необхідно тримати, так би мовити, під «скляним ковпаком», а не ховати за ширму євангельських християн-баптистів».

Якраз протестанти всіх деномінацій найактивніше відвідували богослужіння. У Берегівському районі в середині 1950-х років реформати масово приходили до своїх храмів у дні релігійних свят[40]. У місті Берегово органи влади налічили до півтори тисячі реформатів, з яких постійно приходили на богослужіння 1–1,2 тисячі осіб. У селі Гать проживало близько тисячі реформатів, з яких 250–350 відвідували свій храм. У селі Гараздівка (нині Гут) таких було 200–250 із наявних майже трьохсот реформатів. У селі Великі Береги в дні релігійних свят у 1952 році причастя приймали 150–200 реформатів, 1953-го – 200–250, 1954-го – 300–350 осіб. Схожа ситуація спостерігалася в інших реформатських громадах.

Для порівняння. Не менш активно висловлювали свої релігійні почуття римо-католики. На 1 січня 1950 року в Закарпатській області на обліку перебувало 62 римо-католицькі громади і 28 священників, а на 1 січня 1988 року – вже тільки 41 громада й 11 священників[41]. У недільні дні на початку 1960-х років костели в Ужгороді та Мукачеві відвідувало по пів тисячі вірників. У релігійні свята їхнє число стрімко зростало, майже вдвічі. Для багатьох римо-католиків – німців, словаків, угорців – костел відігравав роль національних інституцій, подібно як синагога для іудеїв.

---

[39] Боднарчук П. Релігійне життя населення України... С. 102, 104.

[40] Стоцький Я. Конфесійні трансформації у західних областях України... С. 289, 300.

[41] Данные о религиозной ситуации в Закарпатской области на январь 1988 года. С. 46; Боднарчук П. Релігійне життя населення України... С. 102, 108.

Протягом першого післявоєнного десятиліття радянська конфесійна політика велася трьома напрямками: максимально утруднювали реєстрацію релігійних об'єднань, піддавали строгій «анкетизації» священнослужителів, здійснювали винятково прискіпливий фіскальний контроль за храмами, громадами і священниками.

Найбільше забороняли офіційну реєстрацію саме протестантських конфесій, що начебто мали «антидержавний і бузувірський характер». До них відносили єговістів, п'ятдесятників, адвентистів-реформістів. Проти цих «сектантів» розгорнули мережу спеціальних адміністративних комісій. Станом на січень 1988 року в Закарпатській області облікували близько трьох тисяч сімей «сектантів», у тому числі 600 багатодітних, які загалом виховували майже чотири тисячі дітей. Частина з них не відвідували свої школи по суботах (тоді навчалися шість днів на тиждень), тобто в дні своїх богослужінь.

Переважне число протестантів (Свідки Єгови, «опозиційні» євангельські християни-баптисти, п'ятдесятники, адвентисти-реформісти) принципово не погоджувалися з офіційною лінією, за якою свобода совісті залишалася порожньою декларацією. Тому їхню діяльність оголосили протизаконною та вживали відповідних заходів.

Проте на Закарпатті продовжували діяти нелегально (офіційно невизнаними) вказані протестантські громади, зокрема, адвентистів-реформістів[42]. Їх нарахували близько десятка. Крім того, Свідки Єгови приховували своє існування під назвою «вільних християн». Станом на січень 1988 року в області зауважили загалом 65 релігійних груп, які перебували на нелегальному становищі та включали «сотні визнаних лідерів і авторитетів, підбурювачів та екстремістів». Зокрема, в 137 населених пунктах діяли єговісти (Свідки Єгови), у 36-ти – п'ятдесятники, у 4-х – адвентисти-реформісти, у 3-х – православні, у 2-х – іудеї.

Протестантські конфесії, що виявили гнучкість стосовно тоталітарного режиму, були офіційно зареєстровані. Вони діяли в очах влади законно: реформати, лютерани, «помірковані» євангельські християни-баптисти, адвентисти сьомого дня. Приміром, верхівка реформатської церкви, очолювана єпископом А. Генчі, стала на Закарпатті слухняним виконавцем владних рішень. За те отримала ряд привілеїв, включно з дозволом на участь у своїх конфесійних зібраннях усіх рівнів, у тому числі міжнародних. Утім, протестанти традиційно займали гнучкішу позицію, порівняно з іншими конфесіями. До сих пір вони швидше за всіх адаптуються до суспільно-політичних змін.

[42] Данные о религиозной ситуации в Закарпатской области на январь 1988 года. С. 1–2.

Проведена «анкетизація» узагальнила «об'єктивну» інформацію на кожну духовну особу. Водночас у фіскальній політиці радянської держави виразно простежується дискримінаційна упередженість до правил обкладання духовенства податками. Як правило, православні священники сплачували значно менші грошові суми, ніж реформатські пастори. В умовах «атеїстичної кампанії» Микити Хрущова радянське законодавство значно скоригували. У червні 1961 року внесли зміни до Кримінального кодексу Української РСР. З'явилася сумнозвісна стаття 209, де йшлося про «посягання на особу і права громадян під приводом виконання релігійних обрядів». Це давало підставу органам державної безпеки застосувати репресії за довільним вибором.

Жертвами такого свавілля, наприклад, стали закарпатські Свідки Єгови, реформатська громада села Велика Добронь (Ужгородський район), євангельські християни-баптисти сіл Великий Раковець і Заріччя, адвентисти сьомого дня села Ільниця тоді Іршавського району.

У 1963 році при виконавчих комітетах районних і міських рад утворили комісії з додержання законодавства про релігійні культи та впровадження радянської обрядовості. На них також поклали функцію контролю за релігійними громадами і церковними діячами. Пильної уваги заслужили Свідки Єгови Мукачівського і Тячівського районів (у 1974 році на Тячівщині їх нарахували 1189 осіб), адвентисти-реформісти Хустського району, решту протестантських спільнот.

Незважаючи на адміністративний тиск, євангельські християни-баптисти, приміром, невпинно клопотали про забезпечення угорських і румунських громад Закарпаття релігійною літературою на рідній мові, котру друкували їхні одновірці в Угорщині та Румунії. Усупереч забороні п'ятдесятницькі громади Закарпаття заявили про самостійне існування поза межами Союзу євангельських християн-баптистів. Наприкінці 1970-х років 21 закарпатська сім'я п'ятдесятників вирішила емігрувати з Радянського Союзу за релігійними мотивами. Це викликало значний резонанс усередині країни, а тим паче у світі.

Серед наявних протестантських церков органам радянської влади надто муляли очі єговісти[43]. Вони уникали суспільно-політичного життя. Їхні діти не носили піонерських галстуків і комсомольських значків, пропускали позакласні, позашкільні та сільські заходи. Єговісти нерідко відмовлялися служити в армії через релігійні переконання. Переполох спричинила така відмова в 1976 році мешканця села Новоселиця

[43] Данилець Ю. Діяльність громад Свідків Єгови у звітах уповноваженого ради у справах релігійних культів по Закарпатській області (1946–1953 рр.) // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія. 2025. № 1. С. 142–148.

Тячівського району В. Павлюка[44]. Йому присудили кількарічне покарання в місцях позбавлення волі.

Треба сказати, що в радянський час відмовників від дійсної строкової військової служби з релігійних мотивів суворо карали, не пропонуючи альтернативних варіантів її проходження. У 1982–1987 роках позбавили волі 31 випускника середніх шкіл Закарпатської області за відмову від служби в збройних силах СРСР із релігійних мотивів.

До речі, у розпал «комуністичного благоденства» (1976 рік) релігійна карта Новоселицької сільської ради виглядала наступним чином. Усього дворогосподарств (сімей) 965, з них 430 ревно сповідували православ'я, 200 рідко відвідували православну церкву, 31 відносили до єговістів, а 6 – до адвентистів сьомого дня. Решту, тобто 298 сімей (31 %), вважалися атеїстами.

Однак у Новоселиці та сусідньому селі Тисолово в 1980 році народилося 87 дітей, причому всіх охрестили. 28 пар того року одружилися, теж усі вінчалися. У 1982 році сільська рада прозвітувала з певним атеїстичним ентузіазмом, що зі 107 новонароджених похрестили 80, із 45 укладених шлюбів у церкві вінчали 35, із 22 похоронів священник відправив 19. Звісно, мовилося про домінуючу православну конфесію.

ВИСНОВОК

Комуністичний режим, встановлений в Радянському Союзі, так і не зумів упродовж усієї своєї історії виграти гучно розрекламований двобій з «мракобіссям» і «опіумом народу», котрими його адепти обізвали релігію і релігійні переконання. Отож у другій половині 1980-х років у державно-церковних відносинах СРСР настали зміни, що торкнулися радянської України загалом і Закарпаття зокрема. Уряд переглянув нормативно-правову базу, внаслідок цього скасували одіозну «Інструкцію про застосування законодавства про культи» від 16 березня 1961 року. У той же час прийняли нові законодавчі акти, зокрема, закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» від 23 квітня 1991 року. Відтепер у взаєминах держави і церкви брали за надійний приклад розвинуті демократії.

Якщо підсумувати державно-церковні відносини радянській Україні 1944–1991 років, оперуючи фактичними матеріалами стосовно Закарпаття, то варто відзначити наступне. По-перше, радянська держава вістря свого антирелігійного терору спрямувала проти найпотужнішої конфесії – греко-католицької. Це стало невід'ємної частиною політичних репресій в рамках

[44] Офіцинський Р. Новоселиця у минулому і сьогодні (1371–2009 роки). Ужгород, 2009. С. 122.

утілення радянізації всіх західних областей України. Але якщо в інших західних областях вона була повторною, «другою» після «першої» – 1939–1941 років, то в Закарпатській – дебютною, тобто лише «першою». Тому крайова специфіка відлунила також і в державно-церковних відносинах відносно сповільненими в часі репресивними заходами. Адже греко-католицьку церкву на Закарпатті радянська влада ліквідували трьома роками пізніше (остаточно в серпні 1949-го), ніж в інших тодішніх західних українських областях (березень 1946-го) – Дрогобицькій, Львівській, Станіславській, Тернопільській, Чернівецькій.

По-друге, своїм привілейованим союзником серед усіх релігійних утворень радянський тоталітарний режим визначив Російську православну церкву. Вона служила насамперед своєрідною альтернативою та компенсаційним варіантом для релігійних людей при ліквідації греко-католицької церкви. Коли ж розправу над греко-католиками радянська держава потрактувала вже доконаним фактом та явищем незворотнім, то завдала по православній церкві сильного удару в умовах Хрущовської атеїстичної кампанії, зменшивши її майнові та фінансові можливості щонайменше вдвічі. Крім того, внутрішнє життя Російської православної церкви до дрібниць регулювалося та спрямовувалося державними органами СРСР, найперше – Комітету державної безпеки.

По-третє, до найнижчої упослідженої категорії релігійних організацій радянська влада відносила представників протестантської конфесії, трактуючи частину її деномінацій забороненими «сектами». Йшлося про офіційну відмову визнавати їхнє право на вільне існування та мовилося про свідоме віднесення їх до нелегальних, або ж підпільних об'єднань. При цьому державні органи докладали всіх зусиль, аби зашкодити протестантам скористатися свободою совісті, формально гарантованою радянською конституцією, шляхом адміністративних і кримінальних переслідувань.

Насамкінець наголосимо на потребі подальшого комплексного вивчення державно-церковних відносин у радянській Україні через проведення копітких історико-регіональних досліджень, надто в порівняльному ключі. Адже загальне завжди найкраще бачиться та сприймається через локальну конкретику.

АНОТАЦІЯ

У розділі проаналізовано державно-церковні відносини в радянській Україні загалом і на матеріалах Закарпаття 1944–1991 років зокрема передовсім під конфесійний кутом. Ключовий акцент зроблено на політичному терорі тоталітарної держави СРСР, що найповніше проявився

в позасудовій розправі над греко-католицькою церквою – превентивних утисках майнового і фінансового характеру, убивстві незручного греко-католицького єпарха, насильній ліквідації цієї церкви як інституції. Також відображено специфіку суворого державного контролю за дозволеними деномінаціями – православними, римо-католиками, протестантами. Окремо висвітлено державну політику заборон стосовно напрямків і течій в межах протестантської конфесії. Скрупульозний аналіз радянської моделі секуляризації на локальному історичному матеріалі проведено в рамках радянського періоду, що в межах сучасної Закарпатської області тривав пів століття – від листопада 1944 року (початку радянізації краю) до серпня 1991 року (ухвалення Акту проголошення незалежності України).

Література

1. Боднарчук П. Релігійне життя населення України (середина 1940-х – середина 1980-х років): дис. … д-ра іст. наук / Ін-т історії України НАН України. Київ, 2011. 526 с.
2. Вєдєнєєв Д., Вєдєнєєв В. Обставини загибелі єпископа Теодора Ромжі: медичний та кримінологічний аспекти. Церковно-історичний збірник Волинської духовної семінарії. 2021. Вип. 2. С. 47–52.
3. Всечестнейшим отцам благочинным, настоятелям приходов и всем пастырям и священнослужителям в епархиях Западной Украины и Закарпатья. Львов, 28 января 1950 года. 8 с.
4. Всечесному духовенству и всем благочестивым верующим Греко-католической Церкви на Закарпатье. Ужгород, 5 апреля 1949 года. 8 с.
5. Данилець Ю. Діяльність громад Свідків Єгови у звітах уповноваженого ради у справах релігійних культів по Закарпатській області (1946–1953 рр.). Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія. 2025. № 1. С. 142–148.
6. Данные о религиозной ситуации в Закарпатской области на январь 1988 года. Ужгород, 1988. 88 с.
7. До всечесного греко-католицького духовенства в західних областях України. Львів, 28 травня 1945 року. 4 с.
8. Капітан Л. Закарпаття повоєнного періоду: проблеми етнокультурного розвитку у контексті радянізації краю, 1945–1964 рр.: дис. … д-ра. іст. наук / Ін-т історії України НАН України. Київ, 2013. 529 с.
9. Костельник Г. Апостол Петро і римські папи, або Догматичні підстави папства. Львів, 1945. 60 с.
10. Лешко О. Протестантські громади Закарпаття 1945–1991 рр.: дис. … канд. іст. наук / Ужгород. нац. ун-т. Ужгород, 2008. 256 с.

11. Мароші І., Мароші А. Іменний довідник священників історичної Мукачівської греко-католицької єпархії. Ужгород, 2023. 1092 с.

12. Мересій Ю. За брамою монастиря. Ужгород, 1960. 140 с.

13. Міщанин В. Радянізація Закарпаття 1944–1950 рр.: дис. … д-ра іст. наук / Ужгород. нац. ун-т. Ужгород, 2019. 606 с.

14. Офіцинський Р., Хланта О. Про один із закарпатоукраїнських епізодів міжнародно-релігійного контексту. Діяльність Михайла Попова, адміністратора Мукачівської православної єпархії у 1938–1944 роках // Україна на міжнародній арені у XX столітті. Ужгород, 2000. С. 61–84.

15. Офіцинський Р. Духовно-релігійні протиріччя в сучасній Україні через призму візиту папи Івана Павла II (23–27 червня 2001 р.). Carpatica–Карпатика. 2004. Вип. 30. С. 144–163.

16. Офіцинський Р. Новоселиця у минулому і сьогодні (1371–2009 роки). Ужгород, 2009. 512 с.

17. Офіцинський Р. Держава і церква.Закарпаття 1919–2009 років: історія, політика, культура. Ужгород, 2010. С. 330–343.

18. Офіцинський Р. Історична політика і майнові претензії Мукачівської греко-католицької єпархії від 2003 року донині.Наукові записки богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна). 2018. № 5. С. 217–230.

19. Офіцинський Р. Визначний письменник і клірик Степан Сабол про українську Пряшівщину 1940-х – 1970-х років. X. Internationale virtuelle Konferenz der Ukrainistik «Dialog der Sprachen – Dialog der Kulturen. Die Ukraine aus globaler Sicht». München, 2020. С. 716–724.

20. Офіцинський Р. Національно-патріотичне виховання в системі богословської освіти. Topical Issues of Theological Education in Ukraine. Riga, 2025. С. 80–93.

21. Пушкаш Л. Теодор Ромжа. Життя і смерть єпископа. Львів, 2003. 244 с.

22. Реабілітовані історією. Закарпатська область. Книга перша. Ужгород, 2003. 788 с.

23. Сирохман М. Втрачені церкви Закарпаття. Київ, 2021. 331 с.

24. Скакун Р., Мороз В. Николай Мурани – «Березовский» – «Сова»: судьба агента и судьба церкви. Gréckokatolícka Cirkev na Slovensku vo svetle výročí. Prešov, 2022. С. 71–140.

25. Скакун Р. Агентура НКВС–МДБ–КДБ у православному єпископаті України (1939–1964): формування, функції, моделі поведінки. Львів, 2025. 360 с.

26. Стоцький Я. Конфесійні трансформації у західних областях України (Галицький регіон) в контексті державно-релігійної політики у 1944–1964

роках: дис. ... д-ра іст. наук / Ін-т філософії ім. Г. Сковороди НАН України. Київ, 2009. 398 с.

27. Тернистий шлях до України. Збірник архівних документів і матеріалів «Закарпаття в європейській політиці, 1918–1919, 1938–1939, 1944–1945» / упоряд. О. Довганич, О. Корсун. Ужгород, 2007. 750 с.

28. Троп. Сакральна архітектура Закарпаття. Вебсайт: crptarchitect.org.

29. Шліхта Н. Мукачівсько-Ужгородська «возз'єднана» єпархія наприкінці 1940-х – у 1960-х рр. Наукові записки Ужгородського університету. Серія: історично-релігійні студії. 2016. Вип. 5. С. 282–295.

30. Oficinszkij R. Állam és egyház. Kárpátalja 1919–2009: történelem, politika, kultúra. Budapest, 2010. O. 288–300.

Information about the author:
Ofitsynskyy Roman Andriiovych,
Doctor of Historical Sciences, Professor,
Professor at the Department of Theology, Philosophy and Humanities
Augustine Voloshyn Carpathian University
4, Hoydy St., Uzhhorod, 88000, Ukraine

DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-648-5-6

СИНЕРГІЙНИЙ ДИСКУРС АПОФАТИЧНОГО ТА КАТАФАТИЧНОГО БОГОСЛІВ'Я ЯК ШЛЯХИ БОГОПІЗНАННЯ

Протоієрей Телятинський І. М.

ВСТУП

Проблема богопізнання завжди була в центрі уваги християнського богослів'я і має свій вплив на засади сучасної цивілізації у культурному та аксіологічному вимірі. Сучасний світ характеризується стрімкою секуляризацією, домінуванням раціонального мислення, викликами з боку науково-технічного прогресу, глобалізації, необхідністю конструктивного міжрелігійного діалогу, пізнанням цінності власного буття та існування в ракурсі постмодернізму. На цій основі глибоке осмислення себе та свого місця у світі неможливе без богопізнання. При цьому богопізнання є не просто академічною вправою суто богословів, а життєво важливою потребою кожної людини для збереження духовної глибини віри та усвідомлення цінності власного існування.

Православне богослів'я пропонує цілісний підхід до фундаментальної проблеми пізнання Бога через поєднання двох ключових методологічних дискурсів православного богопізнання: апофатичного та катафатичного богослів'я. Їх синтез дає можливість відкинути одночасно *агностицизм* і *антропоморфізм* людського мислення, бо саме *вони* заважають процесу богопізнання.

Ці два підходи до богопізнання (апофатичний та катафатичний) на перший погляд можуть здатися протилежними – тобто *шлях заперечення* і *шлях ствердження* як методи пізнання Бога. Однак у православній традиції апофатичний та катафатичний шляхи богопізнання, функціонують не як взаємовиключні (часто їх класифікують як *діалектичні*), а, навпаки – як *інтегральні* та взаємодоповнюючі компоненти єдиної гносеологічної богословської православної парадигми, яка може лежати в основі богопізнання. У даному контексті, через синергійне поєднання цих двох методів (апофатики та катафатики) можна адекватно осягнути Божественну таємницю, не редукуючи її до суто людських уявлень, і не заперечуючи можливості реального містичного спілкування з Богом. Цей глибинний синтез апофатичного та катафатичного богослів'я визрівав століттями та знайшов своє систематичне розкриття у святоотцівській спадщині Східної

Церкви. Саме ця православна традиція заклала фундаментальні основи не лише для православного віровчення, але й для усього її духовного досвіду, літургійного життя та містичної практики.

Актуальність дослідження дискурсу апофатичного та катафатичного богослів'я як шляхів богопізнання полягає в здатності пропонувати інтегральну відповідь на потребу богопізнання та на потребу переосмислення цінностей у сучасному світі. Така єдність дискурсу апофатичного та катафатичного богослів'я як шляхів богопізнання дозволяє православній вірі залишатися відкритою до трансцендентного, не впадаючи в той же час в примітивні антропоморфічні судження про природу Бога, і водночас утверджувати реальність Божої присутності та Його реальної дії у світі та в людському житті.

Мета розділу полягає у виявленні світоглядних та методологічних особливостей становлення та розвитку дискурсу апофатичного та катафатичного богослів'я на матеріалі святоотцівської спадщини та у виявленні системного значення цього дискурсу для православного богопізнання, в обґрунтуванні його актуальності у сучасному богослів'ї та для духовного життя віруючої людини, яка прагне пізнати себе і Бога.

Серед завдань розділу можна визначити наступні:

– розкрити сутність апофатичного богослів'я, його методологію «шляху заперечення», а також його незамінну функцію у збереженні уявлення про абсолютну незбагненність та трансцендентність Божої сутності;

– дослідити природу катафатичного богослів'я, його залежність від Божественного Одкровення та можливість пізнання Бога через Його нестворені енергії, а також проаналізувати роль *аналогії* в цьому процесі.

Методологічною основою написання розділу слугують *історико-богословський аналіз*, що дозволяє простежити еволюцію богословської думки у контексті апофатичного та катафатичного богослів'я; *компаративний метод*, який виявляє відмінності та спільні риси у підходах до богопізнання на рівні апофатичного та катафатичного богослів'я; *герменевтичний підхід*, що забезпечує адекватне тлумачення святоотцівських текстів; *системний підхід*, що дозволяє розглядати апофатику і катафатику як взаємопов'язані частини цілісної богословської системи; *синергійний підхід*, на основі якого розглядається єдність апофатики та катафатики, що дозволяє долати парадокс «*одночасної трансцендентності* та *іманентності Божого буття*». Цей розділ не лише прагне систематизувати вже існуючі концепції богопізнання, але й підкреслює їхню глибинну онтологічну та екзистенційну значущість для

віруючої людини, яка шукає істинного спілкування з Богом, а також для подальшого розвитку сучасного богословського осмислення щодо шляхів пізнання Бога.

1. Усвідомлення пізнавальних меж людського розуму перед Божественною природою як епістемологічна передумова богопізнання у християнській православній традиції

Процес богопізнання є не просто розділом богословської науки, а її серцевиною, джерелом та кінцевою метою. Прагнення богопізнання та процес осягнення Бога, Який є одночасно джерелом буття для всіх явищ і процесів, істини та краси є фундаментальним способом усвідомлення людини у світі та своєрідним пізнавальним архетипом, який проявляється в кожній культурі. У християнському контексті богопізнання принципово відрізняється від суто філософських чи інтелектуальних спекуляцій про «першопричину» буття. Богопізнання є не тільки когнітивним актом, а й цілісним залученням усього людського єства у такий пізнавальний процес – інтелекту, волі, емоційної сфери, духовної інтуїції та екзистенційного досвіду.

Пізнати Бога у християнстві означає вступити в особистісні, живі стосунки з Ним, що є фундаментом і суттю релігійного досвіду. Без цього прагнення до живого спілкування з Богом, богослів'я ризикує перетворитися на суху, відірвану від реальності академічну дисципліну, позбавлену внутрішнього змісту та духовної динаміки. Воно перестає бути *theologia*, тобто «бесідою про Бога», а стає лише «розмовою про релігію». Таким чином, богопізнання є не кінцем дороги, а нескінченним шляхом особистого зростання у спілкуванні з Богом, що веде до преображення самої людини та усвідомлення її власної гідності і цінності.

Фундаментальна проблема богопізнання полягає, в наявності своєрідної «онтологічної прірви» між конечним, створеним людським розумом та нескінченним, нествореним Божеством. Тобто *природа Бога* як *Абсолютної, трансцендентної, незмінної, безмежної, вічної, всемогутньої та всюдисущої Сутності* принципово перевершує всі людські гносеологічні категорії та мисленнєві здатності. Святе Письмо неодноразово вказує на цю радикальну відмінність: «Мої думки – не ваші думки, ні ваші путі – путі мої… Але, як небо вище за землю, так путі Мої вищі за путі ваші, і думки Мої вищі за думки ваші» (Іс. 55:8-9). Апостол Павло у своєму посланні до Римлян вигукує: «О, глибино багатства, і премудрости, і розуму Божого! Які незбагненні суди Його і недослідимі путі Його!» (Рим. 11:33). Ці слова підкреслюють, що Божественна реальність не може бути раціонально «охоплена» чи «виміряна» людським інтелектом.

Ще ранні Отці Церкви з особливою силою наголошували на цій Божественній незбагненності. Священномученик Іриней Ліонський у своїй праці «Проти єресей» (бл. 180 р.) рішуче стверджував: «Його велич неможливо осягнути, бо неможливо виміряти Отця»[1]. Церковний письменник, засновник Олександрійської школи Климент Олександрійський (бл. 150 – 215 рр.) також підкреслював, що людський розум не може повністю осягнути Бога[2]. Цей принцип «*гносеологічної незбагненності Бога*» та відповідно ствердження Його *трансцендентного існування стосовно людського розуму* є критично важливим для уникнення будь-яких форм *крайнього антропоморфізму* та *ідолопоклонства* – тобто до спроби уподібнити Бога до чогось створеного, обмежити Його до рамок суто людських уявлень, або навіть повністю раціоналізувати Його. *Крайній антропоморфізм* та *ідолопоклонство* стає причиною редукції Божественної величі та спотворення істинного образу Бога, який переданий християнською традицією та Богоодкровенням.

Крім обмежень пізнавальних можливостей людського розуму, не менш значними є обмеження *людської мови*. Мова є основним інструментом, створеним для опису матеріального, емпіричного світу та людського досвіду. Її структура, лексика та синтаксис глибоко вкорінені у створеному бутті. Коли ми намагаємося застосувати людські поняття і категорії до розуміння сутності Бога, ми неминуче стикаємося з їхньою недостатністю та обмеженістю, а тому розуміння Бога стає антропоморфним. Вирази у будь-якій мові на кшталт «рука Бога», «око Господнє» або «Бог бачить» є очевидними *антропоморфізмами* та *метафорами*, що лише приблизно вказують на справжню Божественну реальність. Вони слугують для того, щоб зробити Бога доступним для людського розуміння, але не відображають Його буквальну онтологічну природу та реальні властивості.

Поняття, що застосовуються у мові до розуміння і пізнання Бога, є зазвичай *аналогічними*. Це означає, що коли ми говоримо, що «Бог є добрий» або «Бог є мудрий», ми визнаємо певну *схожість* (аналогічність) між Божою добротою/мудрістю та людською. Проте, ця схожість (аналогічність) завжди імплікує незрівнянно *вищу, досконалішу та трансцендентну форму* існування цих якостей у Божестві. Людська доброта є обмеженою, непостійною, тоді як Божа доброта є абсолютною,

---

[1] Irenaeus of Lyons. Against Heresies. URL: https://www.newadvent.org/fathers/0103.htm.

[2] Климент Олександрійський. Стромати / Климент Олександрійський; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; пер. Богословського відділення Київської православної богословської академії при філософсько-теологічному факультеті Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича. Київ: ВВ УПЦ КП, 2012. 448 с.

вічною, незмінною. Саме міркування на основі *аналогії* дозволяють нам говорити про Бога, не прирівнюючи Його до творіння, зокрема до людини, але завжди пам'ятаючи про якісну відмінність між ними.

Специфіка богопізнання у православ'ї, на мій погляд, закорінена у *фундаментальному парадоксі Божого буття*, а саме: Його ***трансцендентності*** та ***іманентності***. У цьому контексті, наприклад, В. Жуковський, вважає, що «в осмисленні проблеми інтерпретації Божого Буття і взаємовідношення між Творцем і сотвореним світом характерною рисою богословської думки ранніх Отців Церкви є наголос на діаметральній протилежності між Божою трансцендентністю й іманентністю»[3]. У свою чергу, протоієрей В. Сміх зауважує, що «у православній Церкві існує два способи богопізнання: катафатичний та апофатичний. Бог одночасно і трансцендентний, і іманентний світові, тому можливі ці два шляхи богослів'я – позитивний та заперечний»[4]. На перший погляд ці два атрибути (*трансцендентність* та *іманентність*) є протилежними, але насправді вони являють собою два боки однієї і тієї ж Божественної реальності, що взаємодіють і доповнюють одна одну.

Трансцендентність Бога (від лат. *transcendere* – «переступати», «перевершувати») означає, що Бог знаходиться абсолютно поза *межами створеного космосу* та поза *межами людського розуму*. Тому Він суттєво перевершує весь матеріальний і духовний світ, є незалежним від нього і не може бути обмежений його просторово-часовими характеристиками, чи будь-якими пізнавальними категоріями. Бог є «*цілком Інший*», ніж про Нього може думати людина, а Його реальне буття є онтологічно відмінним від буття будь-якого творіння. Цей аспект підкреслює Його велич, суверенність, всемогутність, самодостатність та незмінність. Це Бог, Який «живе у неприступному світлі, Якого ніхто з людей не бачив і бачити не може» (1 Тим. 6:16).

Водночас, Бог за своєю природою є також ***іманентним*** (від лат. *imanere* – «перебувати в», «залишатися всередині»). Це означає, що Він *присутній у світі*, безпосередньо діє в ньому, підтримує його існування, керує ним Своїм Промислом та взаємодіє із своїм творінням Божественним способом. Цей аспект (присутності і взаємодії у світі) проявляється у Божественній творчості, Його любові до світу, Його Одкровенні, діях спасіння та подаванні благодаті. Бог не є віддаленим безособовим

---

[3] Жуковський В. Апофатична віддаленість і катафатична всюдисущність Бога у богословській думці Юстина Мученика. Наукові записки УКУ. Серія: Богослов'я, 2016. №3. С. 40. URL: https://nz-theology.ucu.edu.ua/ editions/vypusk-3 /apofatychna-viddalenist-i-katafatychna-vsyudysushhnist-boga-u-bogoslovskij-dumtsi-yustyna-muchenyka/.

[4] Сміх В., протоієрей. Апофатизм православного богослів'я. URL: https://kpba.edu.ua/novyny/publikatsii/ apofatyzm-pravoslavnoho-bohosliv-ia.

«деміургом», Який створив світ і залишив його напризволяще. Насправді Він є Богом, Який «недалеко від кожного з нас» (Діян. 17:27).

Саме цей, здавалося б, *парадокс* «одночасності ***трансцендентного*** та ***іманентного Божого буття***», а саме що Бог одночасно є абсолютно віддаленим і незбагненним (*трансцендентний*), а водночас присутнім, дієвим і доступним для спілкування (*іманентний*) – став основоположним для розвитку *дискурсу апофатичного та катафатичного богослів'я* у контексті богопізнання. Зокрема *апофатика*, з її акцентом на *запереченні*, фокусується на ***трансцендентності*** та незбагненності Божої сутності. *Катафатика*, з її позитивними раціональними твердженнями, звертається до ***іманентності*** Бога та Його проявів у світі.

На цій основі синергійна взаємодія апофатики і катафатики (метод єдності трансцендентного та іманентного) дозволяє наблизитися до осягнення Незбагненного, не порушуючи Його трансцендентності, і водночас утверджувати реальність спілкування з Ним, не редукуючи Його до створеного рівня буття. Це «обопільне» бачення Бога (одночасності ***трансцендентного*** та ***іманентного*** в Ньому) є, на мій погляд, *ключем до істинного православного богопізнання.* У цьому контексті можна погодитись з міркуванням О. Лисенка, який вважає, що «взаємозв'язок догматики та містики, апофатичного богослов'я та катафатичного є висхідними установками православного духовного досвіду Богопізнання»[5].

Така синергійна взаємодія апофатики і катафатики розгортається в контексті історичного розвитку православного богослів'я. При цьому справжнє багатство та унікальність православного богопізнання розкриваються, на мій погляд, не в ізольованому функціонуванні апофатики чи катафатики, а саме в їхній *синергійній єдності та взаємодії*. Це не просто два окремі діалектичні шляхи богопізнання, а два боки однієї і тієї ж реальності пізнання Незбагненного Бога на яку спроможна людина. Хоча, наприклад, О. Лисенко веде мову про «… діалектичний зв'язок апофатичного і катафатичного методів богопізнання у процесі обоження»[6]. У подібному контексті, наприклад, архієпископ Сильвестр (Стойчев) вважає, що «…катафатичний метод зведений до визнання за Божеством стверджувальних найменувань, а апофатичний – до заперечення за Божеством усіх тварних категорій, усіх обмежень. По суті, в даному разі це метод суто інтелектуальний. Причому апофатика

[5] Лисенко О. В. «Фаворське світло» як смислообраз православного ідеалу людини: дис. … канд. філос. наук: 09.00.11. Київ, 2016. 196 с. URL: https://eprints.zu.edu.ua/20764/1/dys_Lysenko.pdf. С. 13.

[6] Там само, с. 5

й катафатика перебувають у діалектичному співвідношенні, корегуючи одна одну»[7].

Ця синергійна єдність апофатики і катафатики була поступово осмислена, розвинута та догматично обґрунтована найвидатнішими Отцями Східної Церкви, ставши наріжним каменем східнохристиянського богослів'я. Зокрема у IV столітті, під час бурхливих богословських суперечок з аріанами та євномianами щодо природи Сина та Святого Духа, Каппадокійські Отці – святитель Василій Великий, святитель Григорій Богослов та святитель Григорій Ниський – відіграли вирішальну роль у формуванні цього синтезу апофатики та катафатики. Вони були першими, хто чітко сформулював концепцію *розрізнення* між ***сутністю*** (οὐσι΄α) та ***енергіями*** (ἐνε΄ργειαι) Бога, що стало наріжним каменем для подолання як радикального агностицизму, так і раціоналістичних спроб «осягнути» Бога. Зокрема, наприклад, у цьому контексті В. Жуковський вважає, що «один із найкращих класичних зразків апофатичного підходу Василія до Божої природи – його гомілія *Про віру*. У ній, представляючи свою тріадологію та пневматологію, він висловлює ту ж ідею неосяжності й невимовності Божої природи, особливо в антропологічно-гносеологічному контексті осмислення та богословської інтерпретації можливості богопізнання. Людські пізнавальні здатності заслабкі та нездатні для повноти осягнення Божої природи. Тому, головним методом у пізнанні непізнаваного Бога служить негативний апофатичний шлях пізнання, задля якого необхідно позбутись всього тілесного та часового і збагнути, що Бог понад усім сотвореним буттям: понад простором і часом, рухом і спокоєм, видимою і невидимою реальністю»[8].

У цьому контексті, наприклад, у боротьбі з *євномianством* – єрессю, яка стверджувала, що Божа сутність повністю пізнавана людським розумом, і що Син не є рівним Отцю по сутності, святитель Василій Великий (бл. 330–379 рр.) вперше чітко сформулював принципове *розрізнення між сутністю* (οὐσι΄α) *та енергіями (*ἐνε΄ργειαι) Бога. У своєму листі до Амфілохія він стверджує: «Ми пізнаємо Бога за Його енергіями, але не наважуємося стверджувати, що пізнаємо Його сутність»[9]. Святитель

---

[7] Сильвестр (Стойчев), архієпископ. Догматичне богослов'я: навчальний посібник для духовних семінарій. 2-ге вид., випр. і доповн. Київ: ВВ УПЦ, 2022. – с. 77.

[8] Жуковський В. Апофатична тріадологія та катафатична синергія у боголовській думці Василія Великого. Vox Patrum 38, 2018. Т. 70. С. 74. URL: https://er.ucu.edu.ua/items/a4f83ec9-b086-452c-9b88-4fcd1fe6f992.

[9] Василій Великий, святитель, архієпископ Кесарії Каппадокійської. До того ж Амфілохія, (відповідаючи) на інше питання. Догматичні листи: Творіння в 2 т., 4 кн. / Святитель Василій Великий, архієпископ Кесарії Каппадокійської; пер. укр. мовою Патріарха Філарета (Денисенка). Київ: ВВ УПЦ КП, 2010. Т. 2. Кн. 2. С. 63-65.

Василій Великий пояснював, що хоча сутність Божа абсолютно недоступна для людського пізнання, ми можемо мати реальний досвід Бога через Його дії та прояви у світі, тобто через Його енергії. Це дозволило святителю Василію Великому одночасно стверджувати *трансцендентність* Бога і Його *іманентність*, тобто про Його присутність та дію у світі, закладаючи основу для збалансованої синергійної *апофатично-катафатичної перспективи пізнання Бога*. Він показав, що заперечення пізнаваності сутності Бога не веде до повного агностицизму, а навпаки, відкриває шлях до істинного, досвідного пізнання Бога у Його енергіях, що проявляються у світі.

Святитель Григорій Богослов (бл. 329–390 рр.) майстерно поєднував обидва підходи – апофатичний та катафатичний у своїй *тріадології*, обґрунтовуючи догмат про Святу Трійцю. Святитель Григорій Богослов починав свої міркування з глибоко *апофатичних тверджень* про незбагненність сутності та природи Бога. Він стверджував, що Бога неможливо осягнути, описати чи виразити у повній мірі, оскільки Він перевершує всяке буття і всяку думку. «Пізнати Бога важко, а висловити неможливо», – так любомудрував один з еллінських богословів... Але як я думаю, висловити неможливо, а зрозуміти ще неможливіше. Бо те, що пізнане розумом, можливо пояснити...»[10]. Бог є незбагненний і невимовний, якщо говорити про Його сутність. Проте, мислитель не зупинявся на цьому запереченні можливості пізнання Бога. Він переходив до *катафатичних тверджень*, що випливають з Божественного Одкровення, особливо у Христі та Святому Дусі. Він говорив про Божі атрибути (любов, доброту, мудрість), про дії Божі у творінні та спасінні, тим самим даючи нам можливість пізнавати Бога за Його проявами. Його тріадологія базувалася на тому, що ми пізнаємо Отця, Сина і Святого Духа не через осягнення їхньої спільної сутності, а через їхні відмінні іпостасні властивості та спільні енергії. Таким чином, святитель Григорій Богослов демонстрував, що істинне богопізнання рухається від усвідомлення незбагненності до прийняття і осягнення того, що Бог відкриває про Себе в Своїх енергіях.

Святитель Григорій Ниський (бл. 335–395 рр.) розвинув *апофатичну містику*, підкресливши її динамічний та прогресивний характер. У своїй праці «Життя Мойсея»[11], інтерпретуючи досвід Мойсея на Синаї, Григорій Ниський показав, що пізнання Бога є не статичним досягненням, а *нескінченним процесом* (επεκτασις) – постійним сходженням у глибину

[10] Григорій Богослов, святитель, архієпископ Константинопольський. Слово 28. Про богослів'я друге. Наша Парафія. URL: https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/slova/slovo-28/.

[11] Григорій Ниський. Життя Мойсея / пер. з давньогр. Дзвінки Коваль. Львів: Свічала, 2024. 116 с.

Божественного мороку. Так, наприклад, Мойсей, прагнучи побачити Бога, занурюється у «хмару» (Вих. 20:21), що для Григорія символізує «*Божественний морок незнання*». Цей морок не є відсутністю світла, а навпаки – *надлишком світла*, яке засліплює обмежений людський зір. У цьому «мороку» Мойсей не бачить Бога буквально, але вступає з Ним у найглибше спілкування. Пізнання Бога є не вичерпним, а *нескінченним прогресом*, де кожне досягнення лише відкриває нові глибини Його незбагненності, спонукаючи до подальшого прагнення. «У тому якраз і полягає справжнє бачення Бога, що в того, хто дивиться на Нього, ніколи не припиняється це пожадання» – стверджував Григорій Ниський[12]. Ця концепція *нескінченного прогресу у пізнанні Бога є центральною для православної містики*, де обоження (theosis) людини розглядається як нескінченний процес уподібнення Богу.

Анонімний автор, відомий як Псевдо-Діонісій Ареопагіт (кінець V – поч. VI ст.), здійснив монументальну *систематизацію апофатики та катафатики*, вплинувши на все подальше східне і навіть значну частину західного богослів'я. Його праці, особливо «Містичне богослів'я»[13] та «Про Божественні імена»[14], є класичними текстами у цій галузі. Діонісій пропонує *ієрархію пізнання*, де пізнання Бога рухається від найменш досконалих (символічних образів) до найбільш досконалих (апофатичного мовчання). Він починає з *катафатичних тверджень* про Бога, використовуючи позитивні атрибути (Бог є добро, буття, життя, мудрість, любов). Він детально розглядає «Божественні імена», пояснюючи, як вони, хоч і беруться зі створеного світу, можуть бути застосовані до Бога шляхом *аналогії* та *переваги*. Діонісій стверджує, що ці позитивні твердження про природу Бога є лише відправною точкою. При цьому справжній шлях до Бога, за Діонісієм, веде через *апофатику*. Він закликає «…наскільки можливо, піднесеним будь незбагненно до єднання з Тим, Хто понад усяке буття та пізнання; бо невдержимим та цілковитим, чистим виходом (ἔκστασις) із себе та з усього, відкинувши все і ставши вільним від усього, будеш виведеним до надсущного сяяння божественної темені»[15]. Ця «темрява» є не відсутністю знання, а *надлишком Божественного світла*, що перевершує всі наші поняття. Діонісій стверджує, що ми

[12] Григорій Ниський. Життя Мойсея / пер. з давньогр. Дзвінки Коваль. Львів: Свічала, 2024. с. 93

[13] Ареопагіт Діонісій. Про містичне богословіє / Діонісій Ареопагіт; пер. із гр. ієром. Онуфрій (Олег Кіндратишин). Львів: Свічадо. Серія «Джерела Християнського Сходу», 2018. 12 с.

[14] Ареопагіт Діонісій. Про Божі імена. Греко-український словник / Діонісій Ареопагіт; пер. із гр. ієром. Онуфрій (Олег Кіндратишин). Львів: Свічадо, 2018. 248 с.

[15] Ареопагіт Діонісій. Про містичне богословіє / Діонісій Ареопагіт; пер. із гр. ієром. Онуфрій (Олег Кіндратишин). Львів: Свічадо. Серія «Джерела Християнського Сходу», 2018. с. 7

повинні заперечити всі позитивні твердження про Бога, включаючи навіть самі поняття буття, щоб досягти Його в Його *над-існуючій* (ὑπερου´σιος) природі[16]. У цьому стані «незнання» відбувається безпосереднє, містичне єднання з Богом, яке перевершує будь-яке раціональне дискурсивне розуміння.

Псевдо-Діонісій Ареопагіт доводить, що *апофатичний метод є вищим*, оскільки він визнає *трансцендентність* Бога понад усіма іменами та поняттями. Однак Діонісій підкреслює, що ці два шляхи не є протилежними: *катафатика готує шлях для апофатики*, очищаючи розум і вказуючи на Божі атрибути, тоді як апофатика дозволяє вийти за межі цих відомих атрибутів до безпосереднього досвіду Бога. Їхній синтез дозволяє уникнути як *ідолопоклонства* (якщо зупинятися лише на катафатиці), так і *агностицизму* (якщо залишатися лише в апофатиці).

Кульмінація розвитку синергійного дискурсу апофатики та катафатики у православному богослів'ї припадає на XIV століття і пов'язана з ім'ям святителя Григорія Палами (1296–1359 рр.). Його внесок став вирішальним у так званих *ісихастських суперечках* з Варлаамом Калабрійським (1290–1348 рр.). Варлаам Калабрійський критикував *ісихастів* – православних ченців, які практикували Ісусову молитву і стверджували, що бачать *нестворене Фаворське світло* (світло Преображення Господнього) як реальний досвід Бога. Варлаам, спираючись на західну схоластичну традицію, стверджував, що Бог є абсолютно простим (actuspurus) і не має розрізнення між *сутністю* та *енергіями*. Він вважав, що будь-яке бачення «світла» є або створеним явищем, або психічною ілюзією, а пізнання Бога можливе лише через раціональну дедукцію та ідеї. Це, по суті, приводило мислителів до *радикального агностицизму* щодо будь-якого реального досвіду Бога.

У відповідь на погляди Варлаама, святитель Григорій Палама обґрунтував, що Бог є *одночасно непізнаванним у Своїй сутності* (οὐσι´α) *і пізнаванним у Своїх нестворених енергіях* (ἐνε´ργειαι)[17]. Він не запровадив нове вчення, а систематизував і догматично сформулював те, що було присутнє в богослів'ї Каппадокійських Отців та інших святих. Палама стверджував, що *Божа сутність абсолютно трансцендентна і недоступна* для будь-якого створеного пізнання, тобто у цьому полягає апофатична істина. На його думку, *Божественні енергії є Самим Богом*, але вони є Його нествореними діями та проявами, через які Він

[16] Ареопагіт Діонісій. Про містичне богословіє / Діонісій Ареопагіт; пер. із гр. ієром. Онуфрій (Олег Кіндратишин). Львів: Свічадо. Серія «Джерела Християнського Сходу», 2018. с. 7

[17] Григорій Палама, святитель, архієпископ Фессалонітський. Тріади на захист священно-безмовних. Творіння в 4 т. Київ: ВВ УПЦ КП, 2012. Т. 1. 374 с.

простягається до творіння і вступає в реальне спілкування з ним. Вони є пізнаванними – це катафатична істина. Крім того, *Світло Фаворське* є не створеним, а *нестворено Божественною енергією*, тим же світлом, у якому Бог «живе у неприступному світлі» (1 Тим. 6:16). Це світло є реальною присутністю Бога, доступною для досвіду тих, хто очистив своє серце. На думку Палами, *обоження* (θε΄ωσις) людини відбувається не через осягнення Божої сутності, а через *участь у Його нестворених енергіях*[18].

Перемога паламізму на низці Константинопольських Соборів XIV століття (зокрема, 1341, 1347 та 1351 рр.) стала вирішальною для православного богослів'я. Вона підтвердила не лише реальність богоспілкування та можливість містичного досвіду, але й зафіксувала *сутнісно-енергійне розрізнення* природи Бога як центральну догматичну істину. Це розрізнення стало наріжним каменем, що дозволяє православному богослів'ю зберігати баланс між *трансцендентністю* та *іманентністю* Бога, між Його абсолютною незбагненністю та Його реальною присутністю у житті віруючих. Палама остаточно догматизував синергійну єдність апофатики та катафатики як єдиний шлях до істинного богопізнання. У цьому аспекті, наприклад, архієпископ Сильвестр (Стойчев) вважає, що «в ході суперечок щодо пізнання Бога святими отцями неодноразово порушувалося питання про способи пізнання Бога. Власне кажучи, у більшості християнських авторів практично з перших століть присутнє вчення про шляхи пізнання Бога. Своєрідного апогею ця тема досягла в Corpus Areopagiticum, а завершена була у творах свт. Григорія Палами в його дискусії з опонентами. Таким чином було сформульоване вчення про апофатичний (негативний) і катафатичний (позитивний) способи пізнання Бога»[19].

2. Апофатичне богослів'я у контексті шляху заперечення, мовчання та надраціонального пізнання

Термін **«апофатика»** походить від грецького слова ἀπο΄φασις (apophasis), що буквально означає «заперечення», «відмова», «висловлювання проти чогось». У богословському контексті, цей термін позначає *метод пізнання Бога* через заперечення. Як зазначає протоієрей В. Сміх «апофатичний шлях прагне пізнати Бога не в тому, хто Він є в контексті нашого

[18] Григорій Палама, святитель, архієпископ Фессалонітський. Тріади на захист священно-безмовних. Творіння в 4 т. Київ: ВВ УПЦ КП, 2012. Т. 1. 374 с.

[19] Сильвестр (Стойчев), архієпископ. Догматичне богослов'я: навчальний посібник для духовних семінарій. 2-ге вид., випр. і доповн. Київ: ВВ УПЦ, 2022. С. 76.

тварного досвіду, а в тому, ким Він не є»[20]. Це підкреслює принципову неможливість адекватного опису Божественної природи позитивними категоріями і фактами, які створені людиною та засобами людського пізнання, якими б досконалими вони не були. Тут погоджуємось із думкою О. Лисенка, який вважає, що «досвід апофатичного богословствування спирається на принципову неможливість вираження Абсолютної Природи Божественності в розумових поняттях та категоріях. Бог є Причиною Причин, яка перевершує все можливе мислиме та немислиме. Буття Боже не може бути виражене дескриптивно і передбачає не гносеологічне, а екстатично-містичне відношення»[21]. У цьому контексті протоієрей В. Сміх стверджує, що «…апофатизм – це, найперше, культура мислення, коли людина відмовляється зводити Бога до понять розуму»[22].

Філософські корені апофатики можна віднайти ще в античній філософській думці. Вже у Платона та його послідовників зустрічаються ідеї про те, що найвищі реальності, такі як «Благо» або «Єдине», перевершують будь-яке дискурсивне раціональне знання та мову. «Благо» або «Єдине» є джерелом всього сущого, але самі вони не можуть бути адекватно описані в термінах цього сущого, зокрема через мову людини та філософські категорії. Однак найбільш виразно філософська апофатика розвинулася у *неоплатонізмі*. Видатні неоплатоніки, зокрема Плотін (бл. 204–270 рр.) та Прокл (412–485 рр.), вчили про «*Першоєдине*» як абсолютне джерело всього сущого, що стоїть вище за буття, розум і мову. Вони стверджували, що «Першоєдине» не може бути осягнуте інтелектом чи виражене словами; до Нього можна наблизитися лише через *екстатичне сходження*, повну відмову від усіх концептуалізацій та інтелектуальних уявлень[23].

Важливо однак підкреслити принципову відмінність між філософським та християнським підходами до апофатики. У філософії апофатика часто вела до певних форм *агностицизму* щодо вищого принципу буття (Бога), де повне Його знання вважалося недосяжним. У християнстві ж апофатика є не кінцем пізнання, а *шляхом до глибшого, містичного та надраціонального (або ірраціонального) пізнання* живого Бога, Який Сам Себе об'являє.

---

[20] Сміх В., протоієрей. Апофатизм православного богослів'я. URL: https://kpba.edu.ua/novyny/publikatsii/ apofatyzm-pravoslavnoho-bohosliv-ia.

[21] Лисенко О. В. «Фаворське світло» як смислообраз православного ідеалу людини: дис. … канд. філос. наук: 09.00.11. Київ, 2016. 196 с. URL: https://eprints.zu.edu.ua/20764/1/dys_Lysenko.pdf. С. 61

[22] Сміх В., протоієрей. Апофатизм православного богослів'я. URL: https://kpba.edu.ua/novyny / publikatsii/apofatyzm -pravoslavnoho-bohosliv-ia.

[23] Plotinus. The Enneads. (S. MacKenna, Trans.). URL: https://ia903408.us.archive.org/32/items/the-six-enneads/The%20Enneads%20Plotinus.pdf.

Християнська апофатика не заперечує можливості пізнання Бога, але вказує на його *трансцендентний* та *над-раціональний* характер. Апофатика у християнстві – це шлях не до невігластва, а до пізнання, що перевершує звичайні людські способи осягнення. Вона є формою «*уміння не знати*» (docta ignorantia), де істинне знання виникає з усвідомлення обмеженості людського розуму перед безмежною Божественною реальністю.

У цьому аспекті центральним і найважливішим принципом апофатичного богослів'я є *категоричне визнання радикальної та абсолютної непізнаванності Божої сутності* (οὐσι΄α). Святі Отці, особливо після аріанських суперечок, рішуче стверджували, що Бог у Своїй внутрішній, трансцендентній сутності є абсолютно недоступним для будь-якого створеного інтелекту, включно з найвищими ангельськими чинами. Ця «непізнаванність Бога» не є недоліком з боку Бога, а скоріше свідченням Його *безмежності та* трансцендентного *над-буття*. Він перевершує будь-яке буття, розуміння, знання чи категорію, доступні людині у споглядані і пізнанні.

Будь-яка завершена спроба раціонально пізнати або виразити Божу сутність (οὐσι΄α) означала б Його обмеження, уподібнення до створеного Ним буття, що є онтологічно неможливим і навіть богохульним (єретичним). На цій основі, якщо б припустити, що ми раптом змогли нібито повністю раціонально осягнути сутність Бога, то Він не був би Богом, а лише кращою версією нас самих чи чогось створеного, або кращою версією людського розуму, оскільки такі знання про Бога є антропоморфізованими. Як сказав святитель Григорій Богослов: «Бога, що Він за єством і сутністю, ніхто з людей ніколи не знаходив і, звісно, не знайде»[24].

У такому ракурсі ключові *апофатичні предикати* – це не просто «відсутність знання», а вказівка на *надмірність Божого буття*, яке перевершує всі людські категорії, уявлення та розуміння. До таких ключових *апофатичних предикатів* належать: «*незбагненний*» (ἀκατα΄ληπτος): не може бути охоплений розумом; «*невимовний*» (ἄρρητος): не може бути виражений словами; «*незрівнянний*» (ἀσυ΄γκριτος): немає нічого подібного до Нього у творенні; «*безмежний*» (ἀο΄ριστος): не має кінця, не обмежений нічим; «*неосягнутий*» (ἀκατάληπτος): не може бути повністю осягнутий; «*безтілесний*» (ἀσω΄ματος): не має тіла; «*безпочатковий*» (ἄναρχος): не має початку в часі.

На основі таких *апофатичних предикатів* метою апофатики є не її методологічна трансформація в *агностицизм*, а *очищення людської*

[24] Григорій Богослов, святитель, архієпископ Константинопольський. Слово 28. Про богослів'я друге. Наша Парафія. URL: https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/slova/slovo-28/.

свідомості від будь-яких хибних, обмежених, антропоморфних уявлень та міркувань про Бога. Фактично апофатика – це процес духовного відкидання всіх ідолів, упереджень, стереотипів, які ми можемо створити у своєму розумі, готуючи його до зустрічі з Богом у Його істинній, незбагненній величі та абсолютності. Апофатика – це шлях до смирення розуму перед Божественною таємницею і незбагненністю.

Своєрідною кульмінацією апофатичного шляху пізнання Бога, його найвищим проявом, є стан «*Божественного мовчання*» (σιγη΄). Це не просто відсутність звуків чи слів, і не якась інтелектуальна чи духовна порожнеча. Це глибокий стан внутрішнього благоговіння перед Богом, коли людський розум, усвідомивши свою принципову гносеологічну обмеженість перед безмежною Божою величчю, досягає стану *спокою, внутрішньої тиші та концентрації.* Це мовчання є не відсутністю знання, а *найвищою формою пізнання* – пізнанням через безпосереднє переживання *неосяжності Божої таємниці*. У цьому напівмістичному стані розум виходить за межі звичайних дискурсивних, раціональних категорій і наближається до Бога у Його *над-існуючій* (ὑπερου΄σιος) природі.

«Божественне мовчання», яке перебуває в основі православної традиції *ісихазму* є серцевиною *містичного досвіду* у православ'ї. У цьому містичному досвіді пізнання Бога відбувається не через логічні висновки чи абстрактні концепції, а через *безпосереднє, інтимне спілкування з Богом, яке преображує цей процес спілкування*. Цей досвід часто описується метафорично як «світло», «присутність», «єдність», «захоплення», що принципово перевершує будь-яке раціональне вербальне вираження. Псевдо-Діонісій Ареопагіт у своєму трактаті «Містичне богослів'я» закликає до «Божественної темряви», що є недосяжною для розуму, але в якій відбувається істинне пізнання Бога[25]. Це «темрява» не від незнання, а від надлишку світла, що засліплює обмежений зір людини[26]. На цій основі *містичне мовчання* стає простором, де суб'єкт зустрічається з живим Богом віч-на-віч, не намагаючись Його раціоналізувати, класифікувати чи інкорпорувати в рамки обмежених антропоморфних людських концепцій і категорій. Це момент, коли всі слова виявляються недостатніми, і залишається лише *благоговійне стояння* перед невимовною Божественною величчю. Саме в цьому мовчанні, за вченням Отців, можливе *переживання Божественних енергій*.

На мій погляд, елементи апофатичного богослів'я були органічно присутні в працях багатьох ранніх Отців Церкви, задовго до їхньої

[25] Ареопагіт Діонісій. Про містичне богословіє / Діонісій Ареопагіт; пер. із гр. ієром. Онуфрій (Олег Кіндратишин). Львів: Свічадо. Серія «Джерела Християнського Сходу», 2018. 12 с.

[26] Там само.

систематизації Каппадокійцями та Псевдо-Діонісієм. Це свідчить про внутрішню потребу християнської думки у цьому підході до пізнання Бога, який обумовлений *трансцендентною природою об'єкта віри*, якого неможливо пізнати раціонально. Зокрема ще святитель Іриней Ліонський (бл. 150-215 рр.), борючись з гностицизмом, наголошував на незбагненності Бога у своїй фундаментальній праці «Проти єресей». Він підкреслював, що Бог не може бути повністю охоплений розумом чи пізнаний через людські спекуляції, а лише через Його самооб'явлення[27]. У цьому аспекті, наприклад, В. Жуковський вважає, що Богословські тексти Ліонського «…багаті на апофатичну термінологію. Бог перевершує всі виміри буття, Він поза і понад усім, що існує. *Via negativa* Іринея вирізняється радикалізмом у вербальному вираженні абсолютності божественної трансцендентності»[28].

Один з ранніх християнських богословів Климент Олександрійський (бл. 150-215 рр.) інтегрував елементи грецької філософії у «Строматах» та активно використовував *негативні предикати* щодо розуміння Бога. Він визнавав, що будь-яке позитивне твердження про Бога обмежує Його, і тому істинне пізнання вимагає виходу за межі концептуальних обмежень[29]. У свою чергу, Оріген (бл. 185-254 рр.), незважаючи на деякі контроверсійні погляди, що пізніше були засуджені, також мав сильний апофатичний елемент у своєму богослів'ї, який має інтелектуалістичний характер; воно зводиться до заперечення в Богові всього, що належить до матерії та множинності, щоб пізнати Його в абсолютній простоті, що виключає будь-яку складність, – як «чистий Дух», «розумну Природу», Монаду або Одиницю[30]. У свою чергу, як вважає В. Жуковський, Афанасій Александрійський (295–373 рр.) у своїй творчості вже поєднує апофатичний та катафатичний методи богопізнання, оскільки «у цій подвійній системі координат Божого Буття Атанасій наголошує на апофатичних характеристиках невидимого (ἀόρατος) і неосяжного (ἀκατάληπτός) за природою (τήν φύσιν) Бога, який "перевершує будь-яку сотворену сутність", та водночас, поєднуючи *via negativa* і *via positiva*, вказує на іншу сторону чоловіколюбивого Бога (φιλάνθρωπος ὁ Θεός):

---

[27] Irenaeus of Lyons. Against Heresies. URL: https://www.newadvent.org/fathers/0103.htm.

[28] Жуковський В. Божа велич і провидіння в богослов'ї Іринея Ліонського. Vox Patrum 38, 2018. Т. 69. С. 755. URL: https://er.ucu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/513e289d-4632-4889-ac13-4725fd2902da/content.

[29] Климент Олександрійський. Стромати / Климент Олександрійський; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; пер. Богословського відділення Київської православної богословської академії при філософсько-теологічному факультеті Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича. Київ: ВВ УПЦ КП, 2012. 448 с.

[30] Origen. On First Principles. URL: https://archive.org/details/origen-on-first-principles.

вияв Його доброти і турботи до людства, для якого Він впорядкував світ»[31].

Ці приклади міркувань ранніх богословів демонструють, що ідея про необхідність апофатичного підходу до пізнання Бога була органічною частиною християнської думки з самого початку, відображаючи глибоке усвідомлення безмежної трансцендентності та незбагненності Божества.

3. Катафатичне богослів'я як шлях ствердження, Одкровення та розуміння Божественних Енергій

Термін **«катафатика»** походить від грецького слова κατα΄φασις (kataphasis), що означає «ствердження», «стверджувальне висловлювання». На противагу апофатиці, катафатичне богослів'я прагне до *позитивних тверджень про Бога*, приписуючи Йому певні атрибути, властивості та дії, які зрозумілі в межах людського досвіду. Цей підхід є абсолютно незамінним для християнського богопізнання, оскільки Бог не є лише віддаленою, абсолютно непізнаваною Таємницею. Він також є живим, особистісним, дієвим Богом, Який Сам Себе *відкриває* у творінні і вступає у стосунки з ним. Без катафатики християнство було б ще однією формою агностицизму, позбавленою змісту та можливості діалогу.

Біблійні основи катафатики є надзвичайно широкими та всеосяжними. Святе Письмо, від книг «Буття» до «Одкровення», рясніє позитивними твердженнями про Бога, що описують Його якості та дії, розкриваючи Його характер і волю. Наприклад, у книзі «Буття» Бог постає як *Творець* світу, Який говорить: «Нехай буде світло» (Бут. 1:3), демонструючи Свою всемогутність та творчу силу. У книзі «Вихід» Він відкриває Своє сокровенне ім'я Мойсеєві: «Я є Сущий» (Вих. 3:14), що вказує на Його самодостатнє та вічне буття. «Псалми» оспівують Божу *доброту, милосердя, справедливість, вірність* («Господь пасе мене» – (Пс. 22:1); «Бог – Суддя праведний» (Пс. 7:12). У «Новому Завіті» розгортається думка, що «Бог є любов» (1 Ін. 4:8), «Бог є світло, і немає в Ньому ніякої темряви» (1 Ін. 1:5). При цьому Ісус Христос є втіленим Словом Божим, через Якого Бог повністю об'явив Себе людині: «Хто бачив Мене, той і Отця бачив» (Ін. 14:9). У такому контексті ці катафатичні визначення Бога є ключовими для розуміння Його природи. Такі характеристики Бога в біблійних текстах формують основу для *позитивного богослів'я* (катафатичного), дозволяючи нам говорити про Божу мудрість, милосердя, праведність, всемогутність,

[31] Жуковський В. Творець і творіння, Бог і людина, сутність й енергія в богословській думці Атанасія Олександрійського. Vox Patrum 37, 2017. Т. 67. С. 745. URL: https://doi.org/10.31743/vp.3426.

всюдисущість, всезнання та інші атрибути. Катафатика є мовою віри, мовою прославлення, яка відповідає на Боже самоодкровення.

Фундаментальним для *катафатичного богослів'я* у православній традиції є *принцип пізнаваності Бога через Його дії, прояви та сили*. Якщо для апофатики *сутність Бога* (οὐσι΄α) залишається абсолютно непізнаваною та недоступною, то для катафатики Його *нестворені енергії* (ἐνε΄ργειαι) є доступними для людського пізнання та досвіду. Божественні енергії в катафатиці – це не частинки Божої сутності, які можна було б від Неї відокремити. Вони також не є створеними актами, що виникають і зникають. *Божественні енергії є Самим Богом у Його проявах*, у Його нестворених діях, якими Він простягається до творіння і вступає з ним у взаємодію. *Божественні енергії* – це те, чим Бог діє, творить, промишляє, освячує та обожує. Іншими словами, через Свої енергії Бог є *іманентним* і присутнім у світі.

Основними прикладами Божественних енергій є:

– *Світло Боже*: Світло, яке бачили апостоли на горі Фавор під час Преображення Господнього, воно є нестворено Божественною енергією, Його славою (Мф. 17:2);

– *Благодать Божа*: Нестворена благодать Святого Духа, яка діє у Таїнствах, дарує святість та обоження;

– *Сила Божа*: Всемогутня сила, якою Бог творить і підтримує всесвіт;

– *Воля Божа*: Божественна воля, що керує світом і рятує людину.

Божественними енергіями також є *Премудрість Божа, Любов Божа, Милосердя Боже*. Ці атрибути Бога не абстрактні поняття, а конкретні, нестворені енергії, через які Бог діє у світі та у житті людини.

На мій погляд, методологічне розрізнення ***сутності Бога*** та ***Божественних енергій*** (ουσι΄α – ενε΄ργεια) є ключовим для православного богослів'я, оскільки воно дозволяє мати *реальне, онтологічне спілкування з Богом*, переживати Його присутність і благодать, не претендуючи при цьому на абсолютне осягнення Його неосяжної сутності. Таке розрізнення *сутності Бога* та *Божественних енергій* було систематизовано святителем Григорієм Паламою, але його корені сягають ще Каппадокійських Отців, які стверджували: «Ми пізнаємо Бога за Його енергіями, але не наважуємося стверджувати, що пізнаємо Його сутність»[32]. Катафатика у православ'ї не є просто інтелектуальним описом, а описом *досвіду зустрічі* з живим

[32] Василій Великий, святитель, архієпископ Кесарії Каппадокійської. До того ж Амфілохія, (відповідаючи) на інше питання. Догматичні листи: Творіння в 2 т., 4 кн. / Святитель Василій Великий, архієпископ Кесарії Каппадокійської; пер. укр. мовою Патріарха Філарета (Денисенка). Київ: ВВ УПЦ КП, 2010. Т. 2. Кн. 2. С. 63-65.

Богом у Його нестворених енергіях. Оскільки людина не може пізнати Бога самостійно, із своїх власних сил та пізнавальних здатностей, єдиним джерелом істинного катафатичного пізнання є *Божественне Одкровення*. Бог Сам виявляє Себе творінню (зокрема людині), роблячи Себе доступним для розуміння та відносин.

У свою чергу, Божественне Одкровення здійснюється через декілька взаємопов'язаних аспектів:

– через *втілення Ісуса Христа*: це *кульмінація Божественного Одкровення*. У Христі Бог стає видимим і відчутним для людини. Як сказано в Євангелії від Іоана: «Бога ніхто не бачив ніколи; Єдинородний Син, Який у лоні Отця, Він явив» (Ін. 1:18). У Христі Божественна і людська природи поєднуються «незлитно, незмінно, нероздільно, нерозлучно»[33], дозволяючи нам бачити Бога через людську природу Ісуса. «Хто бачив Мене, той і Отця бачив» (Ін. 14:9) – ці слова Ісуса є найглибшим підтвердженням катафатичної можливості пізнання Бога;

– через *Святе Письмо (Біблію):* воно є основним зафіксованим свідченням Божого саморозкриття. У ньому містяться не тільки оповідання про Божі дії в історії спасіння, але й прямі твердження про Божі атрибути, Його заповіді, Його волю. Біблія є не просто книгою, а богонатхненним Словом Божим, що відкриває нам істину про Бога і Його ставлення до світу;

– через *Священне Передання*: це не просто сукупність стародавніх звичаїв, а *живий досвід Церкви*, який передається з покоління в покоління під проводом Святого Духа. *Священне Передання* включає: *догматичне вчення* Церкви, що сформулювалося на Вселенських Соборах; *канонічні правила*, що регулюють життя Церкви; *літургійну практику*, що є формою богопізнання через спільне поклоніння та Таїнства. За своїм змістом передання є незмінним у своїй суті, але розвивається у своєму вираженні;

– через Святоотцівську богословську спадщину, що являє собою богословське осмислення та духовний досвід багатьох поколінь святих.

Через ці основні вказані вище *шляхи Одкровення* Бог відкриває Себе, дозволяючи нам говорити про Нього, використовувати позитивні твердження і, найважливіше, вступати з Ним у безпосереднє живе спілкування.

Для подолання неминучого епістемологічного розриву між обмеженою людською мовою, пізнанням та безмежною Божественною реальністю,

[33] Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних соборів, і святих отців. Догмат 630-ти святих отців Четвертого Вселенського Собору в Халкидоні. Про дві природи в одній Іпостасі Господа нашого Ісуса Христа. Наша парафія. URL: https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/knyha-pravyl-svyatyh-apostoliv-vselenskyh-i-pomisnyh-soboriv-i-svyatyh-ottsiv/#toc--630

катафатичне богослів'я широко використовує ***принцип аналогії*** (ἀναλογι΄α). Це не просто схоластична методологія, а життєво важливий інструмент для адекватного богословствування. **Принцип аналогії** дозволяє нам:

– *говорити про Бога*, не обмежуючи Його до людських категорій;

– *уникати антропоморфізмів*, які приписують Богові людські недоліки;

– *визнавати якісну* відмінність між Богом і творінням, навіть коли ми використовуємо схожі терміни;

– *спрямовувати розум від створеного до Творця*, розуміючи, що досконалості, які ми бачимо у світі, походять від Бога, але існують у Ньому в незрівнянно вищій мірі.

Коли ми на основі аналогії застосовуємо до Бога людські поняття (наприклад, «Бог є справедливий», «Бог є мудрий», «Бог є добрий»), ми розуміємо, що ці якості існують у Богові не в тому ж буквальному значенні, що і в людях, і не так, як вони проявляються у створеному світі. Натомість, вони існують у *незрівнянно вищій, досконалій, чистішій та абсолютній формі*. Наприклад, людська «любов» може бути егоїстичною, непостійною, обмеженою. Божа ж «любов» є абсолютно чистою, жертовною, нескінченною і безпричинною. Це не просто «більше» любові, а якісно інша любов, яка є джерелом усякої справжньої любові у творенні.

Таким чином, у катафатичному богослів'ї ***аналогія*** є мостом, що з'єднує *катафатичні твердження* про Бога з Його *трансцендентністю*. Аналогія дозволяє використовувати людську мову, знаючи її обмеження, і водночас реально вказувати на Божественну реальність. Це підтверджує, що навіть наші позитивні твердження про Бога завжди повинні бути смиренно скориговані усвідомленням Його безмежності та надмірності.

4. Необхідність та актуальність синергійного дискурсу апофатики та катафатики для православного богопізнання

Єдність апофатичного та катафатичного богослів'я, на мій погляд, є живою, динамічною основою православного розуміння Бога. Глибоке значення такої єдності проявляється на багатьох рівнях, і вона зберігає свою неперехідну актуальність у сучасному світі. Зокрема єдність апофатики (непізнаванність сутності Бога) та катафатики (пізнаванність Його енергій) у творах святих Отців дозволила захистити Божу велич, не впадаючи при цьому у повний агностицизм щодо можливості будь-якого пізнання Бога. У цьому аспекті, наприклад, В. Жуковський вважає, що «у представленні Отців рівноцінно й збалансовано зберігається поєднання апофатичного і катафатичного вимірів природи Бога: Його

абсолютна віддаленість від світу, недоступність і непізнаваність, з одного боку, і Його всюдиприсутність, всепроникність та всеосяжність – з другого. Богословський синтез цих двох підходів до розуміння Бога та Його відношення до світу, цілісна інтерпретація онтологічної проблеми взаємозв'язку між Його трансцендентністю й іманентністю та пошук її понятєво-концептуального вираження має, без перебільшення, першорядне тріядологічне значення – як з огляду на адекватне розуміння Об'явлення Триєдиного Бога у світі, так і з потреби антропологічно-сотеріологічного обґрунтування можливости богопізнання, участи людини в Божій природі та обоження людини»[34].

У західному богослів'ї також були присутні елементи апофатики. Концепція «аналогії буття» (analogiaentis) у схоластиці, хоча і визнавала відмінність між Богом і творінням, іноді призводила до уявлення про можливість пізнання Божої сутності шляхом *раціонального роздуму від створеного до Творця*. Крім того, відсутність чіткого розрізнення між сутністю та енергіями Бога призводила до того, що Божа благодать у західній традиції часто розумілася як створена Богом, а не як Його нестворена дія. Православна традиція, навпаки, чітко розмежовує ці аспекти, наголошуючи на абсолютній незбагненності сутності та нестворeній природі енергій. Це дозволило православному богослів'ю уникнути *крайнощів раціоналізму* та зберегти *містичний* вимір богопізнання.

На мій погляд, синергійна єдність у богослів'ї апофатики та катафатики має глибоке *антропологічне* та *сотеріологічне* значення, оскільки вона прямо пов'язана з концепцією *обоження* (θε΄ωσις) людини – центральною метою християнського життя у православ'ї. Обоження людини – це не перетворення людини на Бога за сутністю (що неможливо), а участь у Божественному житті через нестворені енергії Бога. При цьому **апофатика** у контексті *обоження* (θε΄ωσις) людини служить для *очищення* людського розуму і серця від пристрастей, егоїзму, обмежених уявлень про Бога та світ. Вона допомагає людині усвідомити свою власну обмеженість, змиритись перед Божественною величчю, звільнитись від ідолів і хибних концепцій, готуючи її до прийняття Божої благодаті. Це шлях *кенозису* (самоприниження), наслідування Христу, який спустошив Себе, прирівнявшись до людської смертної природи.

Катафатика, через реальний досвід *Божих енергій* (зокрема *Світло Боже*, *Благодать Божа*, *Сила Божа*, *Воля Божа*, *Премудрість Божа,*

[34] Жуковський В. Апофатична віддаленість і катафатична всюдисущність Бога у богословській думці Юстина Мученика. Наукові записки УКУ. Серія: Богослов'я, 2016. №3. С. 40–41. URL: https://nz-theology.ucu.edu.ua/editions/vypusk-3/apofatychna-viddalenist-i-katafatychna-vsyudysushhnist-boga-u-bogoslovskij-dumtsi-yustyna-muchenyka/.

Любов Божа, Милосердя Боже) дозволяє людині *реально брати участь у Божественному житті*. Саме через нестворену благодать, світло і силу Божу людина преображається, очищається, освячується і уподібнюється Богу, стаючи «причасниками Божого єства» (2 Пет. 1:4). Це не просто моральне вдосконалення, а онтологічна зміна, що відбувається в синергії (співпраці) людини і Бога. Таким чином, богопізнання є не лише інтелектуальним процесом, а й реальним *процесом преображення людини*. Через апофатичне очищення та катафатичне прийняття Божих енергій, людина поступово зростає у спілкуванні з Богом, наближаючись до Нього, як до світла, яке не може бути повністю охоплене, але яке освітлює і преображає її саму.

Синергійна єдність апофатики та катафатики зберігає надзвичайно високу *актуальність* у сучасному світі, пропонуючи глибокі перспективи для вирішення сучасних викликів. На цій основі можливий *діалог з сучасною філософією та постмодернізмом*, оскільки сучасна філософія, особливо постмодернізм, часто критикує претензії на абсолютну істину та універсальні наративи. Апофатичне богослів'я, з його визнанням незбагненності Бога та обмеженості людської мови, може знайти спільну мову з деякими аспектами постмодерністської критики, водночас пропонуючи вихід за межі релятивізму до трансцендентної, але все ж таки досвідної реальності. Апофатичне богослів'я дозволяє уникнути *догматичного фундаменталізму*, що претендує на повне охоплення Бога, і водночас відмовитись від *агностичного релятивізму*, який заперечує будь-яке знання про Бога.

Крім того, в епоху домінування науково-технічного світогляду, коли знання часто ототожнюється з емпіричними та раціональними даними, апофатика нагадує про існування деякої вищої реальності, що перевершує всі наші емпіричні і раціональні виміри та методи. Вона дозволяє релігійній вірі не конкурувати з наукою на її полі, а вказувати на інший вимір буття, який наука, за своєю природою, не може охопити, бо наука зорієнтована на фактичну та логічну доказовість. Це створює простір для взаємної поваги та доповнення, а не конфлікту між наукою та релігією. У цьому аспекті, наприклад, як вважає протопресвітер Г. Металлінос «віра є пізнання нестворе́ного, а наука є знання всього створе́ного. Таким чином, існують два різні способи пізнання, кожен з яких має свій власний метод і засоби пізнання. Віруючий, перебуваючи в області надприродного, або в пізнанні нестворе́ного, не тільки шляхом метафізичним, або логічним, але переживає досвід перебування з Богом, перебуваючи у спілкуванні з Ним. Це досягається прийняттям на себе способу життя, або традиції,

який веде до Богопізнання»[35]. При цьому катафатика, зі свого боку, може розглядатися як Богоодкровенне знання, що доповнює наукові факти.

Найглибшим і найбезпосереднішим проявом синергійної єдності апофатики та катафатики є її втілення у *живому досвіді Церкви*, її містичній практиці та літургійному житті. Богопізнання у православ'ї не є суто теоретичним, а є *преображаючим досвідом*. У цьому контексті особливо «Ісусова молитва» («Господи Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене грішного/грішну») є квінтесенцією апофатично-катафатичного синтезу. З одного боку, вона веде до *розумного мовчання* (ісихії), очищення розуму від розсіяності та образів (апофатика); з іншого боку, вона є зверненням до *особистісного Бога-Христа*, Який став плоттю, і дарує реальне спілкування з Ним через Його нестворені енергії (катафатика). У цьому контексті, наприклад, православна Літургія є не лише традиційним актом віруючих, а й місцем зустрічі з Живим Богом. Вона наповнена як *апофатичними* елементами (наприклад, священні дії у вівтарі, що відбуваються приховано, символіка таємниці, урочисте мовчання), так і *катафатичними* (співи, читання Письма, проповіді, візуальні образи ікон, участь у Таїнствах, особливо Євхаристії). Ікона, наприклад, є катафатичним свідченням про невидиме, але вона вказує на Трансцендентне, яке не може бути повністю осягнуте раціональним шляхом. У цьому ж ракурсі піст, молитва, покаяння – усі ці практики духовної аскези спрямовані на очищення душі та тіла, що є апофатичним шляхом до звільнення від того, що заважає бачити Бога. Водночас, вони готують людину до прийняття Божої благодаті, яка діє катафатично, преображаючи людину.

На мій погляд, синергійна єдність апофатики та катафатики є не абстрактною теорією, а надійним *фундаментом для реального богоспілкування*, що перетворює життя віруючого, роблячи його причетним до Божественної реальності. Вона дозволяє віруючому жити в своєрідному парадоксі: знати, що Бог непізнаванний, і водночас безкінечно пізнавати Його щодня у Його любові та благодаті через Божественні енергії.

ВИСНОВКИ

Аналіз синергійної єдності апофатичного та катафатичного дискурсів богослів'я у контексті шляхів богопізнання переконливо демонструє, що ці шляхи є наріжним каменем православного богопізнання. Цей глибокий і тонкий синергійний синтез апофатичного і катафатичного богослів'я є квінтесенцією православного підходу до розуміння Бога,

[35] Металлінос Г., протопресвітер. Віра і наука у православній гносеології і методології. URL: http://kyiv-pravosl.info/2018/09/23/vira-i-nauka-u-pravoslavnij-hnoseolohiji-i-metodolohiji/.

що дозволяє уникнути крайнощів як повного *агностицизму* (в межах апофатики), так і спрощеного, ідолопоклонницького, *антропоморфного* розуміння Божества (в межах катафатики). Такий синергійний підхід дозволяє вирішувати проблему пізнання Бога через парадокс «*одночасності трансцендентного* та *іманентного Божого буття*».

Апофатика з її незмінним наголосом на радикальній незбагненності Божої сутності (οὐσι΄α), з її вихідним принципом «***гносеологічної незбагненності Бога***» слугує незамінним охоронцем трансцендентності та величі Бога. Вона веде до «Божественного мовчання», до усвідомлення надмірності і безкінечності Божого буття, до визнання Його як «надіснуючого», трансцендентного стосовно людського розуму – того, що перевершує всі людські розуміння і категорії пізнання. Апофатика – це своєрідний шлях очищення розуму від будь-яких хибних та обмежених антропоморфних уявлень, що є необхідною передумовою для істинного богопізнання, бо часто Бога пізнати неможливо через його антропоморфізацію.

Катафатика ґрунтується на ***принципі пізнаваності Бога через Його дії, прояви та сили***. При цьому катафатика, опираючись на безцінний дар Божественного Одкровення (у Святому Письмі, Переданні та, найповніше, у Втіленому Слові – Ісусі Христі) та через дію нестворених енергій (ἐνε΄ργειαι), дарує нам можливість реального, живого пізнання Бога через його реальні прояви у світі і через аналіз цих проявів. Через ці видимі енергії Бог *іманентно* присутній у світі, діє в ньому, промишляє про Своє творіння і вступає у спілкування з людиною, дозволяючи нам говорити про Нього позитивними термінами, хоч і аналогічно та антропоморфічно.

Ключовий внесок у формування синергійного дискурсу апофатичного та катафатичного богослів'я зробили великі Каппадокійські Отці, які вперше чітко сформулювали розрізнення сутності та енергій, захистивши християнську догматику від євноміанських спотворень. Їхні роздуми стали фундаментом для можливості богопізнання. Псевдо-Діонісій Ареопагіт здійснив монументальну систематизацію цих підходів, створивши ієрархію пізнання, що веде до «надсвітлої темряви незнання». Святитель Григорій Палама догматизував сутнісно-енергійне розрізнення, підтвердивши реальність досвіду нестореного Фаворського світла та онтологічну можливість обоження (θε΄ωσις) людини через реальну участь у Божественних енергіях. У контексті ісихазму дискурс апофатичного та катафатичного богослів'я закріпив ці підходи як основні шляхи православного богопізнання.

Синергійний дискурс апофатичного та катафатичного богослів'я має фундаментальне значення для православного віровчення. При цьому синергійну

єдність апофатики та катафатики слід сприймати як найбільш достовірний шлях до істинного богопізнання. Апофатичні та катафатичні шляхи богопізнання є ефективним механізмом запобігання як раціоналістичним, так і агностичним єретичним спотворенням православної віри.

Синергійний дискурс апофатики та катафатики відкриває шлях до глибинного антропологічного преображення людини, вказуючи на обоження як на мету людського буття. Більше того синергійна єдність апофатики та катафатики залишається надзвичайно актуальною у сучасному світі, пропонуючи унікальну та збалансовану перспективу для конструктивного діалогу між релігією та сучасною наукою, сприяючи міжрелігійному взаєморозумінню на ґрунті містичного досвіду, та надаючи міцну основу для особистого містичного та літургійного досвіду Бога у житті кожного віруючого. Через синергійну єдність апофатики та катафатики православ'я знаходить силу для відповіді на виклики сучасності, зберігаючи свою автентичність та духовну глибину. Людина завжди прагнула, прагне та буде прагнути пізнавати Бога, особливо у скрутні часи війн і соціальних катастроф, коли остання надія на спасіння та врегулювання відносин покладається на віру та Бога.

АНОТАЦІЯ

У розділі здійснено системне дослідження синергійного дискурсу апофатичного та катафатичного богослів'я як двох взаємодоповнюючих шляхів православного богопізнання. Визначено, що проблема пізнання Бога має не лише богословське, а й онтологічне та екзистенційне значення для сучасної людини, яка шукає духовної автентичності у контексті секуляризації, раціоналізму та постмодерністських викликів. Розкрито гносеологічні та онтологічні засади богопізнання у світлі святоотцівської спадщини, зокрема творів Великих Каппадокійців (святителів Василія Великого, Григорія Богослова та Григорія Ниського), а також праць Псевдо-Діонісія Ареопагіта та святителя Григорія Палами. На підставі аналізу досліджень (В. Жуковський, О. Лисенко, протопресвітер Г. Металлінос, архієпископ Сильвестр, протоієрей В. Сміх) обґрунтовано, що апофатичне богослів'я – шлях заперечення, мовчання та надраціонального споглядання – забезпечує збереження уявлення про трансцендентність Божої сутності, тоді як катафатичне богослів'я – шлях утвердження, Одкровення та споглядання Божих енергій – відкриває можливість позитивного богословського мовлення про Бога.

Доведено, що синергійне поєднання апофатичного й катафатичного підходів є не лише методологічною, а й онтологічною передумовою православного богопізнання, яке відображає одночасну трансцендентність

та іманентність Божого буття. Особливу увагу приділено розрізненню сутності та енергій у вченні Григорія Палами як ключовому моменту синтезу апофатики і катафатики, що уможливлює досвід теозису – обоження людини через участь у нестворених Божественних енергіях. На основі аналізу святоотцівської спадщини, зокрема творів Каппадокійських Отців, Псевдо-Діонісія Ареопагіта та святителя Григорія Палами, обґрунтовано, що синергія апофатики та катафатики є суттєвою рисою православного богопізнання. Саме ця єдність дозволяє уникнути крайнощів агностицизму й антропоморфізму, забезпечуючи гармонійне поєднання трансцендентного та іманентного аспектів Божого буття.

Методологічну основу дослідження становлять історико-богословський, герменевтичний, компаративний, системний та синергійний підходи, які у своїй сукупності дозволяють розкрити сутність та єдність апофатичного й катафатичного богословського мислення.

У результаті доведено, що синергійний дискурс апофатичного та катафатичного богослів'я має фундаментальне значення для православного богопізнання, слугує основою містичного досвіду, літургійного життя та духовного преображення людини, а також зберігає актуальність у контексті сучасного релігійного мислення, міжрелігійного діалогу та взаємодії богослов'я з наукою і культурою.

Література

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту: в українському перекладі з паралельними місцями та додатками / пер. Патріарха Філарета (Денисенка). Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2007. 1415 с.

2. Ареопагіт Діонісій. Про Божі імена. Греко-український словник / Діонісій Ареопагіт; пер. із гр. ієром. Онуфрій (Олег Кіндратишин). Львів: Свічадо, 2018. 248 с.

3. Ареопагіт Діонісій. Про містичне богословіє / Діонісій Ареопагіт; пер. із гр. ієром. Онуфрій (Олег Кіндратишин). Львів: Свічадо. *Серія «Джерела Християнського Сходу»,* 2018. 12 с.

4. Василій Великий, святитель, архієпископ Кесарії Каппадокійської. До того ж Амфілохія, (відповідаючи) на інше питання. *Догматичні листи: Творіння в 2 т., 4 кн.* / Святитель Василій Великий, архієпископ Кесарії Каппадокійської; пер. укр. мовою Патріарха Філарета (Денисенка). Київ: ВВ УПЦ КП, 2010. Т. 2. Кн. 2. С. 63-65.

5. Григорій Богослов, святитель, архієпископ Константинопольський. Слово 28. Про богослів'я друге. Наша Парафія. URL: https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/slova/slovo-28/.

6. Григорій Ниський. Життя Мойсея / пер. з давньогр. Дзвінки Коваль. Львів: Свічала, 2024. 116 с.

7. Григорій Палама, святитель, архієпископ Фессалонітський. Тріади на захист священно-безмовних. *Твориння в 4 т.* Київ: ВВ УПЦ КП, 2012. Т. 1. 374 с.

8. Жуковський В. Апофатична віддаленість і катафатична всюдисущність Бога у богословській думці Юстина Мученика. Наукові записки УКУ. Серія: Богослов'я, 2016. №3. С. 40–60. URL: https://nz-theology.ucu.edu.ua/editions/vypusk-3/apofatychna-viddalenist-i-katafatychna-vsyudysushhnist-boga-u-bogoslovskij-dumtsi-yustyna-muchenyka/.

9. Жуковський В. Апофатична тріадологія та катафатична синергія у боголовській думці Василія Великого. Vox Patrum 38, 2018. Т. 70. С. 71–92. URL: https://er.ucu.edu.ua/items/a4f83ec9-b086-452c-9b88-4fcd1fe6f992.

10. Жуковський В. Божа велич і провидіння в богослов'ї Іринея Ліонського. Vox Patrum 38, 2018. Т. 69. С. 755–770. URL: https://er.ucu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/513e289d-4632-4889-ac13-4725fd2902da/content.

11. Жуковський В. Творець і твориння, Бог і людина, сутність й енергія в богословській думці Атанасія Олександрійського. Vox Patrum 37, 2017. Т. 67. С. 743–765. URL: https://doi.org/10.31743/vp.3426.

12. Климент Олександрійський. Стромати / Климент Олександрійський; під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; пер. Богословського відділення Київської православної богословської академії при філософсько-теологічному факультеті Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича. Київ: ВВ УПЦ КП, 2012. 448 с.

13. Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних соборів, і святих отців. Догмат 630-ти святих отців Четвертого Вселенського Собору в Халкидоні. *Про дві природи в одній Іпостасі Господа нашого Ісуса Христа.* Наша парафія. URL: https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/knyha-pravyl-svyatyh-apostoliv-vselenskyh-i-pomisnyh-soboriv-i-svyatyh-ottsiv/#toc--630------.

14. Лисенко О. В. «Фаворське світло» як смислообраз православного ідеалу людини: дис. … канд. філос. наук: 09.00.11. Київ, 2016. 196 с. URL: https://eprints.zu.edu.ua/20764/1/dys_Lysenko.pdf.

15. Металлінос Г., протопресвітер. Віра і наука у православній гносеології і методології. URL: http://kyiv-pravosl.info/2018/09/23/vira-i-nauka-u-pravoslavnij-hnoseolohiji-i-metodolohiji/.

16. Сильвестр (Стойчев), архієпископ. Догматичне богослов'я: навчальний посібник для духовних семінарій. 2-ге вид., випр. і доповн. Київ: ВВ УПЦ, 2022. 248 с.

17. Сміх В., протоієрей. Апофатизм православного богослів'я. URL: https://kpba.edu.ua/novyny/publikatsii/apofatyzm-pravoslavnoho-bohosliv-ia.

18. Irenaeus of Lyons. *Against Heresies*. URL: https://www.newadvent.org/fathers/0103.htm.

19. Origen. *On First Principles*. URL: https://archive.org/details/origen-on-first-principles.

20. Plotinus. *The Enneads*. (S. MacKenna, Trans.). URL: https://ia903408.us.archive.org/32/items/the-six-enneads/The%20Enneads%20Plotinus.pdf.

Information about the author:
Archpriest Teliatynskyi Ivan Mikhailovich,
Doctor of Philosophy in Theology,
Professor at the Department of Theology, Philosophy and Humanities
Augustine Voloshyn Carpathian University
and Uzhhorod Ukrainian Theological Academy
4, Goudy St., Uzhorod, 88000, Ukraine
Pro-rector
Ivano-Frankivsk Theological Institute,
Prior of the Holy Trinity Cathedral of the OCU city Ivano-Frankivsk,
1, Grunvaldska St., Ivano-Frankivsk, 76018, Ukraine

DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-648-5-7

ІДЕЇ ПЕТРА МОГИЛИ У СУЧАСНІЙ БОГОСЛОВСЬКІЙ ОСВІТІ

Шимко О. В.

ВСТУП

«Я, Петро Могила, милістю Божою архімандрит Київський, Печерський, видячіи в Церкві Православній велику втрату душ людських через неосвіченість духовних и невчення молоді, за ласкою й поміччю Божою й за власною волею моєю умислив фундувати школи, аби молодь у побожності, у звичаях добрих, у науках вільних вихована була. … Бачачи, що упадок святого благочестя в народіруському відбувається не від чого іншого, як відцілковитої нестачі освіти й навчання, я давобіцянку Богові своєму – все моє майно, якедісталось від батьків, і все, що не лишалося б тутвід доходів, одержаних від доручених мені святихмісць, з маєтків, на те призначених, спрямуватипочасти на відновлення храмів Божих, від якихзалишалися плачевні руїни, почасти на заснування шкіл у Києві...»[1] – таку знакову обітницю у 1631 уклав видатний Великий митрополит.

Саме так називалиПетра Могилу сучасники і називають нащадки. Чотирнадцять років перебував він на митрополичому престолі. Зосереджену в своїх руках церковну владу,широкі політичні зв'язки, багатства і неймовірновеликий авторитет серед православних і католиків митрополит Петро Могила використав не для себе, а на службу українськомународові, на службу православ'ю[2]. З його ініціативи було відкрито підпорядкованіКиївській колегіїшколи у Вінниці,Кременці, Гощі. Також у 1640 р.він відкрив першу вищу школу в Ясах – Слов'яно-греко-латинську академію(Молдова).

Безцінне надбання України – так писали і пишуть про Петра Могилу дослідники: своїми величними реформами він увійшов не тільки у вітчизняну історію, але й інших православних народів; свій величний інтелект, духовні сили та всі маєтності він поклав на розвиток церкви та культури українського народу. Професор Київської духовної академії Ф. Тарновський, характеризуючи особу митрополита, пише: «Це велике

---

[1] Грушевський М. Ілюстрована історія України. К: Друкарня Акціонерного Товариства «Петро Барський». 1917. . С.123

[2] Ковальчук Т. Г. Про деякі аспекти діяльності Петра Могили. *Наукові записки. Ювілейний випуск*. 2000. Т 18. С. 108

питання, котрий Петро втілив більш значущу реформу й найбільше заслуговує на звання великого – Петро І чи Петро Молила?».[3] Далі професор продовжує: Петро Могила «… знайомив свій народ із західним просвітництвом, слідував власній ідеї з повною зневагою до бар'єрів та конкретних перепон, що стояли на його шляху».[4]

Живучі і працюючи за умов гострої релігійної войовничості, П. Могила доклав чималих зусиль до розбудови, розвитку та зміцнення української освіти, заклавши у її підґрунтя ідеї, актуальність котрих зберіглася до нашого часу.

1. Якісна освіта у вітчизняних закладах освіти

Кожний дослідник, що починає вивчати постать П. Могили, неодмінно зазначає, що він стояв біля витоків Києво-Могилянської Академії. Дослідники одностайно вважають, що Києво-МогилянськаАкадемія стала одним з головних досягнень митрополита. Заслуга його полягає у тому, що Колегія, котра утворилася після об'єднання Лаврської та Братської шкіл, усього рік потому стала закладом освіти, котрий вважався зразком для всіх духовних шкіл. Варто зазначити, що Колегію іменували не інакше як Академія. Зокрема, французький інженер та картограф Г. Левасар де Боплан, перебуваючи у Києві записав: «У Києві, на Подолі, при Братській церкві є Університет, або Академія».[5] У польських правлячих колах також чудово розуміли, що Колегія є вищим навчальним закладом. Про це свідчить ряд документів, в яких Колегія іменується не інакше як Університет: «весь народ , котрий вийшов з міста…поздоровляли його. Академія поздоровляла його овaціями та декламаціями, як Мойсея» – писав член королівського посольства п. Мясковський[6], котрий став свідком зустрічі Б. Хмельницького у Києві у 1648 році.

Однією з важливих сторін діяльності Академії було «відволікати православне юнацтво від навчання у латино-польських навчальних закладах».[7] Це завдання Академія виконувала неухильно й для його досягнення користувалася системою єзуїтських та піарських шкіл,

---

[3] Терновський Ф. Київський митрополит Петро Могила. *Біографічний нарис: Київська старина*. 1882. Т. 2. Квітень. С. 12

[4] Там само, с. 18.

[5] Левасар Г. де Боплан. Опис України. Київ. 1990. 323 с.

[6] Колодний А., Філіппович Л. Петро Могила – фундатор української богословської думки. *П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч*. Київ: Дніпро. 1997. С. 216.

[7] Вишневський Д. К. Київська Академія у першій половині XVIII століття: (нові дані, що відносяться до історії Академії у зазначений час). Київ: Тип. І. І. Горбунова, 1903. С. 19.

однак без школи православ'ю».[8]Не можна заперечувати, що «у XVII столітті єзуїтська та піарська школи вважалися, й частково так і було, самими передовими і популярними… і П. Могила зміг відволікти від них православну молодь не інакше, як протиставити їм сучасну православну школу».[9] Студенти Академії та зазначених шкіл оберталися фактично в однакових колах, послідовно вивчаючи мову та риторику, а далі – науки, а потім – богослов'я.Вершиною освіти, до якої сягали не всі вихованці, було богослов'я. Вчені Академії досліджували окремі богословські та філософські проблеми, писали твори, проводили диспути, до яких залучали і студентів. «Вже за святого П. Могили відбувається становлення в Україні релігійної філософії»[10] та започатковується викладання богослов'я як науки. [11]

Особливу увагу реформуванню богословської освіти в Україні за часів П. Могили присвячено роботу А. Колодного и Л. Филипович. Дослідники відмічають, що «київський митрополит поставив перед собою мету оволодіти католицькими методами богословської аргументації та використовувати їх для православного віросповідання, залишаючи недоторканими його догматичну сутність».[12]

Як вважає Д. Вишневський, рівень академічної освіті у цей період міг бути не надто високим, однак Академія привнесла неоціненну користь. Головним було те, щоб молодь не їхала на навчання кудись далеко, а отримували освіту вдома, у Києві.[13] Академія була всесословним навчальним закладом: статус Академії передбачав, що в ній мають право навчатися всі бажаючі – діти української аристократії, козацької старшини, козаків, міщан, священників та селян. «Із заснуванням академії вже не у закордонні університети, а саме в Київ направляли своїх дітей відомі українські родини».[14]

Прагнучівітчизняного просвітництва,П. Могила запрошував на викладацькі та адміністративні посади осіб, що отримали освіту на Заході, направляв у кращі європейські університети кандидатів для «приготування

---

[8] Вишневський Д. К. Загальний напрям освіти у Київській Академії у першій половині XVII століття. *Київська старовина.* 1904. № LXXXIV.

[9] Петров Н. І. Київська Академія у другій половині XVII століття. К. 1895. С. 113.

[10] Стратий Я. Філософія у Києво-Могилянській академії – якою вона була і як досягти її адекватного бачення? *Київська Академія.* 2010. Випуск 8. С. 139.

[11] Лісовий В. С. Українська філософська думка 60 – 80-х років XX ст. *Історія української філософії.* Київ. 2008. С. 574.

[12] Колодний А., Філіппович Л. Петро Могила – фундатор української богословської думки. *П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч.* Київ: Дніпро. 1997. С. 47 – 60.

[13] Там само.

[14] Хижняк З. І., Маньківській В. К. Історія Києво-Могилянської Академії. Київ. Видавництво Києво-Могилянської Академії. 2003. С. 76.

до професорського титулу».[15] В результаті Академія досягла значущого прогресу у науковому розвитку й могла змагатися з аналогічними полько-католицькими закладами, сформувавши в Україні велику спільноту високоосвічених в дусі Православної Церквилюдей. Серед студентів Києво-Могилянської академії є чимало імен, які увійшли в історію. Це – український православний діяч Інокентій Гізель, філософ Григорій Сковорода, церковний і освітній діяч, мовознавець Мелетій Смотрицький, архієпископ Чернігівський і Новгород-Сіверський Лазар Баранович, перший український учений-орієнталіст Василь Григорович-Барський та багато інших. З навчальним закладом пов'язані імена гетьманів України: Юрій Хмельницький, Іван Самойлович, Іван Мазепа, Пилип Орлик[16].

2. Конфесійна толерантність

Певне місце в системі багатьох заходів П.Могили займала також ідея об'єднання церков на засадах віротерпимості. «Петро Могила не тільки добре розумівся на всіх тонкощах католицької філософсько-теологічної традиції, й був добре знайомий із протестантським богослов'ям. … Він лояльно ставився до іудейської віри. Полеміка з іудаїзмом, як і з католицизмом, у нього, на відміну від православних авторів попередніх десятиліть, позбавлена емоцій і має форму коректної дискусії»[17].

За часів П. Могили українські землі були частиною Польської держави, що означає для України причетність до західноєвропейської цивілізації. Й тому питання щодо конфесійної толерантності П. Могили стає питанням геополітичного вибору: чи є Україна частиною європейської цивілізації, чи має якійсь особливий шлях та залежність від Російської Імперії…

Богословський аспект цього питання постає таким чином: отримавши освіту латиною, й головним чином, за єзуїтськими канонами, П. Могила переносить стандарти тогочасної європейської освіти в київські землі, а заснована ним Академія стає осередком освіченості для інших православних країн.Дослідники історії Академії справедливо зазначають, що вихованці єзуїтських шкіл нерідко вступали до Академії для продовження навчання у православному дусі. У той же час – вихованці Академії могли завершувати свою освіту в єзуїтських школах. Єднання слов'янських і західноєвропейських культур передбачало подолання церковних перепон для навчання студентів у вищих навчальних закладах

---

[15] Хижняк З. І. Києво-Могилянська академія. Київ. 1988. С. 264

[16] П. Могила й реформація Української православної церкви. URL: ram.in.ua/biblioteka/istoriia/344-o-nekotorykh-natsional-nykh- (дата звернення 12.12.2025).

[17] Єгорова В. Петро Могила та «могилянська доба»: історія та сучасність. *Вісник ПДАБА*.2014. № 12. С. 60.

інших країн, з іншими віросповіданнями й звичаями. Ми знаємо випадки, коли П.Могила відряджав київських студентів навчатися за кордон, нерідко навіть за власні кошти[18].

Православній традиції ареалу Slavia Ortodoxa притаманне опозиція своє / чуже, проставляючи, зокрема, дві культурні установки та орієнтації – еліно-слов'янську та західницьку[19]. Прихильники «свого» закликали горіти «за єдиний азъ у «Вірую», який «окаянний ворог викинув з символу»[20]. П. Могила змінив формат тогочасного богослов'я: він прагнув синтезу східної і західної традицій, збагачення української православної культури шліхом привнесення елементів західного Просвітництва. Як зазначає В. Гоцуляк, він «усвідомлював, що для відновлення інтенсивного релігійного життя потрібні запозичення з католицизму. Тому за його сприяння відбувалася інкорпорація тогочасних літургійних, богословських та філософських надбань католицької церкви в українське духовне життя і церковно-релігійний простір». [21]

Оскільки ніякої візантійської традиції у часи П. Могили «вже не існувало, а найвідоміші антизахідники – М. Грек та брати Лихуди – були випускниками західних університетів»,[22]це важливий аргумент на користь ідей П. Могили: «Візантія вже давно занепала, і за півтора століття, що минули, значною мірою втратилися навички академічного богослов'я. Ідентичність греків на той час характеризувалася скоріше ірраціональними засадами і була малопривабливою для наслідування».[23] П. Могила був далекий від стереотипів та упереджень, критично сприймав 'традиціоналізм'щодо прийняття з необмеженою довірою усього що є у житті Церкви й залишається в ній у силу звички.

Закиди П. Могилі зводяться до того, що замість візантійської богословської (духовної) традиції він сприйняв західну, латинську. Його

---

18 К портрету Петра Могили. *Київська старовина.* 1822. Квітень. С. 176

19 Детально про це: Ch. Yannaras, Orthodoxy and the West: HellenicSelf-IdentityintheModernAge, Massachusetts 2007.

20 У православному Символі віри при патріархові Никонові в словах Вірую [...] у Бога рожденна, а не сотворенна був опущений сполучник а [церковнослов'янська буква "азъ"], тобто стало Вірую [...] "Бога рожденна, не сотворенна", що викликало опір супротивників Никона. Усунення сполучника а, за їх думкою, призведить до єретичного розуміння сутності Христа – так ніби він був створений. (Див. про це: Юсип-Якимович Ю. В., Шимко О. В. Мова конфесійної літератури: традиція чи зрозумілість (опозиція ідей). *Екзіль,* 2015. № 3. С. 38)

21 Гоцуляк В. Петро Могила і культурно-освітній процес в Україні XVII ст. *Педагогічний дискурс.* 2018. Випуск 24. С. 7 – 11. (DOI: 10.31475/ped.dys.2018.24.01)

22 Meyendorff J. The liturgical reforms of Peter Moghila: a new look, St. Vladimir's theological quarterly, V. 29, #2, 1985, p. 113.

23 Hauptmann, Das Bekenntnisals Gestalt heiliger Tradition und als Antwort des Glaubens / Die HeiligeSchrift, die Tradition und das Bekenntnis. Erster Bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 19.Bis23. November 1979 im Haus Hessenkopf in Goslar. Verlag Otto Lembeck, 1982, s. 57.

противники наполягають на споконвічному протистоянні Сходу і Заходу та необхідність їх роздільного існування. Однак сам П. Могила прагнув запровадити позитивні начала у східно-християнській традиції того часу завдяки зовнішнім запозиченням для розбудови богословської науки.

Ідеї щодо конфесійної толерантності великого митрополита набувають нової актуальності у теперішній час. Як пише С. Бортник,«важливим аспектом осмислення місця київського святителя є спроба виходу на метарівень. …час Петра Могили іноді називається «епохою конфесіоналізму», коли confessio, тобто сповідання віри, було важливим фактором ідентифікації різних християнських спільнот… іноді цей час пов'язують із розмиванням «церковного досвіду» і з надмірною раціоналізацією богослов'я»[24].

Усією своєю працею П. Могила відстоював інтереси православної віри. Між тим, борючись проти католицизму й унії, П.Могила не виключав можливість духовного об'єднання з ними при збереженні національної автономії й обрядності. «Великою історичною заслугою П.Могили було обґрунтування й розробка ним проблеми синтезу слов'янськоїй західноєвропейської культур. Цяпроблема мотивувалася не посиланням на неповноцінність, відсталість,варварський стан слов'янства, а навпаки, випливала із визнання самобутності слов'янських культур і потреби розкриття їх світового значення. Зокрема, відомий інтерес П. Могили до культури Київської Русі як загальноєвропейського явища»[25]. Ми повністю підтримуємо думку А. Жуковського про те, що «Не зважаючи на свою відданість православній справі, він <Петро Могила> не був засліплений конфесійним фанатизмом, його всебічна освіта та широкий світогляд ідей дозволили йому цінити все, що було добре у інших сповіданнях ... Він розумів, що поодинокі віросповідання і вірність їм не сміють затьмарювати саму основну засаду християнства-любов до ближнього, не повинні стояти на перешкоді до зближення вірних Христової Церкви різних віросповідань»[26].

Загалом, поєднання духовних надбань Заходу і Сходу, православ'я із латино-польськими впливами вМогилянську добу було дуже важливим

---

[24] Bortnik S. Legacy of the archbishop peter Mogila after 400 years. Culture and theology. *Kultura słowian. Rocznik komisji kultury słowian paupolska akademia umiej ętności.* 2017. T tom XIII, c. 195. (DOI 10.4467/25439561ksr.17.014.7884)

[25] Шитюк М.М. Просвітницькі ідеї в діяльності Петра Могили. *Петро Могила – видатний український просвітитель і релігійний діяч XVII століття: доповіді і повідомлення науково-практичної конференції, присвяченої 400-річчю від дня народження Петра Могили.* Електронний архів Національного університету «Києво-Могилянська академія»: веб-сайт: URL: https://ekmair.ukma. С. 44. (дата звернення 12.12.2025).

[26] Joukovsky Arcady. Petro Moliyla and the problem of unity of churches.Paris 1969. c. 121

для майбутньої політичної перспективи України. «З одного боку, це було альтернативою прямій полонізації української еліти, а з другого – відтягувались процеси русифікації ранньомодерної України…що сприяло формуванню національної ідентичності, відчуття «інакшості» українського етносу від поляків і московитів (росіян), створюючи основу для уявлень про українську окремішність в добу модерну»[27]. Сповідання[28] П. Могили, котре закріпив Собор у Яссах 1643 року, у противагу «приватній богословській думці» стало інструментом рецепції єдиного православного соборного мислення; мислення, що здатне збагатити інші християнські конфесії. Погоджуючись на компроміс, на максимальні поступки в догматичних розходженнях, які, на його думку мали загально-інтернаціональний характер, зокрема,справа Євхаристії, чистилища, навіть примат папи,походження Св. Духа, П. Могила «був непримиренний у питаннях обрядів Східної Церкви, її соборного устрою, усього, в чому виявилася душа східного християнства»[29]. П. Могила чітко формулював автокефалію Української Церкви: «Наш митрополит не ходитиме ні до Риму..., ні до Константинополю..., але хай буде постійно хіротонізованийсобором місцевих архієпископів і єпископів»[30]; єпископів має призначати митрополит і вони йому складатимуть присягу.

3. Навчання та служіння рідною мовою

Дослідники часто засуджують Могилу за «полонізацію та латинізацію» освіти та української церкви, а також зневагу до української та церковнослов'янської мов. Дехто стверджує, що він завжди писав лише польською та грецькою, щоаж ніяким чином не відповідає дійсності. Наприклад, у своїх проповідях левову долю текстів святого Письма П. Могила наводить у перекладі рідною мовою. І як зазначає Шитюк М. М., «з 19 своїх творів він жодного не написав латинською мовою»[31]

---

[27] Гоцуляк В. Петро Могила і культурно-освітній процес в Україні XVII ст. *Педагогічний дискурс.* 2018. Випуск 24. С. 7 – 11. (DOI: 10.31475/ped.dys.2018.24.01)

[28] Православне сповідання або викладення руської віри Петра Могили. Видавництво: Свято-Покровський Голосіївський монастир, 2016 р. 224 с. URL: https://pravpochta.com.ua/ua/p290686147-pravoslavnoe-ispovedanie-ili.html (дата звернення 12.12.2025).

[29] Полонська-Василенко Н. Передмова до Joukovsky Arcady. Petro Moliyla and the problem of unity of churches. Paris 1969. С. 11-12.

[30] Жуковський А. Проблема єдності Церков у творчості Петра Могили. *Релігійно-інформаційна служба України*: веб-сайт. URL: https://risu.ua/d-r-arkadiy-zhuke-tvorchosti-petra-mogili_n57980 (дата звернення 12.12.2025).

[31] Шитюк М.М. Просвітницькі ідеї в діяльності Петра Могили. *Петро Могила – видатний український просвітитель і релігійний діяч XVII століття: доповіді і повідомлення науково-практичної конференції, присвяченої 400-річчю від дня народження Петра Могили.* Сс. 44-43. Електронний архів Національного університету «Києво-Могилянська академія»: веб-сайт: URL: https://ekmair.ukma. edu.ua/items/237c3027-98ff-451. **(**дата звернення 12.12.2025).

Дискусія щодо потреби вивчення іноземних мов православними розгорнулася в Київській митрополії ще в наприкінці XVI ст. У 1592 р. київський митрополит Михайло (Рагоза) з подачі членів православного львівського братства стверджував, що «все человецы приложишася простому несовершенному Лядскому писанию, и сего ради в различные ереси впадоша, не ведуще в Богословии силы совершеннаго грамматическаго Словенскаго языка».[32] Таким чином, лядська освіта, котра здійснювалося переважно латиною, оголошувалася в богословському сенсі недосконалою саме тому, що велася не церковнослов'янською мовою. Володіння церковнослов'янською мовою мало самостійну релігійну цінність дляправославного віруючого.

Мовна програма Академії передбачала вивчення не лише церковнослов'янської мови. Як відмічали ми раніше, Академія була центром формування національної самосвідомості та української культури, а українська мова (проста мова) була невід'ємною складовою навчання в Академії ще з часів її заснування. По-перше, в академію приймалися студенти, які вже вміли читати і писати, природно здебільшого рідною мовою, по-друге, вона рідна мова активно використовувалася на молодшихкурсах у процесі навчання іншим предметам.[33] Нарешті, в курсах Поезії, Риторики, Листування реалізовувалося тогочасне уявлення про мовні стилі та мовленнєві засоби: високий – переважно церковнослов'янські, середній – переважно засоби простої мови, низький – повсякденна, розмовна.

Студенти навчалися складання художньої прози та віршованих текстів та ділової документації, а також правилам листування, вдосконалювали свої навички, беручи участь у шкільних спектаклях, заробляючи гроші самодіяльними театралізованими виставами, репетиторством, виконанням обов'язків церковнослужителів тощо. Таким чином, вони активно використовували рідну мову, вдосконалювали всі види діяльності цією мовою.

Філософією П. Могили стало використання рідної мови у богослужбових текстах. Якщо раніше відхилення від богообраного оригіналу та внесення в текст чогось особистого було неприпустимим, «будь-яке людське втручання в цю мову негоже», оскільки священними вважалися і зміст, і мова.Цілком інакше ставлення до мови характерне для П. Могили, котрий спеціально підкреслював у передмові до Требника

---

[32] Архів Південно-Західної Росії, що видається Комісією для розбору давніх актів, що перебуває при Київському, Подільському та Волинському генерал-губернаторі: у 8 т. / Тимчасова комісія з упорядкування давніх актів. 1859-1914 рр. Т. 4. № 32.

[33] Хижняк З. І. Києво-Могилянська академія. К. 1988. С. 264.

1646 р., що «якщо тут і зустрічаються які-небудь помилки та погрішності, то вони ніскільки не шкодять, тому що «не знищують чистоти, сили, матерії та плодів святихтаїнств»: «… если суть яковые погрешения, албо помилки в … требниках, тіє спасенію нашому ніс колько не шкодять, поневажъ Личбы, Моци, матеріи, Формы и Скутковъ святыхъ Таинъ не зносытъ»[34].Як би там не було, Петро Могила не пропонував, як це йому інкримінують, відмовлятися від церковної мови, хоч і хотів, щоби духовні книги та богослужіння в українській церквібули зрозумілимидля простих людей. Тому П. Могила використовував рідну (просту мову) у церковних текстах, а Київська Академія, загалом, працювала над розвитком рідної мови та словесності, не забуваючи й про латину (на той час міжнародну мову науки)для підвищення освітнього рівня учнів та усунення перешкод, які відокремлювали Україну від тісного зв'язку із Заходом.

Традиція вивчення рідної мови в Академії зберігається і після П. Могили. У 1649 році ієрусалимський патріарх Паїсій під час відвідування Академії писав, що вона має «вчителів мистецтва високого», котрі навчають молодь «слов'янській мові, як своїй, рідній» та «латині, як мові необхідній».[35]

Книгодрукування. Запроваджена митрополитом Петром Могилою якісна богословськаправославна освіта, що ґрунтувалася на власних національних традиція і запозиченнях із західноєвропейських латиномовних університетів, вимагала сучасних книг, підручників та посібників. «Дбаючи про освіченість священиків і віруючих, близько 20 років П. Могила був на чолі книгодруку в Україні і розгорнув широкомасштабнувидавничу діяльність. Під його наглядом і керівництвом були підібрані вчені люди, які займалися перекладами, писанням нових книг, служили зміцненню православ'я»[36]. За часів П. Могили друкарня Києво-Печерської лаври вперше здійснила ряд видань кирилицею. До багатьох видань П. Могила сам складав передмови українською мовою.

Кількість книг, що виходить з друкарні, значно зростає, підвищується богословський, філософський, літературний рівень її видань. «Кидається в вічі, – зазначає І. Огієнко, – сувора науковість печерських видань, особливо за час П. Могили. Рукопис для друку тут довго виправляють,

---

[34] Цитуємо за: Титов Хв. Матеріали для історії книжної справи Вкраїні в XVI – XVIII ст. *Всезбірка передмов до українських стародруків (Збірник Історично-філологічного відділу).* Київ: Українська АН. 1924.

[35] Пам'ятки, видані тимчасовою комісією для вивчення древніх актів, височайше призначеною при Київському військовому, Подільському та Волинському генерал-губернаторі. 1846. Київ. Т. 2. С. 190-191

[36] Ковальчук Т. Г. Про деякі аспекти діяльності Петра Могили. *Наукові записки. Ювілейний випуск*. 2000. Т 18. С. 108.

перевіряють з оригіналами і те часом робить не одна людина, а декілька, роблять не наспіх, а з повагою – «дволітствують».Ні одна давня друкарня не ставилася так поважно до своїх видань, як друкарня Печерська. На коректорство та на справлення Лавра взагалі звертала якнайбільшу увагу і часом всі вчені сили її ходили коло того чи іншого видання»[37].

П. Могила надав роботі лаврської друкарнітакогорозмаху і гуманістичногозмісту,якогоще незналаісторіяknигодрукуванняв Україні. Він одним зперших почав запроваджувати друкування «руською мовою», тобто книжною українською мовою того часу,значно піднявшипрестиж і авторитет слов'янських видань. З лаврської друкарні виходять книги, необхідні для літургійної служби, проповідей та навчання. Це «Служебник» (1629 р.), «Тріодь цвітна» (1631 р.). Передмова до «Євангелія учительного» (1637 р.) написана «простою мовою» – книжною українською мовою того часу[38]. За ініціативи та заактивної участі П. Могили групою київських письменників було написано один із кращихукраїнських полемічних творівXVII ст. – трактат «Літос альбо Камінь…», що мавлітургічну цінність й захищав православну церкву України від католицьких й уніатськихапологетів.Найбільшуславу П. Могилі принесли праці «Катехізис» та «Православне сповідання віри».

В часи, коли Лаврську друкарню очолював П. Могила, в її виданнях зростає кількість звертань до києворуської давнини, за їх допомоги поступово вибудовується концепція спадкоємного зв'язку сучасного й минулого, неперервності історії України. Водночас церковнослов'янські тексти, переклади уривків з Біблії, богослужбові книги насичуються словами живої, розмовної української мови. У книгах, що з'явилися в Лаврській друкарні в період діяльності Могили, це стає особливо помітним. «В своїх виданнях, – пише І. Огієнко, – Петро Могила так само дотримувався національного напряму, як і його попередники. Але Могила вже обома руками бере, що краще з Заходу, переробляючи на своє, українське».[39]

Свідома орієнтація на поєднання східних традицій з використанням здобутків західної освіти виявилась і в тому, що лаврська друкарня налагодила друкування книжок іншими мовами. «Відданий своїй ідеї зближення культур Заходу й Сходу Європи, він упроваджує в книгодрукування латинський і польський шрифти. Це не лише значно збільшує можливості ознайомлення східних слов'ян із західними

---

37 Огієнко І. І. Історія українського друкарства. Київ. 1994. с. 294.

38 П. Могила – церковний і освітній реформатор. *Світогляд.* 2007 № 4. С. 18

39 Огієнко І. І. Історія українського друкарства. Київ. 1994. С. 268

виданнями, а й робить культуру України приступною для західного світу, в тому числі й полемічну літературу»[40].Книгирозповсюджувались не тільки в Україні, а йдалеко за її межами. Навіть у наш час в усьомуслов'янському світі важко знайти такий архів чибібліотеку, де не було б якоїсь лаврської книги.

Піднесенню наукового рівня лаврських видань значно сприяв той факт, що після заснування Академії «всі професори цеї Колегії <Академії – *уточнення автора*> стали також до праці в Печерській друкарні, цим значно побільшилась та друкарська Академія, що працювала за часів Плетенецького та Копистенського».[41] Залучення до роботи в Лаврській друкарні високоосвічених працівників дало П. Могилі можливість і цей заклад підпорядкувати тій самій меті, що й засновану ним Академію.

Порівнюючи київські видання (як українською книжною мовою, так і іноземною) з тогочасними європейськими, Огієнко доходить висновку, що за доби Могили «справді печерське друкарство не стояло нижче західного, а часом і перевищувало його своїм високохудожнім виконанням».[42]

Колекція книг б бібліотеці Академії була унікальною: формувалася починаючи від збірок Братських шкіл. П. Могила передав Академії всю свою бібліотеку – 2131 вітчизняних та закордонних видань[43]. Бібліотека поповнювалась за рахунок поступлень з українських типографій та закупок закордонних видань – Амстердама, Гамбургу, Галле та ін. Крім друкованих видань у бібліотеці збереглися багато чисельні рукописи – літописи, згадки, хронічки, щоденники, а також лекції та курси професорів, конспекти студентів, документи попередніх років тощо. Зауважимо цікавий факт: унікальна пам’ятка «Слово про полку Ігореві» збереглося в бібліотеці вихованця Академії Івана (Іоіля) Биковського. І. Биковський люб’язно дозволяв усім книголюбам користуватися своєю бібліотекою: так зі «Слова …» була зроблена копія, яка опинилася в руках О. Мусіна – Пушкіна.

Частину задумів лаврської друкарні не вдалося здійснити. Зокрема, залишилися ненадрукованими проповіді Кирила Туровського, Кипріяна і Григорія Цамблаків,нове видання Біблії за редакцією Л. Зизанія, а також не було зроблено переклад українською книжною мовою «Метафраз»:

---

40 Нічик В. М. Петро Могила в духовній історії України. К.: Український Центр духовної культури, 1997. С. 268.

41 Там само, с. 265

42 Огієнко І. І. Історія українського друкарства. Київ, 1994. с. 269

43 Духовний заповіт П. Могили, 22 грудня 1646 р. *Пам’ятки, видані тимчасовою комісією для вивчення древніх актів, височайше призначеною при Київському військовому, Подільському та Волинському генерал-губернаторі*. Київ. 1846. Т. 2. С. 149 – 181

П. Могила отримав з Афону Тлумачення житій Симеона Метафраста, переклад яких мав намір надрукувати.[44]

Моральний закон та виховання. У складних суспільно-політичних умовах П. Могила розпочав з найголовнішого –фундаментальноїосвіти. Формуванняпедагогічної системи в Академії відбувалося на тлі боротьби православ'я й католицизму в Україні. «Історична доба, в якувизрівали передумови створення національної освіти, справила значний вплив на зміст і характерпедагогічного виховання в Україні. Утиски й несправедливість щодо православних, занепадкультури закликали до протидії освіченістю, а не войовничістю чи нетерпимістю»[45].

В академії царювала ідеї «непанувати,аопікуватися». Вірність цій ідеї П. Могила засвідчив навіть в останні дні свого життя – у своєму тестаменті: «...не хотячи, аби в якому непорядку мав би зостатися дім мій, що менівід Пана Бога дістався у зверхність»[46]. А «дім цей, куди митрополит заповіщав майже усі свої кошти – це школа, друкарня, церкви – те, що залишилося насправді вартим уваги і пошани»[47].

П. Могила приділяв значну увагу проблемі свідомого навчання.Він добре знав, що православномудуховенству для успішної відсічі єзуїтам та уніатам необхідно мати відповідне освіту, оскільки неосвіченість духовенства була однією з причин очевидної втрати частини пастви: необхідно було, щоб «юнацтво навчено було у всякому благочесті, у добрихзвичаях і вільних науках»[48].

Створюючи сприятливіумови для підготовки високоосвічених фахівців, П. Могила органічно включав у освітній процесоснови православного благочестя й національної свідомості, оскільки саме випускники Академії повинні були стояти на захисті свого народу й віри. «Для такої благородної мети він залучав православну мораль,історію, літературу й мистецтво, усвідомлюючи, що гідно представляти православ'я вхристиянському світі зможе лише високоосвічене духовенство. Митрополит закликав

---

[44] Ісаєвич Я. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. Львів. 2002. С. 188.

[45] Погорецький В. А. П. Могила у духовному та громадському житті України (1596 – 1647 р.). Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук зі спеціальності 07.00.01 – Історія України. Тернопільський національний педагогічний університет імені Володимира Гнатюка. Тернопіль. 2012. С. 14

[46] Цитуємо за: Титов Хв. Матеріали для історії книжної справи Вкраїні в ХУІ – ХУІІІ ст. *Всезбірка передмов до українських стародруків (Збірник Історично-філологічного відділу).* Київ: Українська АН. 1924.

[47] Головащенко С. Ідея єдності політики і моралі у творчості Петра Могили. *Електронний архів Національного університету «Києво-Могилянська академія»*: веб-сайт: URL: https://ekmair.ukma. (дата звернення 12.12.2025)

[48] Обітниця Петра Могили з облаштування шкіл у Києві. *Пам'ятники, видані временною комісією для розбору давніх актів, найвищою заснованою при київському військовому подільському та Волинському генерал-губернаторі.* Київ, 1846.Т. 2. С. 94

молодьрозмірковувати і розуміти, а не механічно засвоювати наукові, релігійні, та морально-етичніістини, сприяти поширенню освіти серед широких верств українського народу».[49] Як ми зазначали раніше, за змістом навчальних програм та рівнем викладання Академія відповідала вимогам тогочасної європейської освіти, особливістю було те, що всі предмети, що викладалися, мали гуманістичну спрямованість[50].

Важливою особливістю навчального процесу в Академії було формування та підтримання організаційних цінностей, які ґрунтувалися напринципах взаємної поваги, дотримання прав особистості, гуманізму і демократії, відкритості та цілеспрямованості. Зазначеним цінностямбулопідпорядковано систему заохочень (в першу чергу) та покарань. Цим ідеям підпорядковувався й принцип добору кадрів – щорічних перевиборів професорів, що існував в Академії. «Справа в тому,що викладацькийсклад «закріплявся» неформальними рішеннямиадміністрації, а особистою позицією кожного професора відносно освітньоїдіяльності Академії, її організаційної філософії та стосовно студентів і колег»[51].

Показовим є свідчення ієромаха Макарія, котрий писав: «З радістю,ще за свогожиття, бачив Петро Могила плодивід усієї Колегії для Церкви Божої та просвітництва.З тих людей учених і благочестивих,… жоден не зрадив … свого імені. Як жеби зраділо серце, коли б йому судилося… побачити всіхвихованців влаштованого ним училища, якіу своїй освіті були довгий час прикрашалиням не тільки Малоросії, .. та зяких деякі досізалишаються прикрасоювітчизни!».[52]

Не оминув П. Могила у процесі виховання питання співвідношення світської та духовної влади, наголошуючи на тому, що правитель одержує владу безпосередньо відБога. У передмові до «Євангелія учитєльного» (1637 р.) він чітко зазначав: «Стан цесарсій и кролевскій естъ досить поважный, але надъ оного есть поважнійшій стан священническій, бо цесаром, кролем і всім потентатом того світа влада от Бога всемогущого

---

[49] Погорецький В. А. П. Могила у духовному та громадському житті України (1596 – 1647 р.). Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук зі спеціальності 07.00.01 – Історія України. Тернопільський національний педагогічний університет імені Володимира Гнатюка. Тернопіль. 2012. С. 14.

[50] Маслов С. І. Культурно-національне відродження на Україні в кінці XVI ст. і першій половині XVII ст. *Матеріали до вивчення української літератури.* К. 1959. Т. 1. С. 207–208.

[51] Верланов Ю. Ю. Освітні традиції Києво-Могилянської Академії. *Петро Могила – видатний український просвітитель і релігійний діяч XVII століття: доповіді і повідомлення науково-практичної конференції, присвяченої 400-річчю від дня народження Петра Могили*. Тези доповідей. Київ. 1997. с. 27 – 31.

[52] Цит. за: Маслов С. І. Культурно-національне відродження на Україні в кінці XVI ст. і першій половині XVII ст. *Матеріали до вивчення української літератури.* К. 1959. Т. 1. С. 207 – 208.

ест дана над маетностями, грунтами землі, и надъ тілом людскимъ, а священики владнутъ душею людскою...»».[53] Ця концепція за часів Речі Посполитої об'єктивно працювала не лише проти польського короля,але й проти католицької церкви, влада якої для України та її православного населення була чужою. Й хоча, на «думку П. Могили, держава як певна установа дається людям Богом, у кожномуконкретному випадку безпосередньо вона встановлюється через їхню волю, тому слушним булотвердження про те, що голос народу – це голос Божий»[54]. У своїх багато численних філософсько-полемічних творах П. Могила порушував проблеми релігії і світського життя, співвідношення влади духовної і світської, їхнього впливу на суспільну свідомість.

Київський митрополит був одним із перших українських мислителів, які, «послуговуючись здобутками світової культури, почали розробляти й вивчати поняття совісті»[55].Толерантність і свободу совісті П. Могила обстоював упродовж всього свого життя: «Саме як «природний закон» совість спрямовує душу до добра, противиться злій волі людини, радить людині, що вона повинна чинити й що не повинна, засуджує її, якщо вона робить щось погане…».[56] Спираючись на християнські ідеї рівності перед Богом, справедливості, свободи та братерства, П. Могила розглядає совість як актуалізацію природного закону, що необхідний для очищення душі та її спасіння. «Вона є немовби осередком, що поєднує сенс життя людини, її моральність та раціональність. Водночас совість – це сторож, що охороняє людину від збочень на шляху піднесення до Бога»[57].

Таким чином, із Києво-Могилянською академією, яка заклалаоснови вищої богословської освіти, пов'язаний надзвичайно важливий етап розвиткуосвіти, науки, богослов'я та філософії, творчості та мистецтва. Академія, поширюючи освіту, ідеї гуманізму та просвітництва, вплинула на загальний прогрес українського суспільстващодо виховання в народі людяності, національної гідності,духовності та поваги до інших народів, їхньої культури та історії.

Обрії сучасності. Після прийняття Закону України «Про вищу освіту» у 2014 році академічне богослов'я повертається в Україну: врешті-решт,

---

[53] Филипович Л. О. «Учительне Євангеліє» Петра Могили – крок до відродження православ'я. *Петро Могила і сучасність: міжнародна конференція, 14-16 березня 1996 р.,* Київ. 1996. С. 54

[54] Костельнюк М. Політичний аспект діяльності Петра Могили. *Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї.* URL:http://archive.nbuv.gov.ua /portal/soc_gum ... (дата звернення 12.12.2025)

[55] Нічик В. М. Петро Могила в духовній історії України. К.: Український Центр духовної культури, 1997. С. 231.

[56] Костельнюк М. М. Погляди Петра Могили щодо форм державного устрою в Україні. *Теорія та історія політичної науки.* 2016. Випуск 4. С. 15.

[57] Там само, с. 14.

особи, котрі обрали своїм призначенням вивчати сферу духовного, можуть отримувати якісну вищу освіту вдома, а отримані дипломи визнаються у рідній державі. Ситуація, на якій наголошував один священик у 2005 році, коли я вперше прийшла на роботу в Ужгородську українську богословську академію залишилася сумною історією. Він сказав: «Я вчився в школі – маю атестат. Я закінчив семінарію з відмінними оцінками. Я закінчив духовну академію, потім аспірантуру. Я написав й захистив роботу, вже 20 років викладаю студентам. Мене знають закордоном. Однак для рідної держави я маю тільки атестат. Інших моїх здобутків вона не визнає… ».

У теперішній час в Україні успішно позабудовується якісна вища богословська освіта: реалізуються освітні програми бакалавра – магістра – доктора філософії, відбуваються захисти дисертацій за спеціальністю «Богослов'я», працюють спеціалізовані вчені ради, розроблено алгоритми визнання документів про освіту, вчені ступені та звання, виданих вищими духовними закладами у попередні роки[58].

Сучасне богослов'я стало спеціальністю, яка імплементує в себе цілий ряд інших спеціальностей (психологію, педагогіку, історію, мову, політику, філософію, навіть математику та фізику) та швидко реагує на запити суспільства: медичне та військове капеланство, християнська педагогіка та психологія, паліативна служба, протидія насиллю, інститут сім'ї та дитини тощо.Враховуючи той факт, що за галуззю знань «Богослов'я» не передбачалось окремих спеціальностей галузевий СВО[59]свідомо сформованотаким чином, щоб не робити акцент на тій чи іншій конфесії та максимально нівелювати особливості конфесійної приналежності. Таким чином, питання конфесійності вирішується самим закладом вищої духовної освіти.

Серед богословів-науковців це було сприйнятенеоднозначно: «Негативний наслідок цього – потенційна можливість існування "богословських" програм без жодного зв'язку з Церквою чи конфесією, один з позитивних – можливість творення богословських програм з пост-конфесійною ідентичністю, тобто таких, як не перетворюють свою конфесійну традицію в замкнуту і залізобетонну ідеологію, а розуміють і осмислюють її в розвитку і динаміці. На таких

[58] Дивись про це: Порядок державного визнання документів про вищу духовну освіту, наукові ступені та вчені звання, виданих закладами вищої духовної освіти. *Постанова КМУ від 19 серпня 2015 р. № 652.* URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/652-2015-%D0%BF#Text (дата звернення 12.12.2025).

[59] Стандарт*вищої освіти: перший (бакалаврський) рівень*, галузь знань 04 Богослов'я, спеціальність 041 Богослов'я // https://mon.gov.ua/static-objects/mon/sites/1/vishcha. (дата звернення 12.12.2025).

програмах можуть співпрацювати фахівці, які приналежать до різних конфесій»[60].

Ідея конфесійної толерантності найбільшим чином втілюється в освітніх програмах СВО магістр, оскільки переважна більшість таких програм носить міждисциплінарний, над- та/або поза-конфесійний характер. Богослов'я як академічна й наукова спеціальність готує фахівців з універсальною / світоглядною освітою, що передбачає інтеграцію всієї системи знань і вимагає від фахівця компетентності, широти поглядів, толерантності, терпимості, здатного до критичного діалогу, тому присутність в університеті богословського факультету, як форми інтелектуального життя,збагачуватиме і стимулюватиме академічне середовище самого університету.

Богословські новації у православних, протестантських, католицьких та інших богословських школах значноюмірою залежать від існування богослов'я як академічної дисципліни вуніверситетах. Участь в університетському академічному дискурсі сприяє формуванню різноманітних богословськихстудій, які відкриті до сучасної науки та філософії. Розвиток діалогічності богослов'я сприяє буму видання богословської літератури рідною мовою. Перелік богословської літератури – наукових досліджень, монографій, підручників та посібників – вражає.

І останнє.Сучасні концепції суспільства дають підстави обґрунтовано стверджувати, що особа гармонійно розвивається тільки тоді, коли вона органічно включена не тільки в соціальне культурне середовище, але й в релігійний контекст. Цілий ряд моральних, економічних, психологічних, політичних,правових наративів суспільства, в цілому, та конкретної особи – зокрема, зумовлюються релігійними пріоритетам: «взаємини між людиною та суспільством, котрі доцільно розглядати в категоріях синтезу релігії та науки»[61]. Богослов'я гармонійно укладається в концепцію мотивації соціальних дій людини, в межах якої відбуваються і основні зрушення в матеріальній культурі людства.

Цікавим є той факт, що «коли французькі вчителі, почали водити дітей до Лувру, помітили, що діти не розуміють, про що цей живопис. Суд Соломона, де матері не можуть поділити дитину, та багато інших класичних сюжетів європейської культури для них незрозумілі… Те саме

---

[60] Добко Т. Акредитаціябогослов'я як науки в України: новіперспективи і виклики (веб-конференція).веб-сайт. УКУ: URL https://ucu.edu.ua/news/akredytatsiya-bohoslovya-yak-nauky-v-ukrajini-novi-perspektyvy-i-vyklyky-risu/ (дата звернення 12.12.2025).

[61] Христокін Г. В. Теологія як специфічний тип соціо-гуманітарного знання. *Актуальні проблеми філософії та соціології.* 2019. № 11. С. 67 – 75. (DOI: 10.32837/apfs.v0i25.875)

стосується музики Генделя, Баха, і так далі. Стало ясно, що для того, щоб читати, слухати і розуміти європейську культуру, потрібно покликати недобитих богословів <*вислів за цитатою*>, щоб вони таки допомогли якось із цим розібратися, актуалізувати – ну, не викидати ж, зрештою, Рембрандта і все те, що так дорого вартує. Виявилося, що реактуалізація богослов'я пов'язана з феноменом культури, … Йдеться не лише про університети, а про всю нашу культуру»[62].

Синтез науки та релігії – соціології та соціальної доктрини церкви, психології та пастирського богослужіння, біблійної герменевтики та теорії комунікації, пневматології, сотеріології та антропології, геополітики та християнської есхатології – свідчить про актуальність богословського дискурсу в парадигмі сучасного наукового знання. Літературу та живопис, архітектуру та поезію, музику та етику неможливо осмислювати та сприймати без конкретних богословських наративів.

ВИСНОВОК

П. Могила – епохальна постать та виняткова особистість в історії українськогонароду. Його стратегічні задуми та проекти реорганізації культурно-освітнього життя мають далекосяжні наслідки для розвитку українського суспільства, вони є актуальними і в сучасних умовах щодо тих процесів, котрі відбуваються в Україні. Філософія освіти, у тому числі богословської, розбудована П. Могилою, ґрунтувалася на прогресивних ідеях європейського просвітництва, однак виходила з національних інтересів, інтересів українського православ'я: «фундаментальні праці П. Могили разом із працями київських учених, якіпродовжували його напрям, – І. Гізеля, Д. Туптала, С. Яворського, Ф. Прокоповича, становилипідґрунтя богословської освіти в Україні».[63]

У розбудові богословської освіти П. Могила виголосив моральні, культурні та освітянські максими, актуальні і для сучасної вищої духовної освіти. Тож отримуємо підставурозглядати особу П. Могили не тільки у контексті формування духовних та політичних засад розвитку української нації, але й як людину, котра перетворила Київ на центр православної богословської культури та європейської освіченості: прагнення до культурно-духовного синтезу, ідейна толерантність замістила конфесійну непримиримість попередніх десятиліть.З його іменем пов'язане розгортання системи богословської освіти, яка не просто копіювала західноєвропейські школи, а успішно конкурувала з ними.

---

[62] Обговорення лекції О. Філоненка «Богослов'я в університеті: повернення?» *Релігія в Україні*: веб-сайт. URL:https://risu.ua/obsuzhdenie--lekcii-

[63] Єгорова В. Петро Могила та «могилянська доба»: історія та сучасність. Вісник ПДАБА. 2014. № 12. С. 61.

АНОТАЦІЯ

В розділі проведено паралель між поглядами та діями П. Могили як засновника української вищої богословської освіти та сучасними викликами стосовно її відродження після заборон та репресій часів панування комуністичної ідеології. Ми бачимо, що актуальні чинники, від котрих залежить якісне навчання залишаються незмінними у будь-який час: престиж та привабливість вищої освіти, наявність прогресивних професорів-вчителів, сучасних підручників рідною мовою тощо. Таким чином, стратегічний задум П. Могили, щодо організації вищої духовної освіти та реорганізації освітнього життя, має далекосяжні наслідки для розвитку академічного богослов'я, вони є актуальними і в сучасних умовах державотворчих процесів, щовідбуваються в нашій державі.

Література

1. Архів Південно-Західної Росії, що видається Комісією для розбору давніх актів, що перебуває при Київському, Подільському та Волинському генерал-губернаторі: у 8 т. / Тимчасова комісія з упорядкування давніх актів, 1859-1914 рр. Т. 4. № 32.

2. Верланов Ю. Ю. Освітні традиції Києво-Могилянської Академії. *Петро Могила – видатний український просвітитель і релігійний діяч XVII століття: доповіді і повідомлення науково-практичної конференції, присвяченої 400-річчю від дня народження Петра Могили:* тези доповідей: Київ, 1997. Сс. 27-31.

3. Вишневський Д. К. Київська Академія у першій половині XVIII століття: (нові дані, що відносяться до історії Академії у зазначений час). Київ: Тип. І. І. Горбунова, 1903. 371 с.

4. Вишневський Д. К. Загальний напрям освіти у Київській Академії у першій половині XVII століття. *Київська старовина.* 1904. № LXXXIV. С. 41-64

5. Головащенко С. Ідея єдності політики і моралі у творчості Петра Могили. *Електронний архів Національного університету «Києво-Могилянська академія»*: веб-сайт: URL: https://ekmair.ukma. edu.ua/items/237c3027-98ff-451 (дата звернення 25.12.2025)

6. Гоцуляк В. Петро Могила і культурно-освітній процес в Україні XVII ст. *Педагогічний дискурс.* 2018. Випуск 24. С. 7 – 11. (DOI: 10.31475/ped.dys.2018.24.01)

7. Грушевський М. Ілюстрована історія України. К: Друкарня Акціонерного Товариства «Петро Барський». 1917. 560 с.

8. Дзюба О. П. Могила – церковний і освітній реформатор. *Світогляд.* 2007. № 4. С. 12-20.

9. Добко Т. Акредитація богослов'я як науки в України: нові перспективи і виклики (веб-конференція). *Український католицький університет*: веб-сайт: URL: https://ucu.edu.ua/news/akredytatsiya-bohoslovya-yak-(дата звернення 12.12.2025).

10. До 400-річчя від дня народження П. Могили. Київ. 1996. 61 с.

11. Духовний заповіт П. Могили, 22 грудня 1646 р. *Пам'ятки, видані тимчасовою комісією для вивчення древніх актів, височайше призначеною при Київському військовому, Подільському та Волинському генерал-губернаторі*. Київ. 1846. Т. 2. С. 777.

12. Єгорова В. Петро Могила та «могилянська доба»: історія та сучасність. *Вісник Придніпровської державної академії будівництва та архітектури.* 2014. № 12. Сс. 57-64.

13. Жуковський А. Проблема єдності Церков у творчості Петра Могили. *Релігійно-інформаційна служба України*: веб-сайт. URL: https://risu.ua/d-r-arkadiy-zhuke-tvorchosti-petra-mogili_n57980 (дата звернення 12.12.2025).

14. Ісаєвич Я. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. Львів. 2002. С. 186-197.

15. Ковальчук Т. Г. Про деякі аспекти діяльності Петра Могили. *Наукові записки. Ювілейний випуск*. 2000. Т 18. С. 107-109.

16. Колодний А., Філіппович Л. Петро Могила – фундатор української богословської думки. *П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч*. Київ: Дніпро. 1997. С. 216.

17. Костельнюк М. Політичний аспект діяльності Петра Могили. *Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї.* URL:http://archive.nbuv.gov.ua /portal/soc_gum ...

18. Костельнюк М. М. Погляди Петра Могили щодо форм державного устрою в Україні. *Теорія та історія політичної науки.* 2016. Випуск 4. С. 13 – 16.

19. К портрету Петра Могили. *Київська старовина.* 1822. Квітень. С. 176

20. Лісовий В. С. Українська філософська думка 60 – 80-х років XX ст. *Історія української філософії.* Київ. 2008. С. 574.

21. Левасар Г. де Боплан. Опис України. Київ. 1990. С. 323

22. Максимович М. А. Зібрання творів. Відділи: історико-топографічний, археологічний та етнографічний. Київ: типографія М. П. Фрица. 1877. Т. 2. 847 с.

23. Маслов С. І. Культурно-національне відродження на Україні в кінці XVI ст. і першій половині XVII ст. *Матеріали до вивчення української літератури.* К. 1959. Т. 1. С. 207–208.

24. Нічик В. М. Петро Могила в духовній історії України. К.: Український Центр духовної культури, 1997. 328 с.

25. Обітниця Петра Могили з облаштування шкіл у Києві. *Пам'ятники, видані временною комісією для розбору давніх актів, найвищою заснованою при київському військовому подільському та Волинському генерал-губернаторі*. Київ, 1846. Т. 2. С. 94

26. Обговорення лекції О. Філоненка «Богослов'я в університеті: повернення?». *Релігія в Україні*: веб-сайт. URL:https://risu.ua/obsuzhdenie-lekcii (дата звернення 12.12.2025).

27. Огієнко І. І. Історія українського друкарства. Київ. 1994. 446 с.

28. Пам'ятки, видані тимчасовою комісією для вивчення древніх актів, височайше призначеною при Київському військовому, Подільському та Волинському генерал-губернаторі. Київ. 1846. Т. 2. 777. С.

29. П. Могила – церковний і освітній реформатор. *Світогляд.* 2007 № 4. С. 12 – 22

30. П. Могила й реформація Української православної церкви. URL: ram.in.ua/biblioteka/istoriia/344-o-nekotorykh-natsional-nykh- (дата звернення 12.12.2025).

31. Петров Н. І. Київська Академія у другій половині XVII століття. К. 1895. 113 с.

32. Погорецький В. А. П. Могила у духовному та громадському житті України (1596 – 1647 р.). Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук зі спеціальності 07.00.01 – Історія України. Тернопільський національний педагогічний університет імені Володимира Гнатюка. Тернопіль. . 2012. 14 с.

33. Полонська-Василенко Н. Передмова до JoukovskyArcady. Petro Moliyla and the problem of unity of churches. Paris 1969. С. 3 -12.

34. Порядок державного визнання документів про вищу духовну освіту, наукові ступені та вчені звання, виданих закладами вищої духовної освіти. *Постанова КМУ від 19 серпня 2015 р. № 652.* URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/652-2015-%D0%BF#Text (дата звернення 12.12.2025).

35. Православне сповідання або викладення руської віри Петра Могили. Видавництво: Свято-Покровський Голосіївський монастир, 2016 р. 224 с. URL: https://pravpochta.com.ua/ua/p290686147-pravoslavnoe-ispovedanie-ili.html- (дата звернення 12.12.2025).

36. Стандарт *вищої освіти: перший (бакалаврський) рівень*, галузь знань 04 Богослов'я, спеціальність 041 Богослов'я. URL: https://mon.gov.ua/static-objects/mon/sites/1/vishcha. (дата звернення 12.12.2025).

37. Стратий Я. Філософія у Києво-Могилянській академії – якою вона була і як досягти її адекватного бачення? *Київська Академія.* 2010. Випуск 8. С. 139-150.

38. Симчич М. Philosophia rationalis у Києво-Могилянській Академії: компаративний аналіз могилянських курсів логіки кінця XVII – першої половини XVIII ст.: Монографія. Національний університет «Києво-Могилянська академія». Вінниця. 2009. 238 с.

39. Терновський Ф. Київський митрополит Петро Могила. *Біографічний нарис : Київська старина*. 1882. Т. 2. Квітень. С. 1-24.

40. Титов Хв. Матеріали для історії книжної справи Вкраїні в XVI – XVIII ст. *Всезбірка передмов до українських стародруків (Збірник Історично-філологічного відділу).* Київ: Українська АН. 1924.

41. Филипович Л. О. «Учительне Євангеліє» Петра Могили – крок до відродження православ'я. *Петро Могила і сучасність: міжнародна конференція, 14-16 березня 1996 р.,* Київ. 1996. 261 с.

42. Хижняк З. І., Маньківській В. К. Історія Києво-Могилянської Академії. Київ. Видавництво Києво-Могилянської Академії. 2003. С. 76.

43. Хижняк З. І. Києво-Могилянська академія. Київ. 1988. С. 264

44. Христокін Г. В. Теологія як специфічний тип соціо-гуманітарного знання. *Актуальні проблеми філософії та соціології.* 2019. № 11. С. 67 – 75. (DOI: 10.32837/apfs.v0i25.875)

45. Шитюк М.М. Просвітницькі ідеї в діяльності Петра Могили. *Петро Могила – видатний український просвітитель і релігійний діяч XVII століття: доповіді і повідомлення науково-практичної конференції, присвяченої 400-річчю від дня народження Петра Могили.* Сс. 44-43. Електронний архів Національного університету «Києво-Могилянська академія»: веб-сайт: URL: https://ekmair.ukma. edu.ua/items/237c3027-98ff-451.

46. Юсип-Якимович Ю. В., Шимко О. В. Мова конфесійної літератури: традиція чи зрозумілість (опозиція ідей). *Екзіль,* 2015. № 3. Сс. 36-41.

47. Bortnik S. Legacy of the archbishop peter Mogila after 400 years. Culture and theology. Kultura słowian. Rocznik komisji kultury słowian paupolska akademia umiejętności. 2017. T tom XIII, p. 179 – 187. (DOI 10.44 67/25439561ksr.17.014.7884)

48. Hauptmann, Das Bekenntnisals Gestalt heiliger Tradition und als Antwort des Glaubens, Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis. Erster Bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom Bis 23. November 1979 im Haus Hessenkopf in Goslar. Verlag Otto Lembeck, 1982,p. 57.

49. Joukovsky Arcady. Petro Moliyla and the problem of unity of churches. Paris 1969. 284 p.

50. Meyendorff J. The liturgical reforms of Peter Moghila: a new look, St. Vladimir's theological quarterly, 1985, V. 29, #2, p. 113.

51. Yannaras Ch. Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identityin the Modern Age, Massachusetts 2007.

Information about the author:
Shymko Olena Volodymyrivna,
Candidate of Philological Sciences, Doctor of Theological Sciences
(Orthodox Church of Ukrainian),
Professor at the Department of Theology, Philosophy and Humanities
Augustine Voloshyn Carpathian University
4, Goydy St., Uzhhorod, 88000, Ukraine

NOTES

NOTES

THEOLOGICAL EDUCATION: THEORY AND MODERNITY

Scientific monograph

Izdevniecība “Baltija Publishing”
Avotu iela 8 k-1 - 25, Rīga, LV-1011
E-mail: office@baltijapublishing.lv

Iespiests tipogrāfijā SIA “Izdevniecība “Baltija Publishing”
Parakstīts iespiešanai: 2026. gada 26. februāris
Tirāža 300 eks.