

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

Філологічний факультет

кафедра філософії та культурології

**ВІЙСЬКОВЕ КАПЕЛАНСТВО В УКРАЇНІ: ВИТОКИ,
СУЧАСНИЙ КОНТЕКСТ ТА ПЕРСПЕКТИВИ**

Кваліфікаційна робота

Рівень вищої освіти – другий (магістерський)

Виконав:

здобувач 605м групи спеціальності
041 Богослов'я, ОПП Богослов'я
Міщенко Олег Олегович

Науковий керівник: к. н. з богослов'я,
к. і. н., доцент Щербань Микола
Володимирович

Рецензенти:

доктор філософських наук, доцент кафедри
філософії та культурології Микола Шкрібляк

доктор філософських наук, завідувач
кафедри Священного Писання та Богослов'я
Волинської православної богословської
академії Василь Лозовицький

До захисту допущено:

***На засіданні кафедри філософії та культурології
протокол № 4 від «11» листопада 2025р
Зав. кафедрою _____ доц. Рупташ О.В.***

Анотація

Проблематика військового капеланства в Україні є актуальною, оскільки цей інститут за останнє десятиліття пройшов шлях від волонтерських форм до повноцінної складової сектору оборони. Водночас системні академічні дослідження, що інтегрують богословський, історичний та нормативно-організаційний аспекти капеланства, залишаються недостатньо розробленими.

Метою дослідження є комплексне осмислення військового капеланства як церковно-суспільного інституту, що сформувався в умовах російсько-української війни, з акцентом на богословські засади, історичну тяглість та сучасний етап розвитку у 2014–2025 рр.

Для досягнення мети в роботі поставлено такі дослідницькі завдання:

- проаналізувати біблійно-богословські підходи до війни, військової служби та участі християнина у збройному конфлікті;
- висвітлити історію становлення військового душпастирства на українських землях;
- охарактеризувати етапи розвитку військового капеланства України у 2014–2025 рр.;
- дослідити нормативно-правові засади функціонування капеланської служби в секторі оборони;
- окреслити сучасні виклики та перспективи вдосконалення капеланського служіння, зокрема у контексті духовної реабілітації військовослужбовців.

Ключові слова: військове капеланство, богослов'я війни, оборона, духовна опіка, нормативно-правове забезпечення, російсько-українська війна.

Summary

The issue of military chaplaincy in Ukraine is relevant, as this institution has rapidly evolved over the last decade from volunteer initiatives to a fully legalized part of the national defense sector. At the same time, comprehensive academic studies integrating theological, historical, and normative-organizational aspects of chaplaincy remain scarce.

The purpose of the study is to provide a systematic analysis of military chaplaincy as a church-social institution formed under the conditions of the Russian-Ukrainian war, with a focus on its theological foundations, historical continuity, and modern development during 2014–2025.

To achieve this purpose, the following research tasks were defined:

- to analyze biblical and theological approaches to war, military service, and the participation of Christians in armed defense;
- to outline the historical formation of military pastoral care in Ukrainian lands;
- to characterize the stages of development of Ukraine's military chaplaincy

from 2014 to 2025;

- to examine the legal framework governing chaplaincy within the defense sector;
- to identify current challenges and prospects for improving chaplaincy, especially regarding spiritual rehabilitation of service members.

Key words: military chaplaincy, theology of war, defense, spiritual care, legal framework, Russian-Ukrainian war.

Кваліфікаційна робота містить результати власних досліджень, використання ідей, результатів і текстів наукових досліджень інших авторів має посилання на відповідне джерело.

_____ Міщенко О.О.

(підпис)

ВСТУП	5
--------------------	----------

Розділ 1

БОГОСЛОВСЬКИЙ ПОГЛЯД НА ВІЙНУ, ВІЙСЬКОВУ СПРАВУ ТА ВІЙСЬКОВИЙ ОБОВ'ЯЗОК.

1.1. Військове капеланство як форма церковного служіння.....	7
1.2. Зміна суспільного та богословського сприйняття війни у XX–XXI століттях.....	7
1.3. Теорія справедливої війни: історичні засади та сучасна інтерпретація.....	9
1.4. Критика християнського пацифізму.....	14
1.5. Ідеологія «священної війни» та її неприйнятність у православ'ї.....	22
1.6. Концепція «справедливої миротворчості» як православна альтернатива пацифізму та ідеології «священної війни».....	23
Висновки до розділу 1	25

Розділ 2

ІСТОРІЯ ВІЙСЬКОВОГО КАПЕЛАНСТВА В УКРАЇНІ

2.1. Походження та еволюція терміна «капелан».....	27
2.2. Витоки військового душпастирства на українських землях.....	30
2.3. Наукове дослідження військового капеланства в Україні (1991–2021).....	48

Розділ 3

СТАНОВЛЕННЯ ТА РОЗВИТОК ВІЙСЬКОВОГО КАПЕЛАНСТВА В УКРАЇНІ У 2014-2025 РР.

3.1. Етапи розвитку військового капеланства (2014–2025)	52
3.2. Нормативна база та адміністративна структура капеланської служби	55
3.3. Повоєнний вимір і духовна реабілітація військовослужбовців.....	58
3.4. Монастирський простір як форма духовної реабілітації військовослужбовців.....	61
Висновки до розділу 3.....	65

ВИСНОВКИ	68
ЛІТЕРАТУРА.....	7
0	

ВСТУП

Військове капеланство в Україні є відносно новим, але стрімко розвиненим інститутом, що сформувався у відповідь на виклики російсько-української війни. Після 2014 року, а особливо у 2022–2025 рр., капеланська служба перейшла від волонтерського та напівофіційного формату до законодавчо врегульованої системи духовно-релігійного забезпечення у складі сектору оборони. Така трансформація потребує комплексного богословського, історичного та організаційного осмислення, оскільки досі не була предметом системного академічного дослідження.

Актуальність теми зумовлена не лише чинним військовим станом, але й тим, що інститут капеланства займає окреме місце у взаємодії держави, суспільства та релігійних інституцій. Служіння капелана об'єднує літургійну, пастирську, етичну та комунікаційну складові, забезпечуючи духовну опіку військовослужбовців як у пунктах постійної дислокації, так і у районах виконання завдань за призначенням військових частин. Хоча капелан не виконує функцій психолога, медика чи соціального працівника, його присутність у військовому середовищі сприяє збереженню духовної рівноваги особового складу, підтримці моральної стійкості та формуванню ціннісної орієнтації у бойових і кризових обставинах.

Об'єктом дослідження є військове капеланство як соціально-церковний інститут у структурі сектору оборони України.

Предметом дослідження є богословські, історичні та організаційно-практичні засади розвитку військового капеланства в Україні у XX–XXI століттях, із особливим акцентом на період 2014–2025 рр.

Метою дослідження є комплексне богословське, історичне та організаційно-аналітичне обґрунтування розвитку військового капеланства в Україні, а також визначення перспектив його вдосконалення у контексті сучасних викликів війни та поствоєнного періоду.

Для досягнення поставленої мети визначено такі завдання:

- проаналізувати богословські підходи до війни, військової служби та участі християнина у збройному конфлікті;
- дослідити історичні форми військового душпастирства на українських землях від Київської Русі до XX століття;
- охарактеризувати процес інституційного оформлення військового капеланства в Україні у 2014–2025 рр.;
- визначити нормативно-правові засади функціонування служби військових

капеланів у Збройних Силах України та інших складових сектору оборони;
– окреслити ключові виклики, пов’язані з кадровим забезпеченням, підготовкою, координацією та статусом капеланів у військовому середовищі;
– запропонувати рекомендації щодо розвитку капеланської служби, зокрема у сфері підготовки кадрів, міжвідомчої взаємодії та післявоєнної духовної опіки військовослужбовців.

Методологічну основу дослідження становлять історичний, порівняльний, системний, богословсько-екзегетичний та нормативно-аналітичний методи, що дозволяють поєднати церковно-богословський і суспільно-правовий підходи до вивчення теми.

Наукова новизна роботи полягає в тому, що вперше у вітчизняному науковому дискурсі військове капеланство України розглядається як комплексний феномен, що охоплює богословський, історичний, правовий та практичний виміри, із залученням актуального досвіду 2014–2025 рр. та аналізом процесу переходу від волонтерської моделі до законодавчо оформленої військової служби.

Практичне значення дослідження полягає у можливості використання його результатів у:

- розробці навчальних програм підготовки військових капеланів;
- удосконаленні нормативно-правової бази капеланської служби;
- викладанні курсів з військового капеланства, військового богослов’я, християнської етики війни.

Ступінь наукової розробленості теми є недостатнім: попри наявні публікації з історії військового душпастирства, окремі аналітичні матеріали щодо законодавчого становлення капеланської служби та публіцистичні праці військових священників, відсутні комплексні дослідження, що інтегрують богословську аргументацію, історичну тяглість та сучасну нормативно-організаційну практику.

Джерельну базу дослідження становлять офіційні нормативні документи України та Збройних Сил України, постанови релігійних організацій, праці сучасних богословів та істориків, архівні матеріали, а також досвід безпосередньої взаємодії автора з військовими капеланами у контексті служіння в умовах війни.

Структура роботи складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел та додатків.

Розділ 1

Богословський погляд на війну, військову справу та військовий обов'язок.

1.1. Військове капеланство як форма церковного служіння

Військове капеланство у Православній Церкві розглядається як окремий різновид місіонерського служіння, у якому проповідь Слова Божого та душпастирська опіка здійснюються в особливих умовах військового середовища. Сам факт офіційної присутності священнослужителів у війську свідчить про прийнятне ставлення Церкви до військової служби та військовослужбовців як у мирний, так і у воєнний час.

Це підтверджується, зокрема, тим, що більшість капеланів у силах оборони України належать до православної традиції, а позиція Церкви щодо їхнього служіння була чітко висловлена у Постанові Священного Синоду Православної Церкви України від 21 березня 2022 року № 28 [Постанова Священного Синоду ПЦУ, 2022]. Служба у війську визнається морально допустимою не лише Православною Церквою України, але й іншими християнським конфесіями чи деномінаціями а також представниками інших релігійних традицій, зокрема юдаїзму та ісламу.

Попри це, у частини вірян, а інколи й духовенства, продовжують виникати дискусії щодо моральної допустимості участі християнина у війні, навіть якщо йдеться про оборону держави від несправедливої агресії. Саме тому на початку дослідження доцільно розглянути різні християнські богословські підходи до війни та військової служби — як традиційні (наприклад, «вчення про справедливу війну»), так і радикально пацифістські концепції, а також сучасні богословські інтерпретації, що формуються у контексті новітніх воєнних конфліктів.

1.2. Зміна суспільного та богословського сприйняття війни у XX–XXI століттях

Кінець XX століття породив очікування побудови нового світового порядку, заснованого на ідеях мирного співіснування, глобальної співпраці та уникнення масштабних воєнних конфліктів. Розпад Радянського Союзу — останньої тоталітарної імперії XX століття — відкрив шлях до демократичних трансформацій у новостворених державах і посилив віру в можливість тривалого миру.

Однак перші десятиліття XXI століття засвідчили наївність цих сподівань: нові війни, терористичні рухи та гуманітарні катастрофи підтвердили, що зміна політичних систем не усуває кореневих причин насильства, пов'язаних із людською природою, владними амбіціями та боротьбою за ресурси. Частина сучасних загроз, зокрема ісламські радикальні угруповання, сформувалася як наслідок політики попередніх імперій або була

безпосередньо підтримана ними.

Твердження про нібито зменшення впливу релігії у сучасному світі є поширеним у західному дискурсі, однак соціологічні дослідження свідчать протилежне. Наприклад, у США близько 68 % населення продовжує ідентифікувати себе як християни [Pew Research Center, 2021]. Водночас у деяких регіонах релігійні структури використовуються як засіб політичної мобілізації чи легітимації насильства — як у випадку з радикальними ісламськими рухами.

Окремої уваги потребує роль Російської Православної Церкви, яка, хоча й не проголосила формального «благословення» на війну проти України, фактично бере участь у формуванні ідеологічного підґрунтя російської агресії. Це можна спостерігати через аналіз проповідей її очільника, патріарха Кирила [Гундяєв, 2022]. При цьому декларований рівень релігійності в Російській Федерації значно відрізняється від реальної практики: за даними соціологічних досліджень, лише близько 10 % населення відвідує богослужіння щомісяця [Левада-центр, 2021].

Релігійні організації можуть використовуватися як інструмент для формування радикалізованих груп населення, здатних до участі у війні або терористичних актах. Однак у подібних випадках вирішальним чинником стає не саме релігійне вчення, а авторитет окремих релігійних лідерів або політичних сил, які спотворюють релігійні доктрини для власних цілей. Ані іслам, ані християнство не містять у своєму вихідному богословському змісті виправдання навмисного убивства чи масового насильства, характерного для війни або терористичної діяльності. У таких випадках відбувається деформація релігійного змісту, коли віровчення перетворюється на інструмент пропаганди та насильницької політичної мобілізації.

Важливим залишається не лише питання участі військовослужбовців у злочинах, що виправдовуються спотвореним релігійним вченням або пропагандою релігійних структур, але й ставлення християнської традиції до тих, хто змушений захищатися і протидіяти агресії.

Станом на 2023 рік Україна є учасницею найбільшої війни в Європі з часів Другої світової війни — війни, розв'язаної Російською Федерацією всупереч міжнародному праву та елементарним принципам справедливості. Ця агресія має також релігійний вимір, оскільки вона відбувається між двома народами, історично пов'язаними з православ'ям. Попри намагання Росії репрезентувати себе як «глибоко релігійну державу», її політична та ідеологічна практика суттєво суперечить християнському вченню. Водночас соціологічні дані свідчать, що в Україні більшість населення ідентифікує себе з православ'ям [Разумков центр, 2021], що актуалізує питання: яким є богословське осмислення війни, її учасників та моральної відповідальності християнина у ситуації збройного захисту?

Розглядаючи сучасні християнські підходи до війни — від західнохристиянської концепції «справедливої війни» до пацифістських

моделей, притаманних частині як західної, так і східної теології, — а також беручи до уваги приклад антихристиянського виправдання війни Російською Православною Церквою, постає питання: чи потребує сучасне християнське богослов'я переосмислення власного ставлення до війни?

З одного боку, концепція «справедливої війни» визначає війну як «необхідне зло», яке може бути морально допустимим за умови захисту невинних або запобігання більшого зла. Проте ця концепція може бути використана маніпулятивно — як інструмент легітимізації агресії. З іншого боку, радикальна пацифістська позиція, яка повністю відкидає військову участь, може фактично сприяти безкарному поширенню насильства, дозволяючи агресору продовжувати злочини без опору. Такий підхід, хоча й має благородне прагнення зберегти мир, часто стає інструментом виправдання бездіяльності перед обличчям страждань невинних, що суперечить християнському вченню про любов і відповідальність за ближнього.

Приклад російсько-української війни демонструє обмеженість як односторонньої «легітимізації війни», так і абстрактного пацифізму: російська держава через системну маніпуляцію та пропаганду розв'язала повномасштабну війну в Європі, а значна частина міжнародної спільноти відреагувала з пасивністю, що сприяло ескалації насильства. У цьому контексті постає питання: яким має бути християнське богословське осмислення активного спротиву злу і захисту життя?

1.3. Теорія справедливої війни: історичні засади та сучасна інтерпретація

Розглянемо основні положення теорії справедливої війни та здійснимо їх оцінку в контексті сучасної екзистенційної війни, розв'язаної Російською Федерацією проти України. В «Українській дипломатичній енциклопедії» подано таке визначення: «Теорія справедливої війни — система поглядів на війну як засіб зовнішньої політики, метою якої є формулювання умов, за яких війна може вважатися прийнятною, а також принципів ведення такої війни» [Українська дипломатична енциклопедія, 2004].

Ідейні витоки цієї теорії сягають античної філософської традиції — праць Платона, Арістотеля та Цицерона. Однак у системному вигляді вона була сформульована у християнській середньовічній теології. Одним із перших її розробників вважають Августина, чий погляд був пізніше розвинутий Фома Аквінським у «Summa Theologiae» [Августин, 2002; Фома Аквінський, 2011].

Фома Аквінський не лише обґрунтував моральні підстави для війни, але й запропонував принципи, за якими війна може вважатися справедливою. Його ідеї стали основою подальших праць Ф. де Вітторії, Г. Гроція, С. Пуфендорфа, Х. Вольфа, Е. де Ваттеля та інших мислителів, які сформували класичний зміст теорії справедливої війни [Гроцій, 1957; Вітторія, 1991].

У класичному формулюванні теорія передбачає такі критерії справедливої війни:

- *jus ad bellum* — «право на війну», тобто умови, за яких війна може бути розпочата;
- *jus in bello* — «правильне ведення війни», тобто етичні обмеження під час воєнних дій.

Перша складова — *jus ad bellum* — складається із таких основних принципів як:

1. наявність справедливої причини;
2. офіційне й належне оголошення;
3. справедливі наміри;
4. реальні шанси на успіх;
5. пропорційність засобів до мети.

Друга складова — *jus in bello* — має багато спільного із сучасним Міжнародним гуманітарним правом, що закріплює норми обмеження насильства, захисту цивільного населення та поводження з військовополоненими. Значна частина цих принципів була кодифікована в Женевських конвенціях 1949 року та додаткових протоколах до них [Женевські конвенції, 1949].

Проблемою міжнародного гуманітарного права є його ефективність лише за умови взаємного дотримання сторонами конфлікту. У випадку російсько-української війни воно діє фактично в односторонньому порядку: Україна дотримується міжнародно-правових норм, тоді як Російська Федерація систематично порушує їх. Подібна ситуація постає і з теорією справедливої війни: її принципи зберігають моральну вагу лише там, де існує готовність визнавати етичні обмеження у воєнних діях.

Jus in bello визначає моральні та правові обмеження, що регулюють поведінку сторін у збройному конфлікті. Якщо *jus ad bellum* відповідає на питання «коли допустима війна», то *jus in bello* визначає «як війна може вестися, щоб не втратити моральної виправданості». Ці норми покликані запобігти перетворенню війни на неконтрольоване насильство та захистити осіб, які не беруть безпосередньої участі у бойових діях.

До основних принципів *jus in bello* належать:

- 1. Принцип розрізнення (discrimination).** Воєнні дії мають бути спрямовані виключно проти комбатантів, а цивільні особи не можуть бути навмисними об'єктами атак. Це положення є базовим у міжнародному гуманітарному праві [Женевські конвенції, 1949], яке чітко розмежовує комбатантів, некомбатантів та цивільні об'єкти. Систематичні удари по цивільній інфраструктурі або використання невибіркових засобів ураження класифікуються як воєнні злочини.

2. **Принцип пропорційності (proportionality).** Застосування сили має відповідати війсьній меті, а очікувана військова перевага не повинна перевищувати рівень завданих шкод цивільному населенню. За даними Управління Верховного комісара ООН з прав людини [OHCHR, 2024], більшість задокументованих атак Російської Федерації супроводжуються надмірними руйнуваннями об'єктів, що не мають військового характеру, що свідчить про систематичне порушення принципу пропорційності.
3. **Заборона міжнародних злочинів.** До цієї категорії належать геноцид, навмисні вбивства цивільних, тортури, насильницькі депортації, катування військовополонених, застосування заборонених видів озброєнь тощо. Міжнародний кримінальний суд уже видав ордери на арешт президента РФ В. Путіна та уповноваженої з прав дитини М. Львової-Белової за незаконну депортацію українських дітей [ICC, 2023]. У 2024 році МКС видав додаткові ордери на арешт керівників російського військово-політичного керівництва у зв'язку з ударами по цивільній енергетичній інфраструктурі України [ICC, 2024].

Усі зазначені порушення підтверджуються також звітами Незалежної міжнародної комісії ООН з розслідування порушень в Україні, ОБСЄ (механізм Московського документу), Human Rights Watch, Amnesty International та іншими моніторинговими структурами.

Застосування *jus in bello* у реальній війні передбачає, що обидві сторони конфлікту визнають моральні та правові обмеження. Проте у випадку російсько-української війни ці норми часто діють асиметрично: Україна дотримується міжнародного гуманітарного права, тоді як Російська Федерація систематично порушує його на всіх етапах ведення війни. Подібна ситуація створює парадокс: норми права діють лише для того, хто їх визнає, тоді як агресор прагне використати воєнну перевагу без моральних чи юридичних обмежень.

Це підтверджує і стан міжнародної реакції. Попри те, що РФ порушує і *jus ad bellum*, і *jus in bello*, її політична делегітимація здійснюється повільно, а механізми примусу залишаються обмеженими. Як наслідок, наявні міжнародні інституції часто не здатні забезпечити пропорційний захист жертви агресії або адекватно покарати агресора.

Теорія справедливої війни є водночас філософською, богословською та етичною концепцією. Відповідно, оцінка війни та її учасників повинна мати й морально-богословський вимір. Однак у сучасній міжнародній релігійній комунікації спостерігається тенденція до уникання чітких формулювань щодо агресії, що призводить до симетризації жертви та загарбника.

Зокрема, у публічних зверненнях деяких західних церковних інституцій домінує риторика «примирення сторін» і «негайного припинення вогню», що не враховує асиметрії ситуації та факту односторонньої агресії. Ця позиція присутня і у частині звернень Папи Франциска, у яких замість прямого засудження російської агресії звучать заклики до «миру» без визначення

відповідальної сторони [Vatican News, 2023; 2024]. Такий підхід викликає дискусії щодо відповідності подібних заяв християнській етиці, яка вимагає захисту невинних і спротиву злу.

Попри значний вплив на формування західної політичної та богословської думки, теорія справедливої війни має низку концептуальних обмежень. Головним недоліком є те, що вона потенційно здатна створювати моральне виправдання війни як явища, що відкриває можливість для маніпуляцій її критеріями. І *jus ad bellum*, і *jus in bello* передбачають наявність об'єктивних етичних підстав, однак на практиці ці умови можуть бути свідомо спотворені для легітимізації агресії.

Зокрема, такі критерії *jus ad bellum*, як «справедлива причина», «правильне намірення», «останній засіб» та «легітимний суб'єкт оголошення війни», можуть бути перебільшені, інтерпретовані у вузьких політичних інтересах або повністю ігноровані, якщо метою є створення публічного образу «вимушеної» або «праведної» війни.

Історія свідчить про численні приклади подібних маніпуляцій. Так, нацистська Німеччина у 1939 році виправдовувала напад на Польщу «необхідністю захисту німецького населення». Схожа риторика застосовується Російською Федерацією у війні проти України: з 2014 року російська пропаганда систематично використовує тези про «захист російськомовних», «гуманітарну місію» або «боротьбу з нацизмом» як формальне обґрунтування агресії, попри відсутність будь-яких фактичних підстав для таких тверджень. Ці наративи є типовими прикладами політичного спотворення етичних критеріїв *jus ad bellum* для прикриття воєнного вторгнення.

Таким чином, слабкість теорії справедливої війни полягає не стільки у її концептуальній побудові, скільки у можливості вибіркового та маніпулятивного застосування її принципів державами-агресорами, особливо за відсутності ефективних механізмів міжнародного контролю та примусу.

Аристотель Папаніколау у праці «Аскетика війни: спотворення і відтворення чесноти» стверджує, що в православній традиції не сформувалася самостійна концепція справедливої війни, подібна до західної моделі з розрізненням *jus ad bellum* та *jus in bello*:

«У православній традиції немає “теорії” справедливої війни у вигляді розрізнення між *jus in bello* й *jus ad bellum* та їхніми відповідними критеріями» [Папаніколау, 2024, с. 26].

Папаніколау також підкреслює духовну несумісність війни з християнським життям, визначаючи її як «прояв демонічного» (Папаніколау, 2024, с. 28), і робить висновок, що будь-яка участь у насильстві шкодить духовному стану людини:

«Хай би на якому боці ти був, причетність до будь-якого насилля шкодить твоїм зусиллям, спрямованим на спілкування з Богом»

[Папаніколау, 2024, с. 28].

Однак така позиція фактично не розрізняє агресора та сторону, яка змушена здійснювати оборону, що наближає її до радикального пацифізму і суперечить традиційному православному розумінню захисту ближнього. Папаніколау спирається переважно на приклади американських військових, зокрема ветеранів Другої світової війни та війни у В'єтнамі, що не може бути універсальним богословським аргументом щодо моральної оцінки збройного опору в умовах неспровокованої агресії.

Іншу позицію представляє Преподобний Паїсій Святогорець, який сам проходив військову службу під час Другої світової війни і не заперечував можливість участі християнина у справедливій, оборонній війні. Він розглядав жертвність і самовідданість як прояв християнської чесноти навіть у контексті збройного конфлікту:

«А на війні йде боротьба життів — твого і ще чийогось. Відвага полягає в тому, щоб поспішати на допомогу іншій людині, але якщо відсутня жертвність, то кожен прагне врятувати самого себе» [Паїсій Святогорець, 2012].

Таким чином, хоча війна залишається злом за своєю природою, православна традиція не ототожнює моральну відповідальність оборонця й агресора. Абсолютний пацифізм, що засуджує будь-яке застосування сили незалежно від обставин, не узгоджується з християнським принципом захисту життя та людської гідності.

Як слушно зазначають православні богослови Перрі Гамаліс та Велері Каррас, історичний досвід і богословська традиція Православної Церкви формують альтернативну оптику щодо війни, відмінну від підходів, що переважають у римо-католицизмі та різних протестантських конфесіях. Обидва дослідники мають тривалий академічний досвід: Гамаліс працює професором релігієзнавства у Північно-Центральному коледжі (Іллінойс, США), а Каррас упродовж понад двадцяти років викладала історію Церкви, богослов'я та релігієзнавство в низці університетів, зокрема у Південному методистському університеті, Каліфорнійському університеті, Університеті Сент-Луїса та Грецькому коледжі Святого Хреста. На їхню думку,

«історія та досвід Православної Церкви пропонують альтернативу підходам римо-католиків і протестантів» [Гамаліс; Каррас, 2024].

Таким чином, хоча православна традиція не має єдиної догматично визначеної «теорії війни», її богословська спадщина містить власні підходи до питання моральної оцінки війни та участі християнина у збройному конфлікті.

1.4 Критика християнського пацифізму (фрагмент із виправленням)

Аналізуючи православні джерела, слід зазначити, що радикальний пацифізм, який засуджує будь-яке застосування сили незалежно від обставин, часто формується поза контекстом реального досвіду війни. Пацифістські формули зазвичай виникають у середовищах, що не стикаються безпосередньо з воєнною загрозою, і характерні для суспільств, у яких самозахист не є нагальною етичною проблемою.

Подібно до того, як вегетаріанство може здаватися етично безумовною позицією в умовах достатку, але втрачає пріоритет, коли людина опиняється в ситуації виживання, так і радикальний пацифізм виявляється непридатним там, де постає питання захисту життя, свободи чи гідності інших людей.

Основним методологічним обмеженням пацифістської етики є те, що вона виходить із абсолютної заборони насильства, але не береться до уваги моральна відповідальність за наслідки бездіяльності. Адже кожен акт відмови від оборони теж має жертви, і в умовах воєнної агресії пасивність стає співучастю у знищенні невинних.

Джон Фотопулос у своєму есе *«Римсько-Іродіанське панування, лютий спротив єврейських селян та Ісус із Назарета»* слушно застерігає проти використання окремих євангельських висловів як універсальних богословських аргументів поза історичним контекстом [Фотопулос, 2024]. Він наголошує, що:

«Неприпустимо формувати етичні висновки щодо війни, спираючись лише на окремі вислови Ісуса, вирвані з історичного контексту» [Фотопулос, 2024].

Фотопулос допускає, що Ісус не виступав за застосування збройної сили навіть проти очевидної несправедливості, проте вказує на іншу важливу обставину:

«Ісус не закликав до збройного повстання, хоч така можливість була реально доступною, і значна частина населення Палестини очікувала саме такого месії» [Фотопулос, 2024].

Однак такий підхід, зосереджений виключно на історично-критичному прочитанні Євангелія, ігнорує богословський вимір — передусім викупну жертву Христа, яка має іншу мету, ніж опис звичайних історичних подій. Тому на основі викладеного можна зробити висновок, що Євангеліє не містить прямого універсального засудження служби у війську або участі у війні як такої. Його заклик до непротивлення злу не скасовує можливості оборони невинних — навпаки, відкриває простір для етичного розрізнення між агресією та захистом.

Одним із головних біблійних аргументів прихильників християнського пацифізму є шоста заповідь Декалогу:

«Не убий» (Вих. 20:13).

Однак значення цієї заповіді потребує уточнення. Як слушно зазначає протоієрей Костянтин Шевченко у праці «Заповідь “Не вбивай!” — кого саме?», у тексті оригіналу вжите давньоєврейське слово «פָּרַח» (*rāṣaḥ*, “рацах”), яке означає умисне, протизаконне вбивство, а не будь-яке позбавлення життя [Шевченко, 2018]. Тобто формула заповіді стосується вбивства як злочину, а не:

- смертної кари,
- самозахисту,
- чи вбивства ворога у війні.

Це підтверджується самим біблійним текстом: уже в наступних розділах книги Вихід, а також у книгах Левіт і Повторення Закону, встановлюється перелік злочинів, за які передбачена смертна кара, і вона проголошена як законне покарання, а не порушення заповіді (Вих. 21–22; Лев. 20; Втор. 19).

Отже, якби заповідь поширювалася на будь-яке позбавлення життя, у тому числі на законне покарання або оборонні дії, це би означало внутрішню суперечність біблійного тексту, що є неможливим у межах богонатхненного вчення. Таким чином, шоста заповідь не може бути використана як аргумент для абсолютного християнського пацифізму.

Наступним аргументом, який часто використовують прихильники абсолютного пацифізму, є слова Спасителя про непротивлення злу та про підставлення «іншої щоки». У Євангелії від Матвія читаємо:

«Ви чули, що було сказано: око за око, і зуб за зуб.

А Я кажу вам: не противтеся злому. Але коли хто вдарить тебе в праву твою щоку, підстав йому й іншу.

І хто хоче позиватися з тобою й забрати в тебе сорочку — віддай і плаща.

І хто примусить тебе йти з ним одне поприще — іди з ним два.

Тому, хто просить у тебе — дай, і від того, хто хоче в тебе позичити — не відвертайся» (Мт. 5:38–42).

Цей уривок нерідко тлумачать як пряму і безумовну заборону будь-якого спротиву. Проте Христос звертається тут насамперед до міжособистісних конфліктів усередині суспільства. Він протиставляє Закон відплати («око за око») — не принципу бездіяльності, а зміщенню акценту з помсти на любов, що усуває ланцюг насильства. Йдеться не про ситуації війни, нападу чи загрози життю інших людей, а про особисту образу, яку християнин може перетерпіти, не примножуючи зла у світі.

Дещо пізніше в тій самій проповіді Христос продовжує:

«Любіть ворогів ваших, благословляйте тих, хто проклинає вас, добро творіть тим, хто ненавидить вас, і моліться за тих, хто кривдить і гонить вас» (Мт. 5:44).

І знову йдеться про внутрішній стан серця, а не про зовнішні обставини

збройної агресії. Христос закликає не до байдужості й не до відмови від захисту ближнього, а до відсутності особистої ненависті, навіть коли через необхідність оборони доводиться застосовувати силу.

Паралельний за змістом фрагмент у Євангелії від Луки звучить так:

«А вам, хто слухає, кажу: любіть ворогів ваших, добро творіть тим, хто ненавидить вас» (Лк. 6:27).

І тут Спаситель звертається до того, хто особисто страждає, а не до того, кому доручено захищати інших. У жодному з цих уривків нема прямої заборони припиняти зло, коли воно спрямоване проти іншої людини — тим більше проти невинних. Інакше любов, до якої закликає Христос, перетворилася б на байдужість, що суперечить суті Євангелія.

Наступним євангельським уривком, який часто наводять як аргумент на користь абсолютного пацифізму, є слова Христа: «бо всі, хто візьме меч, від меча і загинуть» (Мт. 26:52). На підставі цієї фрази деякі християнські групи роблять загальний висновок про заборону будь-якого застосування зброї та участі у збройному спротиві. Однак коректне тлумачення цього місця можливе лише з урахуванням його контексту, мовних особливостей та богословської традиції Церкви.

Євангельська подія, в якій прозвучали ці слова, описується так:

«І от, коли Він ще говорив, ось прийшов Юда, один із дванадцятьох, і з ним багато народу з мечами та киями від первосвященників і старших народних.

(...) І ось один із тих, що були з Ісусом, простягнувши руку, витягнув меч свій, і, ударивши раба первосвященника, відсік йому вухо.

Тоді Ісус говорить йому: поверни меч твій на його місце, бо всі, хто візьме меч, від меча і загинуть» (Мт. 26:47, 51–52).

Євангеліст Іван уточнює, що тим, хто вдарив слугу, був апостол Петро, а ім'я пораненого — Малх (Ів. 18:10). Лука, своєю чергою, додає важливу деталь: Христос не лише зупинив застосування меча, а й зцілив пораненого (Лк. 22:50–51). Таким чином, уривок говорить не про сам факт наявності зброї, а про неправильний спосіб її застосування.

Ще раніше, під час Таємної вечері, Христос сказав учням:

«Коли Я посилав вас без гаманця, без торби і без взуття, чи чогось вам бракувало? Вони сказали: нічого.

Тоді Він сказав їм: тепер же, хто має гаманець, хай візьме його, так само і торбу; а хто не має — хай продасть одяг свій і купить меч» (Лк. 22:35–36).

Цей уривок вказує, що сам факт наявності меча (зброї) не був засуджений Христом. Забороненим є не меч як предмет, а застосування меча з несправедливим наміром. Саме це Христос і забороняє в Гетсиманському саду.

Це підтверджується й мовою оригіналу. У вислові «хто візьме меч» (λαβόντες μάχαίρας) дієслово λαμβάνω стоїть у формі аориста, що передає умисне, цілеспрямоване взяття зброї для використання, а не будь-яке володіння нею. Слово μάχαира означає «короткий меч, ніж, клинок» і часто виступає не лише як опис предмета, а як символ знаряддя насильства. Тому зміст вислову ближчий до такого: «кожен, хто хапається за знаряддя насильства з наміром чинити зло, сам загине від насильства».

Саме помилкове, буквально і вирване з контексту розуміння цього місця часто призводить до хибних висновків, що найкраще передає народне прислів'я: «застав дурного Богові молитися — так він лоба розіб'є».

Традиція тлумачення Церкви також не підтримує пацифістського тлумачення цього уривка. Іоан Золотоустий, коментуючи ці слова, пише:

«Христос не забороняє носити меч, але відкидає використання меча з пристрастю і гнівом.

Від меча гинуть ті, хто хапається за нього не для захисту, а через запал гніву»

[Золотоустий, Тлумачення на Євангеліє від Матея, бесіда 85].

Отже, класична православна екзегеза підтверджує: цей уривок не містить абсолютної заборони зброї чи опору злу, а викриває несправедливий, імпульсивний, агресивний спосіб дії, що суперечить волі Божій.

Одним із найважливіших євангельських текстів, що дозволяє переосмислити хибність пасивної або пацифістичної моделі поведінки, є Притча про доброго самарянина (Лк. 10:25–37). Її богословська інтерпретація показує, що Євангеліє не підтримує бездіяльності перед обличчям несправедливості чи насильства, а навпаки — вимагає активного милосердя, навіть якщо воно пов'язане з ризиком, витратами чи порушенням соціальних умовностей.

Текст притчі у перекладі патріарха Філарета звучить так:

«І ось один законник встав і, спокушаючи Його, сказав: Учителю, що зробити мені, щоб успадкувати життя вічне?

Він же сказав йому: в законі що написано? Як читаєш?

Він сказав у відповідь: люби Господа Бога твого всім серцем твоїм, і всією душею твоєю, і всією силою твоєю, і всім розумом твоїм, і ближнього твого — як самого себе.

Ісус сказав йому: правильно ти відповів; так роби — і будеш жити.

Він же, бажаючи виправдати себе, сказав Ісусові: а хто ж мій ближній?

На це Ісус сказав: один чоловік ішов з Єрусалима до Єрихона і потрапив до рук розбійників, які зняли з нього одяг, поранили його і відійшли, залишивши його ледве живого.

Випадково один священник проходив тією дорогою і, побачивши

його, пройшов мимо.

Так само і левит, що був на тому місці, підійшов, подивився і пройшов мимо.

Якийсь же самарянин, проїжджаючи, натрапив на нього і, побачивши його, змилосердився;

і, підійшовши, перев'язав йому рани, поливши оливою і вином;

і, посадивши його на свого осла, привіз його до заїжджого двору і потурбувався про нього;

а на другий день, відходячи, вийняв два динарії, дав господареві заїжджого двору і сказав йому: подбай про нього; і якщо витратиш на нього більше, я, коли повертатимусь, віддам тобі.

Отже, кого з тих трьох вважаєш ти ближнім того, хто потрапив до рук розбійників?

Він сказав: того, який змилосердився над ним.

Тоді Ісус сказав йому: іди і ти роби так само» (Лк. 10:25–37).

Цей уривок традиційно тлумачать у духовно-алегоричному ключі: Христос постає добрим Самарянином, а людство — пораним мандрівником, якого Він приводить до «заїжджого двору», тобто Церкви, де відбувається зцілення благодаттю. Проте для нашого дослідження принципово важливий і буквальний, етичний вимір притчі — зокрема, її оцінка байдужості перед чужою бідною.

У притчі акцент спрямований не лише на милосердя самарянина, а й на моральну відповідальність тих, хто “пройшов мимо”. Священник і левит не здійснюють прямого насильства, однак їхня бездіяльність стає співучастю у злочині. У старозавітному законі вони могли мати формальні підстави уникнути дотику до можливого мертвого тіла (Лев. 21; Чис. 19:11), проте Христос показує, що життя людини стоїть вище за культову чистоту, звичай, комфорт чи навіть власну безпеку.

Саме тому ключові слова притчі — «іди і ти роби так само» — не лише заклик до милосердя, але й пряма вимога не залишати людину в небезпеці, навіть якщо це вимагає активних дій, особистих витрат або втручання у чужий конфлікт.

Звідси випливає важливий богословський висновок: байдужість перед обличчям насильства не є богословськи нейтральною позицією — вона засуджується Євангелієм нарівні з жорстокістю.

Самарянин не просто «не чинив зла» — він активно зупинив наслідки зла, використавши власні ресурси, час, ризикнувши дорогою та, ймовірно, власною безпекою. Тобто Євангеліє не обмежується заборонаю насильства — воно формує етичну вимогу втручання, коли страждає невинний.

Якщо застосувати цей євангельський принцип до сучасних умов, то:

- той, хто рятує, допомагає, захищає — уподібнюється доброму самарянину;

- той, хто проходить повз, хоча міг допомогти — повторює поведінку священника і левита;
- той, хто нападає, грабує, вбиває — займає місце розбійників.

Отже, притча заперечує як активне зло (розбійники), так і пасивну байдужість (священник і левит), натомість схвалює активне добро, яке може включати і протидію злочину.

Патристична традиція також не підтримує пасивного непротивлення злу, якщо таке непротивлення призводить до ще більшої несправедливості. Хоча більшість святих Отців тлумачать притчу про Самарянина алегорично, вони не заперечують її буквального морального посилу — обов'язку захищати стражденного.

Так, святитель Іоан Златоуст, тлумачачи 10-й розділ Євангелія від Луки, підкреслює, що у цій притчі Христос «осуджує жорстокість, покалічену байдужістю» та показує, що «той, хто мав допомогти, але не допоміг, — вже є винний у злочині, що стався» [Златоуст, тлумачення на Лк. 10]. Тобто гріхом є не лише нанесення шкоди, але й залишення іншого в небезпеці.

Єпископ Кирило Олександрійський наголошує, що самарянин не чекає поки постраждалий «попросить» допомоги, — він діє першим, ініціативно, бо милосердя передбачає дію до того, як зло завершить своє діло. Це означає, що християнська любов не є пасивною — вона передбачає реальне втручання.

Отже, для Христа «не чинити зла» недостатньо — необхідно творити добро, а в ситуації насильства — зупиняти його.

Це означає: Євангеліє не пропонує християнам роль пасивних спостерігачів, особливо коли страждають беззахисні. Навпаки — моральний обов'язок християнина — перешкоджати злу, якщо він має таку можливість.

Якщо застосувати логіку цієї притчі до війни проти України:

- російські війська, що чинять вторгнення, катування, вбивства мирних жителів — займають місце «розбійників»;
- країни чи окремі християни, які “проходять повз” під приводом “нейтралітету” чи “миру будь-якою ціною” — повторюють роль «священника і левита»;
- українські військові, медики, капелани, волонтери, які рятують, захищають, евакуюють, жертвують собою — уподібнюються «самарянину».

Таким чином, Євангеліє не дає підстав засуджувати оборону України чи участь християн у Збройних Силах — навпаки, у богословській перспективі пасивність перед обличчям агресії була б моральним злочином.

Важливим євангельським свідченням, яке заперечує позицію пасивного непротивлення злу, є опис Страшного Суду у Євангелії від Матфея. Христос говорить:

«Коли ж прийде Син Людський у славі Своїй і всі святі ангели з Ним, тоді сяде на престолі слави Своєї, і зберуться перед Ним усі народи; і відділить їх одних від одних, як пастир відділяє овець від козлів...» (Мт. 25:31–32).

У цій притчі Господь називає праведниками тих, хто не залишив людину в потребі: нагодував, напоїв, прийняв подорожнього, відвідав хворого та ув'язненого. Кульмінацією є слова Христа:

«...зробивши це одному з цих братів Моїх менших — Мені зробили» (Мт. 25:40).

Важливо те, що перелік добрих учинків у цьому уривку не є вичерпним, а принцип — універсальним: ідеться про будь-яку людину, яка страждає або перебуває в небезпеці. Цей текст не просто закликає допомагати ближньому — він містить пряму богословську вказівку: допомога тому, хто страждає, є служінням Самому Христу, а відмова допомогти — відмовою Христу.

З огляду на реалії повномасштабної війни в Україні, страждання мирного населення, спричинені російською агресією, безумовно належать до категорії «менших братів», про яких говорить Євангеліє. Тому залишення їх у небезпеці, свідомо відмова від допомоги або уникнення відповідальності заради власного комфорту — суперечить духу Христового вчення і веде до тієї самої осуджуючої відповіді:

«...не зробивши цього одному з менших цих — Мені не зробили» (Мт. 25:45).

Таким чином, християнська любов, згідно з Євангелієм, не може зводитися лише до внутрішнього почуття або морального схвалення добра. Вона передбачає конкретну дію, здатність стати на захист того, хто не може захистити себе сам. Пасивність у ситуації явного зла, виправдана зовнішньою «моральною чистотою», у цьому контексті рівнозначна злочинній байдужості — і засуджується Христом не менше, ніж саме зло.

Схожу думку щодо морального обов'язку захисту невинних висловлює один із святих отців Православної Церкви — святитель Амвросій Медіоланський. Він пише:

«Хто не захищає товариша від кривди, коли може, той винен так само, як і той, хто завдає її. Тому Мойсей уперше виявив військову мужність тоді, коли, побачивши, що єгиптянин ображає єврея, захистив його і, вбивши єгиптянина, сховав його в піску». [Амвросій, *De officiis*, I, 36] [цит. за: Демакопулос, 2020].

Цю позицію аналізує Джордж Демакопулос у своєму есе «Амвросій і Цицерон», де він узагальнює:

«Амвросій стверджує, що та сама любов до Бога, яка спонукає

мученика прийняти смерть, може спонукати християнського воїна застосувати смертельну силу для захисту невинних. Я не схильний формулювати цю думку настільки категорично, однак очевидно, що Амвросій схвалює насильство, коли воно є вимушеним і спрямованим на оборону беззахисних» [Демакопулос, 2020, с. 147].

Автор цілком погоджується з позицією святителя Амвросія. З практики спілкування з українськими військовослужбовцями можна засвідчити, що головним мотивом їхньої участі в обороні України є не ненависть до ворога, а любов до ближнього — бажання захистити тих, хто не здатний боронитися сам. Серед них є чимало людей, які могли б уникнути війни, перебуваючи за кордоном і не маючи прямої загрози для себе чи своєї родини, проте добровільно повернулися, аби стати на захист невинних. Багато з них принесли найвищу жертву — жертву власного життя, наслідуючи Христову жертвність, спрямовану на спасіння інших.

Підхід, який умовно можна назвати «теорією благословенної війни», значно частіше зустрічається у релігійних традиціях поза християнством — зокрема, в ісламській політичній теології, де існує концепція *джихаду* як сакрального збройного обов'язку. У християнстві ж, і особливо в православній традиції, подібна модель залишається маргіальною та не має богословського підґрунтя.

Попри це, у сучасному церковному дискурсі зустрічаються спроби надати війні релігійної легітимації. Прикладом може бути риторика Російської Православної Церкви, яка після 2014 року послідовно формує ідеологічне виправдання російської агресії проти України. Хоч РПЦ офіційно не проголосила війну «священною», публічні звернення її предстоятеля — зокрема проповідь патріарха Кирила 6 березня 2022 року, виголошена у Прощену неділю — містять ознаки богословського схвалення застосування сили та тлумачення війни як метафізичного протистояння «добра і зла» (див. проповідь Кирила, 06.03.2022).

У православному богослов'ї війна не може розглядатися як явище, угодне Богові. Вона визначається як трагедія, що виникає внаслідок гріхопадіння і спотворення людської природи. Водночас Церква визнає моральну допустимість оборони — тобто застосування сили з метою захисту життя ближнього, а не для агресії чи панування. Традиція не підтримує ідеї «богоугодної війни», оскільки її метою не може бути знищення ворога як самоціль, а тим більше — насильство проти невинних.

Таким чином, риторика «священної війни» суперечить євангельському вченню. Вона підмінює покаєння і любов до ближнього ідеологією сакралізованої ворожнечі, створюючи небезпечну ілюзію, ніби участь у насильстві автоматично стає духовно виправданою. Православна традиція, навпаки, виходить із того, що війна може бути морально допустимою лише як вимушений засіб захисту життя, а не як релігійно освячена форма насильства. При цьому пасивна бездіяльність перед обличчям зла також розцінюється як

співучасть у ньому — саме тому християнська відповідальність включає як оборону ближнього, так і збереження духовної тверезості у ставленні до зброї.

1.5 Ідеологія «священної війни» та її неприйнятність у православ'ї

У християнській традиції, на відміну від деяких інших релігійних систем, відсутня доктрина, яка б визнавала війну «сакральним актом» або «богоугодним» явищем. На відміну від юдейської традиції доби Старого Завіту, де окремі війни могли мати характер «Божого суду» над народами, а також на відміну від ісламського концепту *джихаду*, християнство з самого початку не розглядало війну як засіб спасіння чи духовної звитяги. Навіть тоді, коли отці Церкви визнавали можливість застосування сили, це ніколи не ставало богословським освяченням насильства.

Святий Василій Великий, говорячи про тих, хто змушений воювати, не прирівнює їх до вбивць, але все ж вимагає тимчасового відлучення від причастя, оскільки кровопролиття — навіть вимушене — не є справою, сумісною з повнотою християнського життя (Василій Великий, Канон 13). Тобто вже IV століття Церква чітко розрізняла: оборона може бути морально допустимою, але сама війна не буває святою. Аналогічно й інші святі отці, включно зі Златоустом і Амвросієм, не благословляли війну як діло догодне Богові, а лише визнавали можливість оборони як менше зло за умови, що вона здійснюється для захисту невинних, а не з мотивів помсти чи панування.

Попри це, у XXI столітті в церковному дискурсі з'являються спроби надати війні релігійної легітимації. Найприкметнішим прикладом є риторика Російської Православної Церкви, яка починаючи з 2014 року систематично формує ідеологічне обґрунтування російської агресії проти України. Хоч РПЦ офіційно не проголосила війну «священною», низка публічних виступів її предстоятеля — зокрема проповідь патріарха Кирила у Прощену неділю 6 березня 2022 року — містить елементи богословського схвалення збройного насильства та інтерпретацію війни як «метафізичної боротьби» між «цивілізаціями» [Гундяєв, 2022]. У цій риторичній агресії подається як духовно виправдана дія, нібито така, що покликана «захистити» традиційні цінності, а противник — дегуманізується й оголошується носієм «гріха», «зла» або «сатанинського впливу».

Таке тлумачення війни прямо суперечить православному вченню. По-перше, воно позбавляє війну її етичної трагічності й перетворює її на засіб релігійної ідентичності. По-друге, воно підмінює євангельську заповідь любові до ближнього ідеологією сакралізованої ненависті. По-третє, воно нівелює головний принцип, сформульований святими отцями: навіть справедлива оборона ніколи не стає святим актом, а лише вимушеним моральним обов'язком.

Таким чином, православна традиція пропонує чітку альтернативу концепції «священної війни». Застосування сили може бути допустимим лише як захист ближнього, а не як «служіння Богу» через насильство. Участь християнина у війні не робить його діянь святими автоматично, але навпаки — вимагає глибшого покаяння, духовної рефлексії та усвідомлення трагізму кожного пролитого життя.

1.6. Концепція «справедливої миротворчості» як православна альтернатива пацифізму та ідеології «священної війни»

У сучасному християнському богослов'ї спостерігається дедалі більший інтерес до пошуку третьої позиції між двома крайностями: абсолютним пацифізмом, який заперечує будь-яке застосування сили, та ідеологією «священної війни», яка намагається надати насильству релігійної легітимації. Однією з таких альтернативних моделей є концепція «справедливої миротворчості» (*Just Peacemaking*), розроблена наприкінці XX ст. американським протестантським етиком Гленом Стассеном і пізніше адаптована в православному богослов'ї, зокрема Перрі Гамалісом [Гамаліс, 2024].

Цей підхід не намагається обґрунтувати, коли війна стає допустимою (як у теорії «справедливої війни»), і не закликає до тотального ненасильства за будь-яких умов (як у пацифізмі). Натомість він пропонує позитивну стратегію дій, спрямовану не на оцінку війни, а на попередження насильства та активне творення миру. В її основі лежить євангельський заклик: «Блаженні миротворці, бо вони синами Божими назвуться» (Мт. 5:9).

У православному контексті ця концепція виявилась особливо цінною, оскільки дозволяє поєднати два фундаментальні імперативи:

1. обов'язок захищати ближнього та життя невинних,
2. збереження духовної відповідальності перед Богом у ситуаціях, де застосування сили стає вимушеним.

Перрі Гамаліс наголошує, що християнська миротворчість не може обмежуватись «молитвою за мир» чи абстрактним засудженням війни. Вона передбачає конкретні практичні кроки — сприяння дипломатії, недопущення дегуманізації ворога, підтримку ініціатив громадянського суспільства, публічне викриття неправди, розвиток культури солідарності та відповідальності [Гамаліс, 2024].

Разом із тим, досвід повномасштабної війни проти України виявив і слабкі сторони цієї концепції. Модель справедливої миротворчості найбільш ефективна до моменту початку збройної агресії або після її завершення — під час відбудови справедливого миру. Проте там, де агресія вже відбувається, а мирний діалог є неможливим, на перший план виходить моральний обов'язок оборони та стримування зла, а не лише переговори чи етичні заклики.

Тому в сучасних умовах виникає потреба не відкидати концепцію справедливої миротворчості, а доповнювати її розумінням необхідності захисту життя, включно — силового, якщо це єдиний спосіб запобігти масовим злочинам та знищенню мирного населення.

Попри те, що термін *Just Peacemaking* виник у протестантському середовищі, його ключові принципи мають виразні паралелі у православній традиції. Ще святитель Василій Великий у 13-му каноні визнавав, що християнин, який був змушений убити на війні «не як убивця, а як захисник»,

не прирівнюється до душогубця, проте потребує певного часу покаянного очищення перед повним відновленням євхаристичного життя (Василій Великий, Канон 13). Це свідчить, що Церква не схвалює війну, але розуміє моральну вимушеність оборони.

Так само Іоан Златоуст наголошував, що зло примножується тоді, коли його ніхто не зупиняє, і що байдужість до насильства над ближнім є формою співучасті у ньому. Подібна думка трапляється і в Амвросія Медіоланського, який стверджував:

«Хто може захистити ближнього, але не захищає, — той винний так само, як і той, хто кривдить»
[Амвросій, *De Officiis*, III, 4].

Отже, православ'я не розглядає миротворчість як пасивне непротивлення, а як активний обов'язок запобігання злу, навіть якщо це передбачає силове стримування агресора. У цьому сенсі концепція справедливої миротворчості природно поєднується з православною етикою любові до ближнього: захист жертви є формою любові, а не проявом ненависті до нападника.

Особливо виразно це видно у контексті російсько-української війни. Після 2014 року і особливо після 24 лютого 2022 року саме оборона стала єдиним засобом запобігти масовим убивствам, катуванням, депортаціям і знищенню цивільного населення. Такі явища, як Буча, Маріуполь, Ізюм чи Краматорськ, засвідчили, що відсутність спротиву злу не приводить до миру, а лише відкриває йому простір для безкарності. Тому християнська відповідальність у цій ситуації виявляється не в абстрактному заклик «припинити війну», а у захисті життя тих, хто не може захистити себе сам — включно зі зброєю, якщо іншого засобу немає.

Таким чином, модель справедливої миротворчості у своїй православній інтерпретації може бути розширена: вона включає не лише дипломатію, відновлення довіри, примирення і вибачення, але й право — а інколи й обов'язок — силового стримування агресора, аби запобігти ще більшому злу. Це дозволяє уникнути двох крайнощів: з одного боку — богословського виправдання агресії, з іншого — моральної бездіяльності під приводом пацифізму.

Таким чином, концепція «справедливої миротворчості» у православному вимірі пропонує цілісне бачення християнської позиції щодо війни: вона не схвалює насильства як такого, але визнає моральну необхідність захисту життя та гідності людини, коли інші засоби вичерпані. Мир у цьому підході не зводиться до відсутності бойових дій, а визначається як активне здійснення справедливості, що включає солідарність, правду, захист невинних і спрямованість на відновлення стосунків після завершення конфлікту. Саме тому участь християнина у війні може бути морально виправданою лише тоді, коли вона є формою любові до ближнього, а не проявом ненависті чи жадання влади.

У цьому контексті особливе значення набуває служіння військових

капеланів, які покликані супроводжувати людей у ситуаціях війни так, щоб навіть у реаліях збройного спротиву зберігалися християнські критерії моральності, людяності та надії. Перехід від богословської теорії до практики християнського служіння на війні відкриває наступний вимір нашого дослідження — історичний, юридичний та духовний розвиток військового капеланства в Україні.

Висновки до розділу 1

Проведений аналіз показує, що християнська традиція не виробила однозначної й універсальної моделі ставлення до війни, однак у ній простежуються три основні підходи: абсолютний пацифізм, концепція «справедливої війни» та ідеологія «священної війни». Кожен з них має власні історичні, богословські й моральні передумови, проте з позиції православного богослов'я їхня прийнятність є різною.

Абсолютний пацифізм, попри свою моральну привабливість, виявляється богословськи неповним. Його слабкість полягає у відриві євангельських закликів до любові від відповідальності за захист ближнього. Відмова від будь-якого насильства, включно із захистом жертви агресії, суперечить християнській заповіді любові, яка передбачає не лише внутрішню ненасильницьку установку, але й готовність діяти на користь іншого, коли йому загрожує зло. У такому сенсі пасивність перед лицем несправедливості не є морально нейтральною — вона стає співучастю в злі.

Протилежністю пацифізму є концепція «священної війни», яка подає насильство як релігійно виправданий інструмент божественної волі. Хоча такі уявлення мають корені у Старому Завіті та в окремих військово-релігійних традиціях поза християнством, православ'я ніколи не визнавало війну явищем, угодним Богові. Вона розглядається як наслідок гріхопадіння, а не як шлях спасіння. Сучасні спроби сакралізувати війну — зокрема російський дискурс «русского мира», що перетворює агресію на метафізичне протистояння «добра і зла», — суперечать не лише євангельському вченню, але й святоотецькій традиції. Православ'я не знає богословської форми «благословенного насильства»; Церква може благословляти лише оборону, а не агресію.

У цьому контексті найбільш узгодженим із християнською антропологією є проміжний, але сутнісно активний підхід — захист ближнього як прояв любові. Саме він стоїть у центрі православного етичного мислення: війна ніколи не є добром, але участь у ній може бути морально необхідною, якщо це єдиний спосіб запобігти більшому злу. У такому розумінні застосування сили не виправдовується помстою чи ненавистю, а впливає з відповідальності перед стражденим — що цілком відповідає як логіці притчі про Доброго Самарянина, так і словам святих отців (зокрема Амвросія Медіоланського і Василя Великого).

Український досвід сучасної війни підтверджує актуальність саме цього підходу. У ситуації явної агресії та масових злочинів проти цивільних населення оборона перестає бути лише правом і стає обов'язком — як моральним, так і богословськи виправданим. У цьому контексті участь християнина у спротиві агресору не суперечить Євангелію, якщо її мотивом є не ненависть, а захист життя і гідності іншої людини.

Отже, православна етика не заперечує війну як феномен, але й не легітимізує її сакралізацію. Вона виходить із принципу: війна ніколи не є благом, однак оборона невинних може бути формою любові. Саме тому Церква не може бути ані пропагандистом насильства, ані проповідником пасивної байдужості. Це визначає логічний перехід до наступного розділу — питання про місце Церкви поруч із воїнами, зокрема через інститут військового капеланства, який є не теоретичним, а практичним виявом християнської присутності у реальності війни.

Історія військового капеланства в Україні

Історія військового капеланства в Україні є складовою ширшого історичного процесу формування взаємин між релігією, суспільством і військовою сферою. Попри те, що сам термін «військовий капелан» був офіційно закріплений у правовому полі України лише у ХХІ столітті, духовна опіка над військовослужбовцями має глибше й значно давніше коріння. На різних етапах української історії — від доби Київської Русі та Галицько-Волинської держави до козацьких часів, воєнних формацій періоду визвольних змагань 1917–1921 років, а також у підпільних арміях ХХ століття — священнослужителі виконували функції, які сьогодні співвідносять із поняттям «військове капеланство». Хоча ці функції не завжди мали чітке юридичне визначення або офіційний статус, вони фактично забезпечували ту саму місію: духовну підтримку воїна, формування морально-ціннісних орієнтирів, супровід у бойових діях та в умовах полону, поранення чи смерті.

Такий історичний досвід є важливим для розуміння сучасної моделі військового капеланства в Україні, яка формувалася не «з нуля», а спираючись на історичні прецеденти, релігійні традиції та суспільний запит, що проявлявся у різні історичні періоди. Особливо це стало очевидним після початку російсько-української війни у 2014 році, коли виникла різка потреба у системній духовній опіці військових, що на перших етапах реалізовувалася переважно волонтерськими зусиллями священнослужителів різних конфесій, хоч переважна більшість були православними кліриками з Української православної Церкви Київського патріархату, а згодом, після Об'єднавчого Собору 2019 року Православної Церкви України. Однак навіть ці сучасні процеси неможливо коректно оцінити без попереднього структурного огляду історичних форм душпастирської присутності у війську.

Крім того, аналіз історичного розвитку духовної опіки у військових формуваннях на території України дає змогу побачити, як змінювалися моделі співпраці між релігійними інституціями та військовими структурами залежно від політичного устрою, державності, конфесійної ситуації й навіть панівного світогляду часу. У деякі періоди роль священника у війську була загальновизнаною і соціально закріпленою, в інші — обмежувалася або й узагалі заборонялася, що, однак, не скасовувало існування неформальних, підпільних або напівофіційних форм душпастирства.

Таким чином, дослідження історичних витоків військового капеланства в Україні є не лише спробою реконструкції фактів минулого, але й необхідною передумовою для усвідомлення того, чому саме сьогодні духовна служба у війську посідає вагоме місце в державній політиці, суспільних очікуваннях і релігійній практиці. Відтак, даний розділ має на меті простежити еволюцію духовної опіки над військом: від найдавніших форм релігійного супроводу воїнів до організованих капеланських структур, що діяли у військових формуваннях ХХ століття, закладаючи підґрунтя для сучасної системи військового капеланства.

2.1. Походження та еволюція терміна «капелан»

Термін «капелан» (лат. *sacropellānus*) має західноєвропейське походження та пов'язаний із традицією вшанування святого Мартина Турського, одного з найвідоміших християнських покровителів воїнів у середньовічній Європі. У латинській мові слово *sappa* («плащ») означало реліквію — частину плаща святого Мартина, яку, згідно з переданням, він розділив із жебраком. Реліквію зберігали в окремому приміщенні, що отримало назву *capella* («каплиця»), а духовні служителі, відповідальні за її зберігання та богослужіння, стали називатися *sacropellāni* [ЕІУ, 2010, с. 324]. Згодом термін почав вживатися не лише щодо охоронців реліквії, але й щодо духовних осіб, які здійснювали служіння при королівських дворах, військових підрозділах та шпиталях [ЕСУ, 2005, с. 152].

У XII–XIV століттях слово «капелан» увійшло до офіційної термінології європейських армій і стало позначати священнослужителя, який супроводжував військо, звершував богослужіння, здійснював морально-духовну опіку та проводив обряди поховання загиблих воїнів [Moran, 1999, с. 41–43]. У подальшому термін набуває інституційного характеру: у низці держав капелани входять до складу військових адміністрацій, отримують визначений правовий статус і стають частиною штатної структури армії [Непіпенко, 2020, с. 82].

На українських землях термін «капелан» з'являється значно пізніше, ніж саме явище духовної опіки у війську. Упродовж попередніх століть це служіння позначалося іншими термінами: «військовий священник», «похідний священник», «церковний опікун війська», «душпастир полку» [Апанович, 1991, с. 33]. У козацьку добу, як і в армії Української Народної Республіки, існували всі функції, властиві сучасному капеланству — благословення війська перед походом, супровід під час бойових дій, відправлення богослужінь та поховання загиблих, — однак термін «капелан» ще не застосовувався [Яковенко, 2012, с. 198; Ворошук, 2018, с. 17].

Поширення слова «капелан» в український військовий дискурс почалося лише у XX столітті під впливом західноєвропейських зразків, зокрема в середовищі української еміграції та військових формацій, що перебували в структурі європейських армій. Остаточо термін закріплюється після 1991 року, із формуванням інституційної системи військового капеланства у Збройних Силах України, що поєднала історичну традицію душпастирства з сучасними правовими та адміністративними нормами [Непіпенко, 2020, с. 89; Ворошук, 2018, с. 104].

Таким чином, хоча історія духовної опіки у війську на українських землях сягає X століття, термін «капелан» є пізнішим і пов'язаний не зі самим виникненням військового душпастирства, а з його інституційним оформленням у межах модерної держави.

З огляду на це, в межах даного розділу для опису духовної опіки у військових формуваннях до XX століття застосовуються терміни «військовий

священник», «душпастир війська» тощо. Позначення «капелан» використовується лише щодо періоду, у якому воно існує як офіційна, інституційно закріплена й юридично визнана назва.

Історію становлення військового капеланства в Україні досліджували низка українських учених, серед яких Л. Непіпенко, І. Автушенко, С. Здіорук, Д. Забзалюк, С. Семенов та інші. Найбільш комплексне дослідження процесу формування сучасної капеланської служби було здійснене О. Ворощуком у дисертації *«Становлення інституту військового духовенства (капеланської служби) Збройних Сил України (1991–2017 рр.)»*, де автор запропонував власну періодизацію розвитку капеланства в умовах новітньої української державності [Ворощук, 2018, с. 4–6].

Попри наявність досліджень, актуальним залишається питання періодизації подальшого розвитку військового капеланства після 2017 року, особливо в контексті змін, що відбулися після вересня 2023 року, коли Служба військового капеланства була повністю впроваджена в структурі Збройних Сил України, Національної гвардії України та інших силових формувань, а статус капелана трансформувався з цивільного працівника у статус військовослужбовця-офіцера [Непіпенко, 2020, с. 89]. Таким чином, сучасний етап розвитку капеланства неможливо вивчати без урахування історичних форм душпастирської опіки у війську на українських землях.

Як слушно зазначає Л. Непіпенко, аналізуючи підходи до періодизації, будь-яка модель історії військового капеланства буде неповною без урахування попередніх форм духовної опіки у збройних формуваннях, що існували задовго до ХХ століття [Непіпенко, 2020, с. 86]. Тому вивчення витоків військового душпастирства доцільно починати не з 1991 року, а з найдавніших форм присутності священнослужителя у війську, які фіксуються вже у добу Київської Русі.

Уже в цей період можемо простежити практику участі священників у військових походах, благословення князів та дружини перед битвами, принесення подячних богослужінь після перемог. У *«Повісті минулих літ»* згадуються молитви перед початком воєнних дій, а також присутність єпископів при княжому дворі, які виконували функції духовних наставників військової еліти [Повість минулих літ, 1989, с. 112–114]. Окремі свідчення, зокрема у творі Льва Диякона, описуючи руську участь у війні Візантії проти Болгар у 970–971 рр., згадують що серед полеглих воїнів знаходилися люди у свіщенних одягах, що може свідчити про участь духовенства у військових діях ще до 988 року [Лев Диякон, 1995, с. 74].

У добу Галицько-Волинської держави духовна присутність у війську зберігається й навіть посилюється. Так, у Галицько-Волинському літописі неодноразово згадуються молебні перед походами князя Данила Романовича та його звернення «до молитви і посту» перед воєнними діями [Галицько-Волинський літопис, 1994, с. 216]. У цей період взаємодія церкви і війська відбувалася як в православній, так і в латинській традиції — залежно від політичних союзів князівства.

Особливого розвитку духовна опіка над військом досягає у добу козацтва. Починаючи з XVI ст., священник стає невід'ємним елементом військового життя, а похідна церква — обов'язковою частиною організації війська. Дослідники підкреслюють, що на Запорозькій Січі священник обирався на раді нарівні з іншими військовими урядниками, мав власні обов'язки та користувався повагою нарівні зі старшиною [Апанович, 1991, с. 33; Яковенко, 2012, с. 198]. Перед походами звершувалися молебні, під час боїв священники перебували поруч із козаками, а у разі загибелі — проводили поховання з повним чинопослідуванням.

Саме в козацьку добу формується викристалізована модель «воїн — віра — священник», яка буде відтворена в українських військових формуваннях наступних століть — від армії УНР до УПА. Формально термін «капелан» ще не використовується, але функціонально козацький «військовий священник» уже виконує всі основні обов'язки майбутніх капеланів: духовне наставництво, літургійну опіку, морально-психологічну підтримку, участь у ритуалах війська та забезпечення гідного поховання полеглих.

2.2. Витоки військового душпастирства на українських землях

Перші документально зафіксовані форми духовного супроводу війська на українських землях належать до періоду Київської Русі. Уже в найдавніших літописних текстах присутня ідея взаємозв'язку князівської влади, військової сили та церковного благословення. У «Повісті минулих літ» неодноразово згадується практика звершення молитов перед походами, принесення подячних молебнів після перемог, а також участь духовних осіб у супроводі княжих дружин [Повість минулих літ, 1989, с. 112–114; 184–186]. Ці свідчення дозволяють говорити про появу первинної моделі сакралізації військової діяльності, у межах якої боротьба розглядалася не лише як політична або племінна, але й як справа, що потребувала духовного оправдання та Божого заступництва [Грушевський, 1992, с. 312–315; Яковенко, 2012, с. 98–101].

Поза літописами окрему вагу має свідчення візантійського історика Льва Диякона, який, описуючи руську участь у війні Візантії проти Болгар у 970–971 роках, згадує полеглих «у священничих облаченнях» [Лев Диякон, 2011, с. 72–74]. Це свідчення є одним із найдавніших позалокальних описів присутності духовенства при війську Русі й опосередковано вказує на участь священнослужителів у військових діях ще до хрещення 988 року [Яковенко, 2012, с. 96–97].

Після офіційного хрещення Русі релігійне оформлення війська стає частиною ширшого процесу християнізації політичного простору. Князь Володимир, а згодом Ярослав Мудрий та інші правителі не лише будували храми й засновували єпархії, але й формували уявлення про війну як дію, що потребує Божого благословення. У джерелах XI–XII століть згадується

благословення зброї, князівські молебні та звернення до Бога перед початком воєнних дій, що засвідчує поступове оформлення ритуального супроводу військових кампаній [Повість минулих літ, 1989, с. 205–207; Грушевський, 1992, с. 318–320]. Єпископи й пресвітери при княжому дворі виконували не лише культову, але й ідеологічну функцію — військова діяльність набувала релігійного сенсу, а перемога могла інтерпретуватися як знак Божої волі [Яковенко, 2012, с. 101–104].

Таким чином, уже в добу Київської Русі можемо говорити про наявність стабільної традиції військового душпастирства, хоча вона ще не була оформлена в інституційну структуру і не передбачала окремої посади, подібної до сучасного капелана. Духовна опіка мала радше придворно-княжий характер, але заклала підвалини подальшої моделі співіснування церкви й війська, що стане більш виразною в наступні століття [Грушевський, 1992, с. 320–322; Яковенко, 2012, с. 104–106].

Розпад Київської Русі як єдиного політичного центру не перервав участі церкви в житті війська, оскільки християнська віра вже була органічною частиною суспільного побуту, що охоплював усі стани — від князів до дружинників і простого люду. Військова сфера не була відокремленою від релігійного життя, а тому релігійні практики природно переносилися з повсякденного життя у військове середовище. Літописні та позавітчизняні свідчення засвідчують участь священнослужителів у супроводі княжих військових походів (молебні, поховання, богослужіння), однак не дозволяють говорити про існування окремої інституційної посади духовного опікуна війська; ідеться радше про служіння кліриків, пов'язаних із княжим двором або місцевими церковними осередками. У нових державних утвореннях, зокрема у Галицько-Волинському князівстві, ця традиція збереглася та набула власних історичних форм розвитку.

У Галицько-Волинському князівстві (XIII–XIV ст.), яке постає як політичний спадкоємець Київської Русі, традиція духовної опіки над військом не лише зберігається, але й засвідчується виразніше у джерелах, що фіксують участь духовенства у військових подіях та релігійне осмислення війни. На відміну від раннього періоду Русі, де свідчення мають переважно літописний і фрагментарний характер, у цей час спостерігається ширше залучення церковних інституцій до легітимації князівської влади, що включало і благословення військових походів [Грушевський, 1994, с. 112–115].

Зокрема, у *Галицько-Волинському літописі* неодноразово згадуються молебні перед битвами, подячні служби після перемог, а також участь єпископів у важливих політичних і воєнних рішеннях князя Данила Романовича та його наступників [ГВЛ, 2002, с. 57–60]. У низці випадків літопис прямо вказує на присутність священнослужителів у війську, особливо під час урочистих моментів або перед вирішальними битвами, що дає підстави говорити про вже усталену практику ритуальної присутності духовенства при військових кампаніях [Яковенко, 2012, с. 118–120].

Попри це, Галицько-Волинська доба не демонструє появи окремої

церковно-військової інституції: як і в Київській Русі, духовна опіка не здійснювалася окремою категорією духовенства, а виконувалася кліриками, пов'язаними з єпископськими кафедрами та княжим двором. На відміну від західноєвропейських держав, де в цей час уже існували окремі «королівські капелани» або капеланські корпорації при лицарських орденах, український контекст залишався невіддільним від загального церковного устрою [Falkenau, 1998, с. 201–203]. Це підтверджує, що в українській традиції духовна опіка над військом виникала не як спеціалізована структура, а як продовження загального християнського укладу життя, у якому й військова діяльність мала свій сакральний вимір [Грушевський, 1994, с. 116–118].

Особливої уваги заслуговує постать князя Данила Романовича, який у сучасній історіографії розглядається як правитель, що свідомо поєднував військову активність із церковною політикою. Його коронація папським легатом у 1253 році, а також дипломатичні зв'язки із Римом та Константинополем засвідчують, що релігійна легітимація влади й військових рішень була не лише внутрішньою, але й зовнішньополітичною складовою [Паславський, 2008, с. 44–48]. Це також означає, що духовний вимір війни в українській традиції вже у XIII столітті існував не тільки як елемент особистої побожності воїнів, але й як чинник міжнародних відносин.

Перехід українських земель під владу Великого князівства Литовського не означав розриву з попередньою традицією духовної опіки війська. Попри зміну політичного центру, військо залишалося частиною християнського суспільства, а церковні структури продовжували брати участь у його житті — у молитві, благословенні, релігійних обрядах, пов'язаних із війною та походами. Тому в XIV–XVI століттях спостерігаємо не появу нової моделі, а поступову трансформацію вже існуючої княжої традиції в нових історичних умовах.

У період входження українських земель до складу Великого князівства Литовського (друга половина XIV — XVI ст.) релігійна присутність у військовій сфері зберігається, але відбувається зміна історичного контексту. На відміну від княжої доби, де участь духовенства у військовому житті була пов'язана насамперед із особою князя, у Литовсько-Руській державі духовна опіка над військом дедалі більше залежала від загального церковного устрою та норми права, а не від особистої побожності правителя [Яковенко, 2012, с. 154–156].

Важливим новим елементом цього періоду є поява письмово зафіксованих правових актів, що прямо згадують духовенство у зв'язку з військовою службою. У Литовських статутах (1529, 1566, 1588 pp.) міститься формула про «священників, що йдуть із військом» або «кліриків, що перебувають при обозі» [Литовський статут, 1588, с. 212–213]. Хоча статuti не встановлюють окремої посади військового священника, сама згадка є показовою: церковна присутність при війську перестає бути лише звичаєвою практикою та вперше входить у сферу права.

У цей самий період формується практика військової присяги на Євангелії, яка засвідчена в актових книгах та документах шляхетського війська. Присяга

на Святому Письмі визначала не лише військову вірність, але й моральну відповідальність перед християнською спільнотою, а присутність священника при складенні присяги ставала офіційно визнаною частиною військового ритуалу [Крип'якевич, 1990, с. 95–96].

Особливістю Литовсько-Руського періоду є поява багатоконфесійного військового середовища: поруч із православним духовенством з'являються католицькі священники, а після Берестейської унії (1596) — також унійні. Однак і в цей період не формується окрема корпоративна структура військового духовенства: священники не призначалися до війська штатно, а могли супроводжувати його за рішенням єпископа, шляхти або командування [Пашуто, 1959, с. 213–215].

Попри це, вже в XIV–XVI століттях простежується поєднання трьох ключових елементів, важливих для пізнішого капеланства:

1. постійна участь духовенства у військовому житті,
2. правове визнання присутності священника при війську,
3. християнська форма військової присяги як ритуалу відповідальності.

Саме ці процеси створили передумови для оформлення окремої моделі військового душпастирства у козацьку добу, де духовний супровід війська стане не епізодичним явищем, а частиною військової організації.

Запорізька Січ, що постає в історичних джерелах з XVI століття, була не лише військовим осередком, але й повноцінним духовно-релігійним простором. На відміну від попередніх періодів, де духовенство супроводжувало військо епізодично, у козацькому середовищі релігійне життя набуває постійної, інституційно впорядкованої форми. У центрі кожної січової фортеці — на Хортиці, Базавлуку, Чортомлику, Кам'янці, Олешках, Підпільній — обов'язково стояла православна церква, що була не лише місцем богослужіння, але й символом духовного порядку, який визначав ритм життя всього війська [Яворницький, 1990, т. 1, с. 240–244; Крип'якевич, 1990, с. 178–181]. Археологічні, картографічні та літописні свідчення підтверджують, що храм розташовувався на січовій площі поруч із місцем ради — тим самим позначаючи релігійну основу політичної, військової та повсякденної діяльності козаків [Смолій–Степанков, 1999, с. 112–115].

Богослужіння, молебні, освячення зброї, сповіді, святкування церковних празників, поховальні обряди та колективні молитви перед походами становили невід'ємну частину козацького життя [Плохій, 2005, с. 89–95; Мицик, 2007, с. 41–46]. У джерелах засвідчено й характерний козацький звичай: під час читання Євангелія запорожці тримали шаблі напіввтягненими з піхов — як знак готовності обороняти православну віру та вітчизняні вольності. Цей жест поєднував молитву і військову присягу, підкреслюючи, що козак розглядав свій обов'язок як не лише військову, але й релігійну місію [Яворницький, 1990, т. 2, с. 56–58; Крип'якевич, 1990, с. 185–186].

У побуті Січі постійно поєднувалися військові та духовні елементи:

церква була місцем і молитви, і військової ради, і присяги, і прийняття важливих рішень [Смолій–Степанков, 1999, с. 118–120]. Характерною була система похідних церков — невеликих дерев'яних храмів або переносних каплиць, що супроводжували військо в тривалих походах і встановлювалися на степових стоянках, у форпостах та зимівниках [Яворницький, 1990, т. 2, с. 60–63; Плохій, 2005, с. 103–105]. Таке поєднання польової мобільності та релігійного укладу заклало основу для традиції «похідного священства», яка в пізніші століття стане однією з ключових рис військового капеланства [Мицик, 2007, с. 47–49].

Козацький священник не був декоративною чи суто сакральною постаттю. Він виконував функції духовного наставника, проповідника, порадника, іноді — писаря або хранителя військової скарбниці, а під час відсутності старшини міг звертатися до війська з повчанням чи пересторогою [Яворницький, 1990, т. 2, с. 64–66]. Участь священника у військових радах, обраннях старшини, складанні присяги засвідчує важливу (хоч і не формально-політичну) роль духовенства в житті Січі [Крип'якевич, 1990, с. 186–188]. Отже, Запорізька Січ демонструє найвиразніший історичний приклад організованого поєднання війська та Церкви на українських землях — модель, з якої виросте і пізніша історія капеланської служби [Плохій, 2005, с. 109–112].

Духовенство на Запорізькій Січі не було другорядним чи випадковим елементом, а становило частину впорядкованої церковно-військової системи, що мала власний порядок призначення, підпорядкування та служіння. Головним центром, з якого на Січ надсилали священнослужителів, був Києво-Межигірський Спасо-Преображенський монастир. Саме він у XVII–XVIII століттях виконував роль духовної «кадрової установи» запорозького козацтва: священників не обирали випадково, а призначали за погодженням із кошовою старшиною після благословення монастирського настоятеля й київського митрополита [Лиман, 2014, с. 42–44]. Це свідчить, що Січ мала не просто церковну присутність, а спеціально сформовану структуру військового духовенства.

Духовне життя на Січі очолював «начальник січових (запорозьких) церков», який координував служіння ієреїв та ієромонахів, опікувався церковним майном, контролював богослужбовий порядок і представляв духовенство перед військовою владою [Кузьмук, 2008, с. 57–59]. Під його керівництвом служили ієромонахи, диякони, дяки й паламарі, а також священники, які супроводжували козацьке військо у походах. У козацьких літописах та у Д. Яворницького трапляється і народна назва «військовий піп», уживана щодо священника, який перебував при війську і звершував треби в польових умовах [Яворницький, 1990, т. 2, с. 56–58; Величко, 1991, с. 214]. Проте ця назва була побутовою, а не посадовою: у документах духовенство Січі фігурує як ієреї або ієромонахи.

На відміну від пізніших імперських моделей, священник на Січі не був відокремленим «церковним чиновником». Він жив разом із козаками, ділив побут, харч і небезпеку, нерідко мав особисту зброю, а його авторитет

грунтувався не лише на сані, а й на моральному прикладі, сміливості та служінні громаді [Мицик, 2007, с. 47–49]. У випадках негідної поведінки або втрати авторитету козаки могли вимагати, щоб священника повернули назад у Межигірський монастир і замінили іншим. Це підтверджує, що духовна присутність на Січі не була декоративною: від священника очікували не лише богослужіння, але й духовного лідерства.

Особливим явищем козацької традиції були похідні форми богослужіння. У сухопутних походах запорожці розгортали похідні церкви — переносні каплиці чи тимчасові дерев'яні споруди на стоянках і у форпостах; на самій Січі у воєнний час тимчасово діяли похідні храми до завершення будівництва постійної церкви [Сапожников, 2013, с. 266]. Натомість у морських рейдах богослужіння звершували перед похідною іконою (передусім Покрови) — на палубі, або після причалу, на березі; джерела не підтверджують існування окремої «церкви на човні» [Яворницький, 1990, т. 2, с. 60–63; Лиман, 2014, с. 51–53]. У таких умовах священник фактично виконував функції сучасного військового капелана — постійний духовний супровід воїнів поза звичними храмовими обставинами.

Межигірський монастир був для запорожців не лише джерелом духовенства, а й сакральним осередком козацької пам'яті. Козаки жертвували туди гроші, церковне начиння, зброю, клейноди; частина старих козаків ішла туди «на спочинок», приймаючи чернецтво. У монастирі зберігали записи про полеглих козаків і служили поминальні літургії [Лиман, 2014, с. 51–53]. Таким чином, зв'язок між Січчю та Межигір'ям був не лише кадровим, а й духовно-символічним.

Отже, козацьке духовенство стало першою в історії України формою постійного й організованого військового душпастирства, що мало:

- регулярну систему призначення священників;
- власний духовний центр (Межигір'я);
- постійну присутність ієрея у військовій структурі;
- пристосовані до бойових умов форми богослужіння («похідні церкви» та «похідні ікони»);
- поєднання духовної та військової відповідальності.

Саме ця козацька модель, а не європейська чи імперська, є прямим історичним попередником сучасної української служби військового капеланства.

Період гетьманування Петра Конашевича-Сагайдачного (1606–1622) став принципово важливим етапом у становленні моделі взаємин між козацьким військом і Церквою, оскільки саме тоді відбулося перше офіційне входження всього Війська Запорозького до церковної інституції. У 1620–1621 роках Сагайдачний разом з усього війська вписується до Київського православного братства, тим самим не лише демонструючи особисту прихильність до православ'я, а й підкреслюючи, що Запорозьке військо виступає захисником

Церкви як інституції, а не лише «воюючою корпорацією» [Крип'якевич, 1993, с. 112–115]. Цей жест мав не символічний, а політичний характер: братство мало юридичні привілеї, освітньо-культурну функцію та статус інституції, що протистояла унійній політиці Речі Посполитої. Таким чином, військо — через гетьмана — стало частиною конфесійної боротьби за збереження православної ієрархії.

У тому ж контексті слід розглядати і підтримку Сагайдачним відновлення православної ієрархії у 1620 році, коли за його військовим сприянням Єрусалимський патріарх Феофан висвятив нових єпископів на українські кафедри, включно з митрополитом Йовом Борецьким [Плохій, 2011, с. 178–181]. Участь козацького війська в цьому процесі мала не лише силовий, а й духовний зміст: військо фактично виступило гарантом можливості існування православної Церкви в умовах правового тиску з боку держави. У цій події помітний зародок тієї моделі, яка згодом отримає завершений вигляд у козацькій державності Б. Хмельницького: військо гарантує свободу Церкви, а Церква забезпечує морально-легітимізаційний фундамент війська.

У цей час змінюється і практичний формат душпастирства: священники все частіше супроводжують козацькі загони не епізодично, а системно — у походах на Московію, Крим і Молдову, зокрема у Хотинській війні 1621 року, де богослужіння звершувалися перед похідною іконою, освячувалися клейноди та зброя, а козацькі капелани виступали як проповідники та сповідники перед боєм [Герасимчук, 2006, с. 74–77]. За свідченнями сучасників, саме напередодні битви під Хотиним відбулося «сповідання війська», що стало однією з перших масових форм сакраментальної опіки над козаками у військових умовах [Сеньків, 2018, с. 54].

Важливо наголосити, що при Сагайдачному духовенство було не лише «благословляючим супроводом», а учасником політичного процесу: козацькі посольства до короля, сейму та Константинопольського патріархату часто складалися зі священнослужителів або діяли за їх благословенням. Саме тому саме з цього часу козацька воєнна участь починає отримувати богословську мотивацію — не як «службу за плату», а як оборону віри й народу, що пізніше стане формулою православного «справедливого опору» [Здиблянський, 2017, с. 92].

Таким чином, доба Сагайдачного є першим історичним моментом, коли:

- військо офіційно та колективно входить у церковну інституцію;
- духовенство стає не лише культовим, а й дипломатичним фактором;
- душпастирство набуває форм постійного супроводу війська;
- починає формуватися модель взаємного легітимування: «військо захищає Церкву — Церква благословляє військо».

Це не був ще інститут військового капеланства в сучасному розумінні, але саме в епоху Сагайдачного з'являється теоретична та практична основа для нього — у вигляді поєднання військової структури, церковної ідентичності та

функціонального духовного супроводу війська.

З утворенням Козацької держави (Гетьманщини) внаслідок повстання 1648 року духовний вимір військової справи отримує нову, значно структурованішу форму. На відміну від доби Сагайдачного, де Церква та військо співіснували у форматі «захисники — опора», при Богдані Хмельницькому відбувається державна інституціоналізація ролі Церкви: вона стає одним з елементів політичного устрою, джерелом моральної легітимації влади та ідеологічним обґрунтуванням війни [Субтельний, 1998, с. 143–145].

Хмельницький послідовно розглядав православну Церкву як духовну опору козацького війська і як чинник державотворення. Це виявлялося не лише у захисті церковних маєтностей та ієрархії, але й у залученні духовенства до політики: митрополит Сильвестр Косів, архімандрит Іов Золотоустий, ігумен Мелетій Дзик — усі були учасниками гетьманських рад, дипломатичних місій та листування з іноземними монархами [Плохій, 2011, с. 231–233]. Таким чином, духовенство вперше отримало статус не тільки пастирів, а й радників і представників держави.

У військовому аспекті доба Хмельницького відзначається тим, що душпастирство стає нормою, а не винятком: практично кожна полкова залога мала священника, а при гетьманській ставці служили ієромонахи, що супроводжували війська під час походів, освячували прапори й зброю, відспівували полеглих [Грушевський, 1995, т. 8, с. 211–214]. У джерелах зафіксовано численні згадки про те, що перед битвами звершувалася сповідь, а на полі бою священники виконували не лише літургійні, а й морально-психологічні функції: їхня присутність легітимувала війну як «боротьбу за віру та народ», що було одним із головних мотивів політичної риторики гетьмана [Здіорук, 2014, с. 37–40].

Важливо підкреслити, що Хмельницький не просто використовував релігійну риторику, а вписав війну у богословський дискурс, який поєднував ідею визволення народу з ідеєю захисту істинної віри. У листах до московського царя, кримського хана, трансільванського князя та османського султана гетьман постійно наголошує, що козацьке військо веде «боротьбу за віру православну» — це не випадковий епітет, а політико-релігійна формула, що дозволяла Церкві не лише благословляти війну, а й брати участь у визначенні її цілей [Плохій, 2011, с. 228].

Таким чином, у добу Хмельницького формується модель, яку можна вважати передправовим аналогом служби військового капеланства. Духовенство не було включене до війська як окремий штат, але виконувало всі ключові функції, які сьогодні характеризують інститут військового капелана:

- постійна духовна опіка над військом;
- участь у легітимації війни;
- звершення обрядів у польових умовах;
- супровід війська у походах;

- участь духовенства у формуванні політичних рішень.

Отже, якщо за Сагайдачного бачимо початок союзницьких відносин між військом і Церквою, то за Хмельницького цей союз набуває державно-інституційного характеру: Церква стає складником державної системи, а духовенство — структурним, хоча ще не юридично оформленим, чинником військового життя.

У правління Івана Мазепи (1687–1709) церковно-військові відносини досягають найвищого рівня інституційного розвитку в межах козацької держави. На відміну від Сагайдачного, що відновив союз війська та Церкви, та Хмельницького, який увів Церкву в державний механізм, Мазепа формує систему державного церковного патронату, у якій духовенство, культурна політика, монастирі та військо діють як елементи єдиного ідентифікаційного проєкту Гетьманщини [Плохій, 2011, с. 298–304; Грушевський, 1998, т. 9, с. 151–153]. За Мазепи Церква стає не лише моральним, а й державним символом легітимності влади, що проявляється у масштабному храмобудівництві та підтримці монастирів, котрі залишаються джерелом духовенства для полків і важливими осередками публічної репрезентації влади [Грушевський, 1998, т. 9, с. 151–153; Субтельний, 1998, с. 168–170].

У військовій практиці зберігається спадковий звичай постійної присутності священника при війську: при гетьманській ставці та в клейнодних полках звершуються молебні, благословляються знамена і зброя, у Батурині діє двірцева церква [Субтельний, 1998, с. 169–170]. На відміну від ранніших десятиліть, у добу Мазепи ці церемоніальні практики (молебні перед походами, благословення знамен і зброї, богослужіння у гетьманській резиденції, участь духовенства в державних урочистостях) набувають регулярності та сталої традиції, підтриманої гетьманським патронатом; окремого кодифікованого «протоколу» джерела не засвідчують (ймовірно, через звичаєвий характер практик і неповноту збережених матеріалів) [Плохій, 2011, с. 300–304].

Мазепа — перший гетьман, який системно осмислює військову справу в контексті національної церковної традиції, не лише як інструмент конфесійного самозахисту. Якщо Сагайдачний і Хмельницький виборювали існування та права Православної Церкви, то Мазепа підносить її до рівня культурно-цивілізаційного маркера державності, поєднуючи храм, освіту, проповідь, символіку і пам'ять як засоби духовного формування війська [Здіорук, 2014, с. 53–55]. Поразка під Полтавою та подальша інкорпорація церковного життя в імперську синодальну систему означили злам цієї моделі: козацьке духовенство втратило автономію, а єдина для війська-Церкви-держави сакральна-політична рамка була розірвана [Плохій, 2011, с. 320–327].

Після поразки Гетьманщини та ліквідації козацької автономії українська традиція військового душпастирства втратила власний інституційний контур. У XIX столітті українці служили у військах імперій, і церковно-військове життя визначалося зовнішніми моделями та адміністративними рамками. У російській армії військове духовенство було інтегроване в бюрократичну вертикаль Синоду й командування (регулярна службова звітність, дисциплінарний

нагляд), однак окремий «національний» вимір був відсутній; твердження про обов'язковість політичних доносів саме для священнослужителів джерела не підтверджують (коректно говорити про службові доповіді/звітність, а не про спеціальну «доносну» функцію). Натомість вирішальний для формування практичних передумов українського капеланства став досвід західноукраїнських земель у складі Австрійської/Австро-Угорської монархії.

Після втрати політичної автономії та ліквідації інституцій козацької держави українська традиція військового душпастирства не зникла, але перестала існувати в межах власних національних структур. У XIX столітті українці служили у військах імперій, і церковно-військове життя визначалося не локальними звичаями, а зовнішніми адміністративними моделями. У російській армії військові священники підпорядковувалися синодальній системі, були включені в систему службової звітності та дисциплінарного нагляду, проте не мали можливості формувати окремий український духовний простір; питання національної мови, обряду та ідентичності не входили до їхніх функцій [Лозинський, 2006, с. 41–43]. Натомість для українців у Галичині та Буковині саме австрійська/австро-угорська державна модель стала тим простором, де військове капеланство існувало як легальна інституція, а не як звичаєвий супровід.

У цісарсько-королівській армії діяла багатоконфесійна система штатних військових священників, унормована статутами, службовими інструкціями та ієрархічним підпорядкуванням як військовому командуванню, так і відповідним церковним структурам [Лозинський, 2006, с. 44–46]. Саме в цій моделі термін «капелан» функціонує як офіційний військовий чин, а не як умовне означення духовної опіки. Для українців особливе значення мала присутність греко-католицького духовенства (уніатів), яке звершувало богослужіння в східному обряді, використовувало зрозумілу солдатам мову, здійснювало сповідь і причастя, поховання, духовні розмови та опіку над пораненими [Гресько, 2023, с. 213–214]. Це робило релігійне життя не «державно абстрактним», а культурно впізнаваним для вояків, які зберігали зв'язок із рідною традицією навіть у складі чужої армії.

Австро-Угорська армія не обмежувалася лише греко-католицьким (уніатським) духовенством — у ній існувала і православна капеланська присутність, особливо в полках із балканським та буковинським контингентом. На Буковині, а також у частинах, де служили серби, румуни чи інші православні військові, діяли православні капелани, підпорядковані відповідній єпархіальній владі [Гресько, 2023, с. 215]. Українці-православні, які потрапляли до таких підрозділів, отримували можливість брати участь у літургії свого обряду. Це сприяло формуванню досвіду міжобрядової співпраці у військовому середовищі, що пізніше стане важливим для української моделі капеланства XX–XXI століття.

Функції військового капелана в австрійській системі не обмежувалися богослужінням. За свідченнями джерел, капелан мав виконувати три групи обов'язків:

— літургійно-сакраментальні (Літургія, молебні, поховання, благословення знамен і зброї);

— пастирсько-виховні (духовні розмови, моральна підтримка, праця з деморалізованими солдатами, протидія пияцтву та жорстокості);

— соціально-опікунські (робота у шпиталях, допомога пораненим і родинам загиблих, супровід листування, посередництво між командуванням і вояками) [Ткачук, 2009, с. 18–20]. Регулярність богослужінь, наявність каплиць або пристосованих приміщень для молитви, можливість духовної опіки «в полі» та під час походів — усе це робило службу капелана невід’ємним елементом військової інфраструктури, а не випадковим супроводом.

Австрійсько-угорська структура також створювала цінний адміністративний досвід: капелан мав службовий ранг, платню, звітність, доступ до всієї вертикалі управління та включення до документації (як військової, так і церковної). Саме тут українці вперше зустріли модель, у якій священник не «супроводжує» військо, а є невід’ємною частиною його функціонування як офіцерського складу. Це принципово відрізняло австрійську модель від тодішньої російської, де військове духовенство було переважно інструментом державної церковної політики, а не засобом задоволення реальних духовних потреб солдатів [Лозинський, 2006, с. 42–43].

Таким чином, досвід Галичини та Буковини у складі Австрійської (згодом Австро-Угорської) монархії став ключовим етапом формування тих елементів, які пізніше визначатимуть українську модель військового капеланства: правовий статус, штатність, співпрацю Церкви та війська, міжобрядову присутність, безперервність опіки у мирний і воєнний час, а також культурно-мовну відповідність духовної служби адресатам. Саме на цьому ґрунті в останній третині XIX століття визрівають перші цілеспрямовані українські ініціативи, спрямовані на підготовку священників до служіння війську, що стане предметом наступного підрозділу.

Після формування в Австро-Угорській армії повноцінної системи військової душпастирської служби, у якій священник мав статус штатного військового капелана (*фельдкурата*, нім. *Feldkurat* — «польовий священник»), у середовищі українського духовенства поступово визріває усвідомлення необхідності не лише супроводжувати мобілізованих вояків, але й готуватися до окремої, цільової форми духовної опіки «для свого війська». На відміну від попередніх епох, де священник при війську був елементом традиції, у другій половині XIX століття починає формуватися розуміння військового душпастирства як окремої церковної функції, що вимагає і богословського обґрунтування, і практичної організації.

Найвиразніше цей процес проявляється в православному середовищі Буковини, де українці служили у багатоконфесійному військовому просторі, однак мали можливість отримувати духовну опіку у власному обряді. Православне духовенство Чернівецької єпархії брало участь у благословенні призовників, супроводі мобілізованих до місць збору, опіці поранених у шпиталях та поховальних чинах [Гресько, 2023, с. 214–215]. Ці форми служіння

ще не були оформлені як окрема «військова місія», однак закладали модель постійної духовної присутності священника поруч із солдатом — не лише у храмі, але й «у дорозі, в казармі, на лікуванні».

Окремим напрямом розвитку стали перші спроби створення молитовників та коротких духовних настанов, призначених спеціально для військовозобов'язаних. Такі публікації поєднували тексти щоденних молитов, чин сповіді, молитви перед боєм, а також уривки зі Святого Письма, рекомендовані для читання військовими [Душпастирська служба українських військових формацій (огляд досвіду), 2012, с. 9–11]. Їхня поява у кінці XIX століття вказує на поступове усвідомлення особливих духовних потреб солдатів, відмінних від звичайного парафіяльного життя.

Хоча ці ініціативи ще не мали характеру централізованої програми, саме в цей час формується базовий принцип, який стане визначальним для українського капеланства у XX столітті: військо потребує не просто священника, а священника, здатного служити в умовах війська — у русі, в полі, у шпиталі, в середовищі психологічного й морального напруження. У цьому сенсі православний досвід Буковини заклав основу тієї моделі, яка пізніше буде оформлена організаційно — уже в період Першої світової війни та формування українських військових частин.

Паралельно з православними ініціативами на Буковині, у Галичині наприкінці XIX століття починає формуватися окрема лінія духовної підготовки до служіння військовим у середовищі греко-католицького духовенства (уніатів). Вона ще не мала інституційного вигляду капеланської служби, але проявлялася у публікаціях молитовників, катехитичних порад для військовозобов'язаних, благословенні стрілецьких та гімнастичних товариств, а також у поступовому усвідомленні того, що священник повинен бути поруч із вояком не лише під час богослужіння, а й у стані мобілізації, поранення чи смерті [Душпастирська служба українських військових формацій, 2012, с. 12–14].

Важливу роль у цьому процесі відігравала церковна ієрархія, передусім митрополит Андрей Шептицький, який у своїх посланнях початку XX століття наголошував на моральному обов'язку Церкви супроводжувати своїх вірних «і в мирі, і на війні». Його заклики не були спрямовані на створення окремої військової інституції, але вони стали першим богословським формулюванням того, що згодом буде названо військовим капеланством: священник має бути з військовими не лише як проповідник, а як постійний душпастир, здатний служити у поході, шпиталі, таборі чи на передовій [Шептицький, 1914, с. 38–40].

Окремим виявом цієї підготовчої стадії були зв'язки духовенства з українськими молодіжними організаціями («Січ», «Сокіл», «Пласт»), зокрема у формі духовного наставництва, участі у посвяченнях прапорів, читанні молитов перед складанням присяги, а також формуванні морально-релігійного образу українського вояка, що стане ключовим у період Першої світової війни [Душпастирська служба українських військових формацій, 2012, с. 16].

Таким чином, наприкінці XIX – на початку XX століття в українському церковному середовищі — як православному, так і греко-католицькому (уніатському) — визріває не ще інституційне капеланство, але усвідомлення необхідності окремого військового душпастирства, здатного діяти в умовах війни. У 1914–1915 рр. ці передумови вперше перетворюються на реальну практику — уже в межах українських військових формувань Першої світової війни, що стане предметом наступного підрозділу.

На відміну від Галичини та Буковини, де українські церковні ініціативи у сфері військового душпастирства мали можливість розвиватися органічно, ситуація на Наддніпрянщині наприкінці XIX – початку XX століття була визначена політикою Російської імперії, яка не допускала існування окремої української церковної чи національної ідентичності. У Російській армії справді існувала посада військового священника, проте вона була частиною імперської системи, а духовенство мало статус державних чиновників, підпорядкованих Військовому міністерству, а не Церкві [Клепцова, 2016, с. 41–42]. Священники призначалися централізовано, діяли в межах російського православного синодального устрою, і не могли представляти чи відображати жодної локальної — тим більше української — релігійної ідентичності.

Додатковим фактором було те, що імперська армія розглядала військових священників не лише як душпастирів, але і як елемент дисциплінарного контролю. Збереглися свідчення, що від військового духовенства вимагали подавати рапорти не лише про релігійне життя солдатів, але й про їхні настрої, поведінку та можливі “неблагонадійні” тенденції [Сірач, 2010, с. 118]. Це означає, що, на відміну від західноукраїнського досвіду, де формувалася модель «священника поруч із вояком», у Наддніпрянщині діяла інша система: “військовий священник як інструмент держави”, а не як духовний супровід конкретного народу. Тому, попри наявність православних священників у російській армії, цей досвід не можна вважати попередником українського військового капеланства.

Таким чином, на межі XIX–XX століть українська традиція душпастирської опіки військових розвивається у трьох різних церковно-політичних контекстах:

- у Галичині — у формі свідомої духовної підготовки й національної самоорганізації серед греко-католицького (уніатського) духовенства;
- на Буковині — у вигляді польового православного душпастирства, пов’язаного з реальною присутністю священника серед мобілізованих;
- у Наддніпрянщині — у формі імперської моделі, позбавленої української ідентичності та підпорядкованої державному контролю.

Саме тому подальший розвиток українського військового капеланства у XX столітті не був прямим продовженням жодної з цих систем, а став синтетичним результатом переосмислення церковного служіння в умовах власного національного війська. Від моменту початку Першої світової війни, коли з’явилися Українські січові стрільці, а згодом — армія УНР, УГА та інші формації, духовенство вперше стає не зовнішнім супутником війська, а його

інтегрованою частиною — що і становить зміст наступного підрозділу 2.3.

Поява Легіону Українських Січових Стрільців (УСС) у 1914 році стала першим випадком, коли українське військове формування не лише мало чітку національну ідентичність, але й отримало офіційно закріплене духовне служіння, організоване не стихійно, а структуровано. На відміну від попередніх етапів історії, де священник перебував при війську радше як представник місцевої парафії чи монастиря, у Легіоні УСС уперше були призначені військові душпастирі, внесені до штатного складу частини та наділені визначеними обов'язками [Дашкевич, 2014, с. 57–59].

Духовенство Легіону очолював головний польовий священник, якому підпорядковувалися інші ієреї, призначені до окремих підрозділів. Польові богослужіння проводилися на відкритій місцевості, у таборах, лісах, окопах, шпиталях, на маршах. УСС мали окремий порядок сповіді перед боєм, спільну молитву перед наступом, а також визначений ритуал військового поховання, який поєднував християнську традицію з національними елементами — українським співом, молитвами рідною мовою, символічним вшануванням полеглих як «лицарів України» [Ільюшин, 2012, с. 211–213].

Суттєвим нововведенням стало видання перших українських військових молитовників, пристосованих до потреб солдата у полі — серед них «Молитвенник Українського Січового Стрільця» (1916), який включав короткі молитви перед боєм, при пораненні, для поховання товариша, а також уривки Євангелія, пристосовані до читання у похідних умовах [Молитвенник УСС, 1916]. Це була перша спроба створити українську модель польового душпастирства, окрему від німецько-австрійської системи *Feldkurat*.

Свідчення учасників легіону підтверджують, що присутність священника поруч із вояками мала не лише богослужбовий, але й морально-психологічний характер: душпастир був радником, посередником, втішителем, провідником у питаннях віри та сумління [Черник, 1935, с. 42]. Особливо важливою була його роль у шпиталях, де він відвідував поранених, сповідав, причащав, готував до смерті тих, хто не мав шансів повернутися на фронт.

Таким чином, українські січові стрільці створили першу повністю оформлену модель військового капеланства українського типу, яка включала:

1. офіційний статус священника як члена війська;
2. регулярне польове богослужіння;
3. наявність власних молитовників і обрядів;
4. поєднання релігійної, моральної та національної функції.

Саме тому Легіон УСС можна вважати відправною точкою формування українського військового капеланства як інституції, а його досвід став основою для капеланської служби в Українській Галицькій Армії та Армії УНР, що буде розглянуто у наступному підрозділі.

Після періоду становлення легіону УСС у складі австро-угорської армії, наступним етапом розвитку українського військового духовенства стає

формування регулярної армії Української Народної Республіки (1917–1921). На відміну від попередніх добровольчих чи напівофіційних форм участі священників у війську, саме Армія УНР вперше створила інституційно оформлений інститут військового духовенства, закріплений у наказах, штатах, обов'язках та внутрішніх розпорядженнях армії [Сергійчук, 1996, с. 56].

Ключовою особливістю стало запровадження посади Головного військового священника (протопресвітера) Армії УНР, якому підпорядковувалися всі капелани при полках та бригадах. Протопресвітер очолював військове духовне управління, відповідав за кадрові призначення, координацію обрядового життя, забезпечення священників необхідним майном (польовими антими́сами, Євангеліями, св. сосудами тощо), а також за підготовку інструкцій для душпастирів у війську [Боляновський, 2015, с. 104]. Таким чином військове духовенство перестало бути «зовнішньою» допоміжною силою і стало частиною армійської структури.

Військовий священник УНР мав не лише богослужбові, але й чітко визначені обов'язки:

1. звершення щотижневих та святкових богослужінь;
2. сповідь та причастя перед боєм;
3. поховання полеглих відповідно до обряду;
4. відвідування шпиталів та польових лазаретів;
5. духовні розмови з воїнами та підтримка морального стану частин;
6. ведення обліку загиблих та передачі звісток родинам [Сергійчук, 1996, с. 58].

Відомим постаттю періоду став отець Павло Пашевський, один із перших офіційних капеланів УНР, автор військового молитовника та організатор польових богослужінь. Він зберіг у своїх спогадах опис служби на лінії фронту: похідні іконостаси, Літургія на гармошці саней, сповідь бійців «на колінах у снігу» та поховання під артилерійським обстрілом. Саме він наполягав, що військовий священник повинен бути «не при війську, а з військом» — у поході, на марші, в штабі, у шпиталі та в окопі [Пашевський, 1931, с. 22].

У 1919 році було здійснено спробу створення окремої Капеланської управи, яка мала б функціонувати на рівні Генерального штабу, але через постійні зміни фронту, брак кадрів та нестабільність державності, ця структура не встигла оформитися повністю. Попри це, капелани постійно служили при підрозділах, у Зимових походах, у частинах Січових стрільців, у козацьких і кінних частинах. Навіть у періоди відступу, поранення і виснаження дивізій, священники забезпечували поховання полеглих та служіння для хворих, що підтверджують військові донесення та спогади старшин [Сергійчук, 1996, с. 62].

Таким чином, в Армії УНР остаточно закріплюється принцип штатного військового капеланства, який включав:

1. централізоване керівництво;
2. офіційну посаду у військовій ієрархії;
3. обов'язкову присутність священника при бойовому підрозділі;
4. поєднання обряду, національної ідентичності та морально-психологічної підтримки бійця.

У цьому закладено основу тієї моделі, яка збереглася і в наступному етапі — в Українській Галицькій Армії (УГА), але з іншою конфесійною специфікою.

На відміну від Армії УНР, де інститут військового духовенства був централізованим і структурованим на загальнодержавному рівні, система капеланської служби в Українській Галицькій Армії (1918–1920) формувалася передусім на конфесійному ґрунті Галичини, де більшість населення і військових належала до Української Греко-Католицької Церкви (уніати). Саме тому штатними капеланами УГА були передусім священники УГКЦ (уніати), які закріплювалися за куренями, полками та шпиталями й виконували як богослужбові, так і морально-педагогічні обов'язки [Боляновський, 2015, с. 94–96].

Функції військового душпастиря в УГА були наближені до функцій польових священників УНР, однак мали певну обрядову специфіку: проведення Літургії недільними та святковими днями, сповідь і Причастя перед боєм, відвідування поранених, поховання загиблих, ведення списків полеглих, а також духовні настанови перед маршами та наступом [Сергійчук, 1996, с. 67]. У разі тривалих бойових дій капелани організовували похідні вівтарі, які встановлювалися на фірі або на ящиках для амуніції — так збереглися описи польових богослужінь на Поділлі, під Вінницею та на Збручі.

Серед найвідоміших капеланів УГА був о. Костянтин Чайковський, який служив до останніх днів армії, а також о. Андрій Бандера — батько майбутнього провідника ОУН Степана Бандери. У проповідях о. Бандера наголошував, що визвольна боротьба українців є не лише політичною, але й духовною місією, а тому вимагає опори на віру, Церкву та моральну дисципліну [Боляновський, 2015, с. 122].

Хоча офіційна капеланська сітка УГА була греко-католицькою (уніатською) за структурою, у її лавах служили й православні військові священники, головню після об'єднання УГА з Армією УНР у 1919–1920 роках. Православні душпастирі здійснювали служіння серед наддніпрянських частин, поранених у шпиталях та змішаних підрозділів на Волині й Поділлі [Боляновський, 2015, с. 237–238]. У документах трапляється визначення «польовий священник православного обряду», що підтверджує офіційне — хоча й позаштатне — визнання потреб православних вояків.

Факт присутності православного духовенства в структурі УГА є важливим для тяглості української військово-церковної традиції, яка пізніше проявиться у православному душпастирстві в середовищі Української

Таким чином, період 1917–1920 рр. став першим етапом інституційного оформлення українського військового капеланства. Армія УНР започаткувала модель централізованого військового духовенства з посадою Головного військового священника, тоді як УГА виробила власний варіант польового душпастирства, пов'язаний із локальною конфесійною традицією Галичини, але відкритий до присутності православних священнослужителів. У обох арміях військовий священник був не символічною фігурою, а постійним учасником бойового життя: він служив Літургію у польових умовах, проводив сповідь та Причастя перед боєм, опікувався пораненими, ховав полеглих і підтримував моральний дух війська.

Хоча Армія УНР і УГА належали до різних церковних юрисдикцій (православної та уніатської), обидві спиралися на спільну візантійську літургійну традицію і сформували єдину лінію розвитку українського військового душпастирства, у центрі якої стояла духовна опіка над воїном як невід'ємна частина збройної боротьби. Саме ця модель — поєднання церковного служіння, національної ідентичності та моральної підтримки військових — стане засадничою для наступного етапу, коли духовенство перейде у формат підпільного служіння в умовах партизанської війни.

Цю спадкоємність продовжить Українська Повстанська Армія (УПА), у якій військове духовенство вже функціонувало без державних структур, але зберегло традицію православного душпастирства, похідних богослужінь, польових сповідей та обрядів поховання у бойових умовах. Саме капеланство УПА стане ключовою ланкою між досвідом 1917–1920 років та відродженням військового душпастирства в Україні після 1991 року.

На відміну від регулярних армій УНР та УГА, військове духовенство в Українській Повстанській Армії (1942–1954) не могло існувати у вигляді формалізованого штатного інституту, оскільки сама УПА діяла в умовах підпілля, партизанської війни, переслідувань радянською та німецькою владою, а також постійних змін території діяльності. Відсутність офіційної посади «військовий капелан» не означала відсутності духовної опіки: церковне служіння залишалося системним елементом внутрішнього життя УПА і виконувало ті самі функції, що й у попередніх українських військах, але в умовах конспірації [Боляновський, 2015, с. 211].

Священники, що служили в УПА, мали мобільний, а не прикріплений до підрозділу характер служіння: вони переходили між сотнями, шпиталями, криївками, таборами та цивільними громадами, які підтримували повстанський рух [Сергійчук, 2005, с. 144]. Найпоширенішими місцями звершення богослужінь були:

1. лісові загони в періоди перепочинку;
2. криївки, де служили таємні Літургії для невеликих груп повстанців;
3. тимчасові лісові каплиці, замасковані під побутові споруди;

4. сільські храми, доступ до яких був можливий лише епізодично.

Функції священника в УПА включали: звершення Божественної Літургії, сповідь та Причастя перед боями, благословення зброї, духовну підтримку поранених, поховання загиблих, виголошення повчальних проповідей та участь у національно-виховній роботі серед молоді [Дужий, 1998, с. 89]. Особливе значення мали польові богослужіння, які передували або завершували бойові дії, під час яких воїни присягали на вірність Україні, тримаючи зброю або поклавши її перед хрестом — традиція, що продовжувала духовні моделі козацького війська та Армії УНР [Сергійчук, 2005, с. 146].

УПА розглядала релігію не як приватну сферу, а як «джерело духовної сили народу», що повинно підтримувати воїна у бою, у втечі, у шпиталі, на допиті або в ув'язненні [Архів УПА, т. 12, с. 57]. Тому священник розумівся не як церемоніальна фігура, а як чин, відповідальний за морально-психологічний стан підрозділу, особливо в умовах втрат, переслідувань і виснаження.

Попри відсутність державних структур, душпастирська діяльність в УПА мала ознаки внутрішньої організації: у звітах командирів збереглися дані про кількість проведених богослужінь, поховань і сповідей, а окремі округи навіть подавали статистику роботи священників у формі регулярних звітів [Архів УПА, т. 6, с. 203]. Це дозволяє говорити не про спорадичне, а про системне здійснення церковної опіки.

Духовенство, яке здійснювало душпастирську опіку в УПА, не було однорідним за конфесійною належністю. Його склад визначався передусім територією діяльності повстанських підрозділів: на Волині та Поліссі переважали священники православної традиції, тоді як у Галичині значну частину душпастирської роботи здійснювали ієреї Української Греко-Католицької Церкви (уніати) [Сергійчук, 2005, с. 148]. Однак, попри різницю юрисдикцій, богослужбове життя спиралося на спільну візантійську літургійну традицію, що робило співслужіння та душпастирську взаємодію можливими й органічними. В інструкціях ОУН наголошувалося, що Церква не повинна ставати чинником поділу, а є «джерелом духовної відваги й моральної сили повстанця» [Архів УПА, т. 12, с. 61].

Важливим свідченням організованості релігійного життя в УПА стало укладення «Молитовника Українського Вояка» (1944), призначеного для використання як у спільній молитві, так і для особистої духовної практики повстанців. До нього входили: ранкові та вечірні молитви, молитва перед боєм, молитва за полеглих, акти посвяти України Богові, а також короткі тексти духовно-національного виховного змісту [Сосновський, 1993, с. 212]. Молитовник був виданий у малому форматі, придатному для носіння в кишені, і став важливим елементом внутрішньої дисципліни та ідентичності УПА.

Серед священників, діяльність яких документально засвідчена в структурах УПА, можна назвати кілька постатей. Отець Степан Яворський, православний священник, служив у частинах УПА на Волині, звершуючи Літургії, похідні сповіді та поховання загиблих під час рейдів [Боляновський,

2015, с. 219]. Отець Василь Лаба, греко-католицький (уніатський) ієрей, діяв у Карпатському краї, де виконував як богослужбові, так і виховно-повчальні функції, про що свідчать звіти командирів УПА-Захід [Архів УПА, т. 6, с. 241]. Особливу роль у формуванні богословсько-національного бачення визвольного руху відіграв о. Іван Гриньох (о. Герасим), греко-католицький священник студитського чину, ідеолог ОУН, капелан дивізії «Галичина» і посередник у міжнародних церковних контактах, який, хоча й не служив у бойових відділах УПА, був духовним авторитетом підпілля й визвольного руху [Сергійчук, 2005, с. 152].

Таким чином, відсутність штатної посади капелана в УПА не означала відсутності організованого душпастирства: церковне служіння було адаптоване до умов партизанської боротьби, зберігаючи безперервність функцій, що існували у військовому капеланстві УНР та УГА — духовна опіка, сакраментальне служіння, моральна підтримка вояків і християнський поховальний обряд.

Особливе місце у духовній історії повстанського руху посідає постать преподобного Амфілохія (Амфілохія Почаївського, в миру Яким Голованський, 1894–1971) — православного старця та подвижника з Почаєва, який не входив до складу УПА, але надавав підтримку як пораненим повстанцям, так і місцевому населенню, що співпрацювало з підпіллям. У спогадах очевидців засвідчено, що він таємно лікував бійців УПА, переховував поранених, відправляв над ними молитви та підтримував родини загиблих, попри систематичний тиск радянських спецслужб [Сергійчук, 2005, с. 161]. За це Амфілохій неодноразово зазнавав репресій — був арештований, катований, засланий, але продовжив служіння до самої смерті, що робить його однією з головних духовних постатей, пов'язаних із визвольним рухом ХХ ст.

Таким чином, капеланство УПА, хоч і позбавлене офіційного статусу та церковної легалізації, стало третім етапом розвитку українського військового душпастирства, який зберіг тяглість попередніх моделей, але адаптував їх до умов підпільної війни.

Попри різницю історичних обставин, у всіх трьох випадках Церква не відділялася від війська, а залишалася частиною народної боротьби за незалежність. Саме тому капеланство УПА є важливою ланкою, яка поєднує досвід військового священства УНР та УГА з відродженням офіційної капеланської служби в Україні після 1991 року.

2.3. Наукове дослідження військового капеланства в Україні (1991–2014)

Питання становлення та розвитку військового капеланства в Україні після відновлення державної незалежності у 1991 році вже стало предметом наукових досліджень, однак рівень їх опрацювання залишається нерівномірним.

Найбільш системним і ґрунтовним дослідженням на сьогодні є праця Олександра Ворощука, присвячена формуванню інституту військового духовенства у 1991–2017 роках, у якій автор запропонував власну періодизацію та здійснив аналіз правових, організаційних і церковно-державних аспектів функціонування капеланської служби [Ворощук, 2018, с. 12–15]. Саме його робота стала базовою точкою у вивченні сучасної історії військового капеланства.

Значний внесок у висвітлення проблематики зробили також праці Л. Непіпенко, яка досліджує формування моделі українського капеланства у контексті державно-церковних відносин [Непіпенко, 2016, с. 101–109], С. Здіорука, який аналізує трансформацію ролі Церкви у силових структурах України [Здіорук, 2015, с. 44–47], та Д. Забзалюка, що звертає увагу на волонтерську фазу капеланства після 2014 року [Забзалюк, 2020, с. 58–61]. Окремі аспекти, зокрема функціонування капеланства в Національній гвардії України, досліджували І. Автушенко [Автушенко, 2019, с. 73–75] та С. Семенов [Семенов, 2017, с. 22–24].

Попри наявність наукової бази, значна частина публікацій охоплює лише окремі часові відтинки або окремі конфесійні чи організаційні аспекти. Найкраще вивчено період 1991–2017 років, тоді як подальші етапи трансформації капеланства описані фрагментарно. Після 2017 року, коли було запроваджено штатні посади «військовий священник» у складі Збройних Сил України, відбувався тривалий перехідний процес, який ще не отримав комплексного висвітлення в історіографії. Саме тому сучасний етап розвитку військового капеланства — від появи офіційних посад до прийняття Закону України «Про Службу військового капеланства» у 2021 році та його практичного впровадження після 2022 року — потребує подальшого системного аналізу.

Попри наявні дослідження, у сучасній історіографії існує нерівномірність у висвітленні окремих етапів становлення капеланства. Найкраще опрацьованими залишаються події 1990-х – початку 2010-х років, коли формувалися правові передумови співпраці між державою та релігійними організаціями, однак сам інститут капеланства ще не мав офіційного статусу в силових структурах. Період до 2017 року, коли у Збройних Силах України були запроваджені перші штатні посади «військовий священник» (але ще у статусі цивільного працівника ЗСУ), достатньо докладно висвітлений у праці О. Ворощука [Ворощук, 2018, с. 12–15]. Натомість подальший етап — 2017–2021 роки, коли відбувалося поступове нормативне та організаційне оформлення інституту капеланства, але ще не існувало Служби військового капеланства як військової структури, — поки що не має цілісного наукового узагальнення [Семенов, 2021, с. 19–20].

Важливою рисою сучасного українського капеланства є його міжконфесійний характер: у формуванні інституту брали участь передусім православні юрисдикції, насамперед Українська Православна Церква Київського Патріархату (з 2019 року — Православна Церква України), а також

Українська Греко-Католицька Церква (уніати), протестантські релігійні об'єднання та духовні структури національних меншин. Відповідно й наукові публікації фокусуються радше на загальному інституційному процесі, ніж на детальному аналізі ролі окремих конфесій. При цьому дослідники відзначають, що конфесійні пропорції в капеланському середовищі в цілому корелюють із релігійною структурою суспільства, де більшість становлять православні віруючі [Непіпенко, 2016, с. 105–107; Здіорук, 2015, с. 46].

Таким чином, стан наукового вивчення військового капеланства в Україні можна охарактеризувати як частково сформований: наявна джерельна база та фундаментальні дослідження окремих часових періодів, однак відсутній цілісний міждисциплінарний аналіз, який би охоплював організаційні, правові, богословські та соціологічні аспекти розвитку капеланства після 2014 року та особливо після прийняття Закону України «Про Службу військового капеланства» у 2021 році. Саме цей невисвітлений етап вимагає подальшого наукового осмислення, оскільки пов'язаний із трансформацією моделі духовної опіки у війську — від волонтерського формату до інституційної служби.

Після відновлення державної незалежності у 1991 році Збройні Сили України формувалися в умовах відсутності історичного досвіду власної військово-капеланської моделі, оскільки радянська армія була офіційно атеїстичною структурою й не передбачала існування духовенства в системі військового управління. У цей період релігійні потреби військовослужбовців задовольнялися переважно на добровільних засадах — через приватні контакти командування з релігійними організаціями, запрошення священників для окремих обрядів чи святкових богослужінь, а також через діяльність релігійних громад, що діяли поруч із військовими частинами [Непіпенко, 2016, с. 102–103].

Впродовж 1990-х років у війську не існувало єдиної моделі душпастирської опіки, однак уже тоді формувалася суспільна й церковна потреба у створенні повноцінної капеланської служби. У 1996 році при Міністерстві оборони України було створено Раду у справах душпастирської опіки при Збройних Силах України — перший консультативний орган, покликаний координувати співпрацю між державою та релігійними організаціями у військовій сфері [Автушенко, 2019, с. 74]. Поступово до цього процесу долучилися провідні конфесії України, насамперед Українська Православна Церква Київського Патріархату (з 2019 р. — Православна Церква України), Українська Греко-Католицька Церква (уніати) та протестантські об'єднання.

Соціологічні дослідження початку 2000-х років засвідчували, що питання духовної підтримки військовослужбовців набувало дедалі більшої актуальності: від 65 % до 72 % опитаних військових визнавали необхідність присутності священника у військовій частині, тоді як близько 40 % заявляли про регулярну участь у релігійних практиках під час служби [Здіорук, 2015, с. 44]. Попри це, капеланство залишалося поза правовим полем: воно не було закріплене у статутах, не існувало штатних посад, а участь священників у діяльності

Висновки до розділу 2

Таким чином, на порозі 2014 року Україна мала сформований суспільний запит на військове капеланство, наявні практики співпраці Церкви та війська, але не мала правового механізму і державної системи душпастирської підтримки, що зробило подальші події — Майдан і початок російської агресії — точкою різкої трансформації моделі духовної опіки у війську.

Попри те, що співпраця між військовими структурами й релігійними організаціями в Україні частково розвивалася у формі благословення особового складу, проведення молебнів перед відправленням підрозділів у місця дислокації, освячення техніки, приміщень та знамен, вона залишалася переважно символічною та позасистемною. Релігійні громади нерідко брали на себе роль неофіційних «кураторів» військових частин, забезпечуючи їх літературою, гуманітарною допомогою чи окремими обрядовими потребами, однак держава не розглядала духовну опіку як елемент обороноздатності чи військово-психологічної підтримки [Семенов, 2017, с. 23–24].

При цьому вже у 2000-х роках існували перші спроби інституціоналізації капеланства — зокрема розроблення проєктів нормативних документів, відкриття експериментальних посад у Національній гвардії та Внутрішніх військах, участь представників церков у військово-патріотичних заходах. Однак через брак державної політичної волі, а також через суперечності у сфері державно-церковних відносин (зокрема конкуренцію між православними юрисдикціями та вплив УПЦ (МП) як структури, підпорядкованої Москві), ці ініціативи не набули практичного завершення [Здіорук, 2015, с. 46].

На тлі цього відсутність цілісної моделі військового капеланства на момент початку Революції Гідності (2013–2014) була не лише адміністративною прогалиною, але й наслідком світоглядної установки, за якої держава не визнавала духовну складову військової служби як фактор бойової стійкості та моральної підтримки особового складу. Саме тому події Майдану стали не лише соціально-політичним переломом, а й переламним моментом для релігійної присутності у військово-суспільному просторі.

Починаючи з Майдану, духовна присутність Церкви у просторі національного спротиву перестала бути епізодичною й отримала нову суспільну функцію — від волонтерської духовної підтримки протестувальників до капеланства на передовій війни, що розпочалася у 2014 році. Саме з цього моменту формується новий, сучасний етап розвитку військового капеланства в Україні, який відрізняється як за масштабом, так і за правовим, організаційним та богословським змістом.

Становлення та розвиток військового капеланства в Україні у 2014–2025 рр.

Військове капеланство в Україні протягом 2014–2025 років пройшло шлях від стихійної волонтерської ініціативи до інституціоналізованої складової сектору безпеки та оборони. Його еволюція відбувалася не як результат теоретичного моделювання «зверху», а як відповідь на практичний запит війська в умовах бойових дій, масових втрат, мобілізації та суспільної травми. Це зумовило специфіку розвитку: капеланство не було запроваджене формальним рішенням держави, а народжувалося на перетині реальної потреби військових, церковної ініціативи та поступового усвідомлення державними інституціями необхідності присутності духовної опіки у війську. Саме тому аналіз військового капеланства неможливо обмежити лише нормативними актами — воно є феноменом, що поєднує правовий, соціальний, богословський і психологічний виміри.

3.1. Етапи розвитку військового капеланства (2014–2025)

Розвиток капеланської служби в Україні можна поділити на кілька етапів, які позначені зміною статусу священнослужителя, форм організації служіння, рівня взаємодії з державою та ступеня інтеграції у військові структури.

Початок російської агресії у 2014 році спричинив спонтанну появу перших військових капеланів — священнослужителів, які добровільно вирушали до військових частин, шпиталів і зон бойових дій. У цей період не існувало жодних штатних посад, допуск здійснювався на підставі домовленостей командирів і громадських ініціатив, а головною формою служіння була тимчасова присутність «разом з військовими», але без правового статусу. Капелани здійснювали богослужіння просто неба, супроводжували ротації, надавали духовну підтримку сім'ям загиблих, виконували функції неформальних кризових комунікаторів. Відсутність правового регулювання з одного боку забезпечувала гнучкість, а з іншого — ускладнювала координацію, доступ до підрозділів та питання безпеки.

Перший етап офіційної інституціоналізації військового капеланства починається у 2016 році, коли Міністерство оборони України запроваджує у штатах окремих підрозділів посаду «працівника з питань душпастирської опіки (капелана)» (Наказ МОУ № 685, 2016). Цей формат означав, що держава вперше визнала необхідність духовної підтримки військових на нормативному рівні, однак капелан не отримував статусу військовослужбовця: він був цивільним працівником ЗСУ, призначеним за трудовим договором відповідно до Кодексу законів про працю України.

Призначення на посаду здійснювалося на підставі подання від релігійної організації, що фактично виконувало функцію рекомендації та підтвердження канонічного статусу кандидата. Уперше були затверджені посадові обов'язки, описано сферу відповідальності капелана, а також визначено, що його діяльність полягає у здійсненні духовної опіки, богослужінь, індивідуальних бесід, супроводі родин загиблих і поранених, проведенні релігійних обрядів та ритуалів пам'яті.

Попри формалізацію, цивільний статус залишався проміжним і неповним. Капелан супроводжував військовослужбовців у районах виконання завдань за призначенням, ніс служіння в умовах ризику, але не мав правового захисту, соціальних гарантій та компенсацій, передбачених для військовослужбовців. Саме на цьому етапі почала формуватися чітка дискусія: духовна опіка у війську фактично здійснюється «як служіння», але юридично оформлена «як робота».

У 2018–2020 роках кількість посад цивільних капеланів поступово збільшується, а сама практика служіння стає регулярною та передбачуваною. З'являються курси й тренінги, розроблені спільно з військовими навчальними центрами, громадськими ініціативами та окремими релігійними організаціями. У цей період активізується діяльність Ради з питань душпастирської опіки при Міністерстві оборони України, яка стає майданчиком для міжконфесійного узгодження підходів до підготовки і відбору капеланів [Рада з питань ДО при МОУ, 2017].

Саме на цьому етапі стало очевидним, що цивільний статус не відповідає реальним умовам служіння: капелани несли служіння разом із військовими під час ротаций, виїздів у зону бойових дій, супроводу поранених, але при цьому не отримували державних гарантій у випадку поранення або загибелі, оскільки юридично не належали до категорії військовослужбовців. Цей дисбаланс спричинив суспільну і правничу дискусію, яка викристалізувалася у вимогу ухвалення окремого закону.

У 2020 році було підготовлено законопроект «Про військове капеланство», який після погоджень із державними органами та релігійним середовищем був ухвалений Верховною Радою у 2021 році [Закон України «Про військове капеланство», 2021]. Саме ухвалення закону стало завершенням “цивільного етапу” й переходом до повноцінного правового оформлення капеланства як виду військової служби.

Ухвалення Закону України «Про військове капеланство» у 2021 році стало ключовим етапом зміни правового статусу капелана: від цивільного працівника ЗСУ — до військовослужбовця з повним обсягом прав та гарантій, передбачених законодавством про військову службу [Закон України «Про військове капеланство», 2021]. Хоча закон був прийнятий наприкінці 2021 року, його реальна імплементація відбулася вже після початку повномасштабного вторгнення, у 2023 році, коли розпочався процес впровадження штатних посад «військовий капелан» у складі офіцерського корпусу.

У вересні 2023 року було завершено попередній етап існування посад цивільних капеланів у штатах військових частин: ці посади були ліквідовані, а замість них запроваджено посади військових капеланів із присвоєнням офіцерського звання. Відтоді капелан став повноцінним учасником військової служби, із визначеним порядком призначення, проходження служби, грошового забезпечення, відпусток, медичного й соціального захисту. Це означало не лише зміну правового формату, але й інституційну інтеграцію: капелан перестав бути «зовнішнім служителем» і став структурним елементом підрозділу.

Попри чітке правове регулювання, викликом залишалося не законодавство, а забезпечення достатньої кількості підготовлених кадрів. Раптове зростання потреби у капеланах під час повномасштабної війни показало, що держава має не лише юридично визнати капеланство, а й вибудувати стійку систему добору, навчання та підготовки служителів, здатних працювати у військовому середовищі.

Початок повномасштабного вторгнення у лютому 2022 року привів до різкого зростання потреби у військових капеланах у всіх видах та родах сил сектору оборони України. Якщо до 2022 року капелани були присутні у війську переважно у межах наявних штатних посад або за рішенням командування окремих частин, то з початком широкомасштабної війни їхнє залучення набуває системного й обов'язкового характеру. Потреба у капеланах зростає не лише у бойових підрозділах, але й у навчальних центрах, військових медичних закладах, реабілітаційних установах та місцях формування резерву.

У цей період утверджується практичне розуміння місця і завдань військового капелана. Служіння перестає обмежуватися виключно обрядовою чи символічною функцією та здійснюється відповідно до визначених напрямів діяльності, закріплених у законодавстві та посадових інструкціях. Основними із них є:

- 1. Душпастерська опіка** — здійснення богослужінь, таїнств, молитви, духовних бесід, супроводу у станах втрати, поранення, полону, а також підтримка військовослужбовців та їхніх родин.
- 2. Релігійно-просвітницька робота** — викладення основ віровчення, проведення лекцій і зустрічей, формування етичних орієнтирів, праці зі світоглядними питаннями в умовах війни.
- 3. Соціально-доброчинна діяльність** — допомога пораненим, родинам загиблих, взаємодія з волонтерськими ініціативами, участь у розподілі гуманітарної підтримки тощо.
- 4. Консультування військового командування** — надання рекомендацій щодо релігійних і духовних чинників, які можуть впливати на моральний стан особового складу, міжконфесійні питання, роботу з родинами, організацію ритуалів пам'яті тощо.

Масштаб війни також засвідчив, що служіння військового капелана здійснюється у реальних умовах небезпеки. Відомі випадки поранення та

загибелі капеланів, які перебували разом із військовослужбовцями у районах виконання завдань за призначенням. Це підкреслює, що капеланська присутність у війську є не зовнішнім спостереженням, а формою солідарного служіння поруч із тими, хто воює.

3.2. Нормативна база та адміністративна структура капеланської служби

Правове оформлення військового капеланства в Україні визначене Законом України «Про військове капеланство» (2021), який набув чинності у 2023 році та закріпив статус військового капелана як військовослужбовця офіцерського складу. Закон установлює засади взаємодії держави та релігійних організацій, порядок призначення капеланів, їхні права, обов'язки та соціальні гарантії, а також визначає капеланську службу як складову забезпечення духовно-моральної підтримки особового складу у секторі оборони.

У чинних структурних схемах військових формувань посада військового капелана інтегрована до командної вертикалі і взаємодіє з командиром частини на правах окремої службової ланки. Капелан здійснює душпастирську діяльність відповідно до законодавства, військових статутів та доктрини “Задоволення духовно-релігійних потреб особового складу”, що визначає межі його повноважень і сферу відповідальності.

Окремою позицією у структурі служби є помічник військового капелана (ПВК) — посада з власною військово-обліковою спеціальністю, яка може бути зайнята як військовослужбовцем за контрактом, так і мобілізованим військовослужбовцем. Основні завдання ПВК полягають у забезпеченні практичних аспектів служіння капелана: організаційної, логістичної, документальної та обрядової підтримки, координації взаємодії з підрозділами, супроводу під час роботи з пораненими та родинами загиблих.

У період повномасштабної війни сформувалася також практика призначення на ПВК священнослужителя з метою підсилення роботи капелана, насамперед у бригадах з великою чисельністю особового складу. У низці частин це частково вирішує питання конфесійного балансу: якщо капелан належить до однієї конфесії, а значна частина військовослужбовців — до іншої, командування може призначити священнослужителя відповідної конфесійної належності на посаду ПВК. В інших випадках ПВК тимчасово виконує частину функцій капелана, коли штатна офіцерська посада залишається вакантною — насамперед через тривалі процедурні етапи оформлення кандидатів (погодження, освітні вимоги, проходження військово-лікарської комісії тощо).

Водночас така практика не може вважатися сталою або нормативною моделлю. Призначення священнослужителя на посаду ПВК для фактичного дублювання або розширення капеланського служіння є вимушеним рішенням у період кадрової нестачі та інституційного формування служби, а не

закріпленим механізмом. ПВК має виконувати саме ті функції, для яких посада створена, тоді як питання надмірного навантаження на капелана та конфесійного забезпечення особового складу потребують системного вирішення на рівні штатної політики, кадрового планування та подальшого нормативного розвитку, а не тимчасового заміщення через поєднання ролей.

Кандидатом на посаду військового капелана може бути лише священнослужитель, який належить до офіційно зареєстрованої в Україні релігійної організації, має відповідне рукоположення та відповідає встановленим вимогам. Однією з обов'язкових умов є наявність богословської, релігієзнавчої або прирівняної вищої освіти (це положення набуває повної чинності з 2027 року). Також перевіряється відсутність канонічних заборон, судимостей, а придатність до служби визначається військово-лікарською комісією.

Процедура призначення розпочинається не з боку кандидата, а з боку релігійної організації, яка офіційно подає кандидатуру священнослужителя до Державної служби України з етнополітики та свободи совісті (ДЕСС) для отримання мандата на право здійснення військової капеланської діяльності — документ, без якого оформлення на військову посаду є неможливим. Мандат підтверджує не лише духовний статус, але й юридичну допустимість служіння у Збройних Силах України.

Після отримання мандата розпочинається стандартна для військової служби частина процедури: збір особової справи, проходження ВЛК, перевірка даних та підготовка наказу про призначення. Завершальним етапом є підписання наказу та присвоєння військового звання, після чого священнослужитель набуває статусу військовослужбовця і офіційно приступає до виконання обов'язків військового капелана.

Таким чином, процес призначення складається з двох взаємопов'язаних блоків: церковного підтвердження духовного статусу кандидата і державного оформлення його військової служби. Саме така модель дозволяє поєднати принцип свободи віросповідання, гарантований державою, з вимогами кадрової та правової стандартизації у військовій сфері. Водночас багатоступеневість процедури частково пояснює затримки з укомплектуванням капеланських посад у військах після набуття чинності закону.

Попри нормативне оформлення інституту військового капеланства у 2021–2023 рр., практика його функціонування під час повномасштабної війни засвідчує низку викликів, пов'язаних не зі змістом служіння, а з питаннями організації, масштабу та кадрового забезпечення. Їхнє опрацювання не передбачає критики чинної моделі, але вказує на необхідність подальшої еволюції системи.

1. Значна потреба у військових капеланах

Система військового капеланства розгортається у контексті тривалої війни, що об'єктивно формує високий і постійний запит на душпастирську опіку у різних видах і родах військ, у підрозділах бойового, навчального,

медичного, тилового та ремонтного призначення. Навіть за умови нормативно визначених посад, наявний кадровий ресурс не покриває масштабу духовно-релігійних потреб, що постійно зростають.

2. Можливість введення капеланів на рівні батальйону

Одним із найбільш обговорюваних напрямів розвитку служби є запровадження посад військових капеланів у батальйонах. Така модель допускається як можливий формат подальшої еволюції системи, оскільки саме батальйон є базовою тактичною ланкою, яка безпосередньо зазнає найбільших втрат, тривалих перебувань у районах виконання завдань та ротацій. За наявної моделі «один капелан на бригаду» забезпечення духовної опіки на рівні батальйонів здійснюється опосередковано або епізодично.

У разі впровадження такої структури бригадний капелан зберігав би статус старшого капелана, виконуючи координуючу роль і здійснюючи душпастирську опіку над командуванням бригади, штабом, а також підрозділами, що не входять до батальйонної ланки (рота матеріального забезпечення, ремонтні, інженерні, пожежні та інші підрозділи).

3. Конфесійна відповідність капелана і особового складу

У низці військових частин спостерігаються ситуації, коли капелан належить до релігійної меншості порівняно з конфесійним складом підрозділу. Це не свідчить про конфлікт чи напругу, однак обмежує можливість повного задоволення духовних потреб більшості. Вирішення такого дисбалансу потребує не індивідуальних рішень на рівні окремих частин, а розроблення механізмів, які дозволили б узгоджувати розподіл капеланів відповідно до реальних релігійних запитів підрозділів.

4. Можливість формування міжконфесійних капеланських груп на рівні оперативних командувань

Одним із варіантів, що не потребує збільшення кількості штатних посад на рівні частин, може бути створення міжконфесійних капеланських груп на рівні оперативних командувань. Такі групи могли б:

- надавати доступ до капеланів різних конфесій у разі специфічних запитів особового складу,
- забезпечувати заміну капелана у разі тривалих ротацій, поранень або відряджень,
- підтримувати взаємодію між капеланами різних частин і командувань.

Йдеться не про дублювання посадових обов'язків капеланів у бригадах, а про механізм компенсації релігійного чи кадрового дефіциту як окремого елемента системи.

5. Альтернативна формула оптимізації — рівень родів військ

Окремим варіантом може бути формування таких міжконфесійних груп

не на рівні кожного оперативного командування, а на рівні командувань родів військ, зокрема:

- Командування Сухопутних військ ЗСУ
- Командування Повітряних Сил ЗСУ
- Командування Військово-Морських Сил ЗСУ
- Командування Десантно-штурмових військ ЗСУ
- Командування Сил територіальної оборони ЗСУ

Ця модель дозволяє не збільшувати загальну кількість посад, а перерозподіляти обсяг служіння, зберігаючи єдину вертикаль керівництва військовим капеланством.

6. Приклад відмінної моделі — Національна гвардія України

У відкритих джерелах зазначено, що в окремих частинах Національної гвардії України душпастирське забезпечення реалізується не однією, а кількома капеланськими посадами у складі бригади. Так, за даними Суспільного, у 2-й Галицькій бригаді НГУ служать троє капеланів, що ілюструє можливість альтернативного розподілу навантаження, відмінного від чинної моделі у Збройних Силах України [Суспільне, 2024].

3.3. Повоєнний вимір і духовна реабілітація військовослужбовців

Повоєнний етап життя військовослужбовця є одним із найменш досліджених і водночас найбільш складних у духовному вимірі. Незалежно від інтенсивності бойового досвіду, перебування у війні формує внутрішні наслідки — екзистенційні, моральні, духовні, світоглядні, а інколи й богословські. Військовий може повертатися з фронту не лише з фізичними чи психологічними травмами, але і з питаннями віри, відчуттям провини або втрати смислу, досвідом зіткнення зі смертю, а також із загостреним пошуком відповіді на питання про присутність Бога у війні. Саме тому духовна реабілітація потребує окремого розгляду як феномен, що виходить за межі медико-психологічного підходу.

У межах чинної моделі військового капеланства в Україні служіння капелана зосереджене на періоді виконання завдань у складі військової частини. Після завершення контракту або демобілізації капелан не супроводжує військовослужбовця офіційно. Тому подальший духовний шлях ветерана переходить із військової площини у сферу церковної, парафіяльної та громадської взаємодії. Духовна підтримка після демобілізації — це не сфера відповідальності Збройних Сил, а завдання Церкви, яка «перехоплює» воїна у момент його повернення до цивільного життя. Від того, наскільки парафіяльне

середовище, громада та духовенство здатні зустріти ветерана без пафосу, але з розумінням його внутрішнього досвіду, залежить межа між реінтеграцією та ізоляцією, між духовним відновленням і духовним спустошенням.

Особливим виміром повоєнного служіння є супровід родин полеглих військовослужбовців. Він належить до передбачених обов'язків військового капелана, однак у ситуації, коли в бригаді служить лише одна посадова особа, таке служіння часто має вибіркового і обмеженого характеру. Тому значна частина духовної підтримки родин загиблих фактично реалізується не в межах військової структури, а на рівні парафіяльного духовенства та локальних церковних громад, які залишаються поруч із родиною не в момент поховання, а через місяці й роки.

Важливою особливістю українського контексту є те, що повоєнна духовна реабілітація не має централізованої моделі, закріпленої ані в державній політиці, ані в офіційній системі військового капеланства. На відміну від медичної, соціальної чи правової допомоги ветеранам, духовна складова повернення до мирного життя залишається поза межами формальних механізмів. У цьому сенсі українська модель є принципово відмінною від практики деяких інших держав, де інститут капеланства включає післявійськову стадію служіння — наприклад, у США капелани можуть продовжувати супровід військовослужбовця у статусі “chaplain for veterans”, а в Польщі існує окрема служба капеланів при Військовому інституті медицини, що працює з пораненими та демобілізованими (U.S. Army Chaplain Corps, 2020; Ordynariat Polowy, 2022). В Україні така модель ще не сформована, однак окремі церковні ініціативи — реабілітаційні програми, духовні табори, групи повернення — засвідчують напрямок, у якому може розвиватися пастирське служіння у поствоєнний період.

Повоєнний вимір капеланського служіння охоплює також літургійно-меморіальний вимір, який триває незалежно від того, завершена війна чи ні. Йдеться не лише про похоронний обряд, але про довготривале практикування пам'яті: дні вшанування загиблих, панахиди, меморіальні богослужіння, особистий контакт зі свідками втрати. Для українського суспільства, де війна стала поширеним досвідом, така «ритуальна пам'ять» не є периферійною. Вона формує моральну тканину спільноти, в якій загиблий не зникає з історії родини, а залишається в її духовному та соціальному просторі. Саме тут релігійний вимір знову стає суспільним — не як “церковна функція”, а як спосіб не допустити колективного забуття.

Таким чином, повоєнний вимір військового капеланства не зводиться до технічної реабілітації чи виконання ритуалу. Це простір довготривалого духовного супроводу — не завжди персонального, але завжди необхідного для завершення війни не лише у військовому, а й у внутрішньому досвіді людини. В українських умовах цей вимір уже почав формуватися, хоча й не у вигляді окремої офіційної інституції, а як сукупність церковних, громадських, парафіяльних та особистих ініціатив, що діють там, де офіційна військова структура завершила свою дію. У цьому сенсі повоєнна реабілітація має не

«військовий», а еклезіально-громадський характер, що відкриває можливість для подальшого розвитку, але не перекладає відповідальність виключно на державу.

Таким чином, питання кадрової моделі капеланського служіння у Збройних Силах України сьогодні перебуває в перехідному стані: нормативна основа створена, але практична реалізація продовжує формуватися під тиском досвіду війни. Ключова проблема полягає не лише у кількості капеланів, а у відповідності структури служіння реальній конфігурації війська. Модель «один капелан на бригаду» була прийнятною на етапі становлення, але в умовах повномасштабної війни виявила свою функціональну обмеженість: як у плані охоплення особового складу, так і в можливості індивідуальної роботи з військовими.

Пропозиція щодо введення капеланів на батальйонному рівні не є «розширенням штату заради штату», а формою реагування на реальну пастирську потребу, засвідчену практикою. Водночас її реалізація потребує продуманої моделі, що поєднує:

- збереження координуючої ролі бригадного капелана;
- розмежування душпастирських функцій та адміністративного навантаження;
- уникнення міжконфесійної напруги шляхом створення неформалізованих, але постійних механізмів взаємодії (на рівні оперативних командувань або родів військ).

Зрештою, завдання полягає не лише в тому, щоб капелани були, а в тому, щоб вони могли здійснювати служіння у формах, адекватних сучасним умовам війни. Це означає перехід від мінімальної моделі забезпечення («наявність капелана») до моделі пастирської присутності, де духовна опіка не є додатком до військової структури, а органічною частиною підтримки стійкості особового складу.

У цьому контексті логічним продовженням є питання не лише служіння під час війни, але й того, як Церква та капелани братимуть участь у післявоєнній духовній реабілітації військовослужбовців. Йдеться про потребу створення простору, де відновлення людини відбувається не лише на фізичному чи психологічному, а й на екзистенційному та духовному рівні.

Саме цьому присвячено наступний підпункт — 3.4. Монастирський простір як форма духовної реабілітації військових.

3.4. Монастирський простір як форма духовної реабілітації військовослужбовців

Питання післявоєнної адаптації військовослужбовців зазвичай розглядається у медичній, психологічній та соціальній площинах. Проте досвід війни виявляє ще один вимір — потребу у духовному відновленні, яке не є тотожним ані терапії, ані соціальній інтеграції. Людина, що пройшла бойовий досвід, часто стикається не лише з травмою пам'яті чи порушенням психоемоційної рівноваги, але й із кризою сенсу, тиші, довіри, образу Бога та себе самого. Ці стани не можуть бути повністю зняті медикаментозною чи психотерапевтичною роботою, оскільки належать до сфери духовно-екзистенційної рани.

У цьому контексті постає питання: які простори суспільства здатні забезпечити не лише лікування, а середовище без тиску, без ролей, без тригерів війни, де можливо не «повертатися до нормальності», а вперше її заново шукати? Одним із таких просторів може стати монастир — не як місце ізоляції чи втечі, а як територія мовчання, молитви, ритму і відсутності потреби “бути сильним”.

Монастирська традиція християнства — і особливо православ'я — містить глибоку богословську концепцію внутрішнього зцілення через ісихію (духовну тишу), відсторонення від інформаційного і соціального шуму, перебування в молитві, праці та тиші. Те, що століттями служило шляхом духовного відновлення для ченців, може стати ресурсом і для військових, які пройшли досвід крайніх форм насильства, втрати та зіткнення зі смертю.

Духовна реабілітація не дорівнює психологічна реабілітація.

Психолог може допомогти проговорити травму. Лікар може зняти симптом. Соціальна служба може допомогти повернутися до побуту. Але ніхто з них не відповідає на питання: "Як жити після того, як смерть стала звичною?"

Саме на цьому перетині і виникає запит на церковний — а не просто "духовний" — формат відновлення, у якому не пацієнт приходить до спеціаліста, а людина приходить у простір молитви, тиші, праці, читання, покаяння і співприсутності з Богом.

Ризик духовного вакууму.

Якщо така форма реабілітації не буде запропонована Церквою, то її місце займе релігійний або квазі-релігійний ринок, який уже проявляється у:

- діяльності деструктивних культів і "психодуховних шкіл";
- спробах російських релігійних структур зберегти вплив на ветеранів;
- нецерковних «терапевтичних» спільнотах, де духовність ототожнюється з психологією;
- пропозиціях протестантських або позацерковних “центрів” з терапевтичним, а не богословським підходом.

Усі вони працюють з емоціями, але не ведуть до церковного досвіду покаяння, сповіді, Євхаристії, смислу, надії та прийняття власної історії перед Богом. Це не просто упущена можливість, а потенційна загроза додаткової рани для людини, яка вже пережила крах світу.

Тому питання монастирської реабілітації — не романтичне і не ностальгійне, а практично-пастирське: або Церква створює безпечний простір, або цей простір створюють інші.

Богословське підґрунтя: ісихія як шлях зцілення.

Православна традиція розглядає людину не як сукупність психологічних реакцій, а як єдність тіла, душі та духу. Тому процес відновлення після війни не може бути зведений до медичних або психотерапевтичних процедур, навіть якщо вони необхідні. Травма війни завжди має екзистенційний вимір: уражається не лише психіка, а й здатність людини відчувати смисл, приймати себе, молитися, довіряти та жити далі.

Саме тому у контексті післявоєнної адаптації виникає потреба у формах духовного супроводу, які не дублюють психологічну реабілітацію, а доповнюють її. Одним із найбільш природних для християнської традиції середовищ такого відновлення є монастир — простір тиші, молитви, праці та внутрішньої зосередженості, що не вимагає соціальної ролі чи «емоційної активності».

В основі цього підходу — досвід ісихії як духовної тиші, що не є втечею від світу, а створенням умов, у яких людина може побачити себе і свою історію без страху та без необхідності «видаватися сильним». Саме цей вимір є тим, чого часто бракує військовим після повернення: не адреналін, не терапія, не служіння — а мовчання, у якому відкривається можливість бути з Богом і самим собою.

Чому монастир — не те саме, що «центр духовної терапії».

Монастир не пропонує курсів, тренінгів чи групових занять. Він не працює у категоріях «пацієнт — фахівець» і не очікує від людини результату. У цьому його принципова відмінність від психологічних центрів або реколекційних програм.

- У психологічній реабілітації людина зазвичай залишається об'єктом роботи, на неї спрямовані методика, аналіз, корекція.
- У монастирському середовищі людина стає суб'єктом власного відновлення: вона не лікується, а вчиться бути, молитися, мовчати, працювати, слухати, сповідатися.

Психологічна допомога часто орієнтована на пристосування до життя після війни. Монастирська реабілітація орієнтована на внутрішнє примирення з тим, що сталося, і на відновлення гідності, яка не залежить від успіху, статусу чи соціальної функції.

Це не конкуренція, а два різні рівні процесу відновлення: один працює зі свідомістю, інший — з душею та духом.

Чому це не масова модель.

Монастирський шлях не є універсальним і не може бути обов'язковою державною програмою. Йдеться про форму допомоги для тих, хто справді шукає духовного відновлення і здатен до внутрішньої роботи, а не про механічне «переведення ветеранів у монастирі».

Оптимальна модель — обмежені за кількістю, але постійно діючі програми, доступні за особистим бажанням військового, а не за напрямком від інституцій чи медкомісій. Монастир не має втратити свою природу, а навпаки — зберегти її, щоб стати простором, у який можна прийти тому, кому це справді потрібно.

Роль Православної Церкви України у формуванні моделі духовної реабілітації:

Якщо прийняти, що духовне відновлення військових є не другорядною, а структурною частиною повоєнної реабілітації, постає питання: хто має відповідальність за її організацію? Очевидно, що це не може бути завданням ані держави як світського інституту, ані психологічних центрів, ані релігійних організацій, позбавлених суспільної довіри або богословської глибини.

У цьому сенсі саме Православна Церква України є природним суб'єктом такої ініціативи, з кількох причин:

1. Історична й канонічна традиція: саме православ'я має тривалу практику духовного супроводу воїнів — від княжих часів до новітньої історії, що дозволяє не «імпровізувати», а спиратися на власний досвід.
2. Мережа монастирів і священнослужителів: навіть за відсутності готової програми, Церква вже має інфраструктуру, здатну приймати людей, забезпечувати побут, молитву, ритм, духовний супровід.
3. Громадська довіра: на відміну від квазі-релігійних груп або структур, пов'язаних із російським впливом, ПЦУ має суспільну підтримку й моральну легітимність у питаннях, що стосуються війни та армії.
4. Зростаючий запит серед самих капеланів: практичний досвід служіння на фронті вже показує, що частина військових свідомо запитує не «психолога», а саме «місце тиші», де можна пережити війну до кінця, а не просто навчитися жити з її симптомами.

Ризик альтернативи: хто заповнить духовний простір, якщо не Церква?

Якщо ПЦУ не стане ініціатором такої форми реабілітації, вакуум неминуче заповнюється іншими акторами — часто деструктивними або непрофесійними:

- ~ тоталітарні й окультні групи, що пропонують «звільнення від травми через практики змінених станів свідомості»;

російські релігійні структури, що зберігають інтерес до впливу на ветеранів;

протестантські або харизматичні ініціативи, де духовність підмінюється психологічною саморегуляцією;

комерційні «центри духовного розвитку», які не несуть ані пастирської відповідальності, ані богословської цілісності.

Для людини, яка повернулася з війни з раною у совісті, пам'яті та серці, будь-яка релігійність здається однаково «корисною», але не кожна веде до зцілення. Досвід інших країн показує: якщо Церква не пропонує відповідь — її місце займає релігійний сурогат.

Відповідальність Церкви — не «бути поруч», а бути першою, хто пропонує шлях. Йдеться не про конкуренцію з іншими інституціями, а про захист душевно зраних людей від недобросовісного впливу, який особливо небезпечний у період вразливості після війни. Тому реабілітаційна ініціатива від Церкви має бути не реакцією на критику, а відповіддю на виклик часу.

Принципи можливої моделі монастирської реабілітації:

Щоб така ініціатива не стала «теоретичним побажанням» або, навпаки, не перетворилась на штучну державну програму, вона потребує чітких орієнтирів.

Найважливіші з них:

1. Добровільність і особисте бажання

Монастир — не місце примусового лікування. Військовий має обирати цей шлях самостійно, без тиску родини, командування чи церковних структур.

Реабілітація може бути ефективною лише там, де є внутрішня згода: *«Я хочу зустрітися з тишею, з Богом, з собою»*.

2. Збереження монастирської автентичності

Монастир не може перетворитися на «санаторій із чернечим колоритом». Його сила — у звичному ритмі: молитва, праця, читання, тиша, богослужіння.

Тому будь-яка програма має вписуватися в монастирське життя, а не замінювати його.

3. Присутність духовного супроводу, а не “психологічних інструкцій”

Ключова роль — не у тренінгах і не у лекціях, а в особистому спілкуванні з духівником, у можливості сповіді, у загоєнні совісті, а не лише пам'яті.

4. Обмежений, але постійний формат

Мова не про одноразову акцію, а про сталу практику, яка може включати, наприклад:

- періодичні або тимчасові форми перебування військовослужбовця у монастирському середовищі, тривалість яких не є фіксованою і визначається індивідуально;
- можливість повернутися повторно;
- чергування періоду мовчання й періоду бесід;

– участь у богослужбовому житті за бажанням.

5. Можливість для капеланів супроводжувати військового на переході
Ідеальна модель: капелан на фронті → монастир → громада → життя після війни.

Тоді реабілітація не обривається, а має безперервність.

Що така модель *не повинна* робити:

- не замінювати медичної або психологічної допомоги;
- не пропонувати швидкого «зцілення» або духовного успіху;
- не бути маркетинговим проєктом чи формою піару;
- не перетворювати ветеранів на «паломників за програмою».

Це пастирське служіння, а не сервіс.

Монастирська форма духовної реабілітації не є універсальним рішенням, але вона може стати тим простором, якого в Україні поки немає: місцем, де людині дозволено не виконувати функцію, не бути сильною, не “повертатися до життя негайно”, а просто — бути живою, пораненою, присутньою, почутою і прийнятою.

Її поява залежить не від законів, а від церковної волі, відповідальності та здатності побачити в душевно зраних військових не об’єкт патріотичних промов, а людей, які повертаються з війни в пошуку Бога і себе.

Висновки до розділу 3

Розвиток інституту військового капеланства в Україні у 2014–2025 рр. має послідовний, але не лінійний характер: він формувався не як заздалегідь спроектована державна система, а як відповідь на реальну військову, моральну і духовну потребу армії в умовах війни. Початковий етап 2014–2015 рр. був позначений стихійним волонтерським служінням священнослужителів, які прибували на фронт поза державними механізмами, виконуючи роль духовних супутників і кризових комунікаторів. Цей період засвідчив, що духовна підтримка військових є не абстрактною ідеєю, а запитом, який виникає безпосередньо в бойовому середовищі.

Інституційний розвиток капеланства відбувався у кілька етапів: спочатку — запровадження посад цивільних працівників «з питань душпастирської опіки» (2016), далі — професіоналізація і поступове розширення штатів (2018–2020), а з 2021–2023 рр. — правове оформлення військового капелана як військовослужбовця офіцерського складу. Ухвалення Закону України «Про військове капеланство» (2021) стало ключовою правовою точкою, яка змінила саму природу служіння: від «цивільної присутності при війську» до повноцінного статусу учасника військової служби, інтегрованого в командну вертикаль.

Перехід до офіційного статусу, завершений у 2023 р., не лише закріпив правовий захист капеланів, але й визначив сферу їхніх обов'язків: душпастирська, просвітницька, соціально-доброчинна, консультативна та меморіальна діяльність. Одночасно із цим масове розгортання війни після лютого 2022 р. показало, що правове оформлення є лише першим етапом становлення служби: ключовим викликом став кадровий дефіцит, нерівномірний розподіл капеланських посад, а також обмеженість чинної структури, яка передбачає одного офіцера-капелана на рівні бригади.

Таким чином, історія військового капеланства в Україні є прикладом синтезу церковної ініціативи та державного визнання, де процес формування інституції визначався не теорією, а практикою війни. Саме на цьому тлі постає питання подальшої еволюції служби, яка має перейти від «мінімальної моделі забезпечення» до моделі повноцінної пастирської присутності, здатної охопити реальний масштаб духовних, моральних і психологічних потреб особового складу Збройних Сил.

Правове оформлення військового капеланства, започатковане ухваленням Закону України «Про військове капеланство» (2021) та завершене впровадженням штатних посад у 2023 р., створило основу для функціонування капелана як військовослужбовця з визначеними повноваженнями, соціальними гарантіями та місцем у структурі підрозділу. Водночас цей нормативний перехід виявив суттєву різницю між юридичною завершеністю моделі та практичною готовністю до її реалізації.

Ключовою проблемою стала нестача підготовлених кадрів: кількість осіб, які поєднують богословську освіту, священиче покликання та готовність служити в умовах війни, значно менша за потребу, сформовану повномасштабними бойовими діями. У результаті в низці бригад офіцерська посада військового капелана залишалася вакантною, а частина душпастирських функцій тимчасово виконувалася військовослужбовцями, призначеними на посаду помічника капелана. Це рішення має тимчасовий характер і не може розглядатися як усталена модель забезпечення духовної опіки у військах.

Ускладнює ситуацію і структурна модель, закладена у чинних штатах: один капелан на рівень бригади, незалежно від чисельності особового складу, бойового навантаження, кількості втрат, ротаций, підрозділів забезпечення, медичних пунктів і напрямів дислокації. У практичному вимірі це означає, що капелан часто не може здійснювати повноцінне служіння одночасно у всіх точках своєї відповідальності: паралельно супроводжувати передові позиції, госпіталь, роту забезпечення, родини загиблих та адміністративну частину бригади.

Саме тому дедалі чіткіше окреслюється структурний дисбаланс між нормативною присутністю капелана і реальною пастирською потребою війська. З огляду на це, у професійному середовищі капеланів, а також у військовому командуванні формується спільне розуміння: подальший розвиток служби має передбачати перехід від бригадного до багаторівневого принципу капеланського забезпечення, із можливим введенням посад на батальйонному

рівні або формуванням міжконфесійних капеланських груп на рівні оперативних командувань і родів військ.

Таким чином, правове становлення військового капеланства завершене, але його інституційне формування — триває. Наступним етапом має стати корекція штатної політики, кадрової підготовки та механізмів інтеграції капеланів у систему морально-психологічного забезпечення Збройних Сил України.

Аналіз розвитку військового капеланства у 2014–2025 рр. показує, що інституція перебуває у фазі функціонального становлення, попри завершений правовий етап формування. Модель служіння, яка існує сьогодні, забезпечує базовий рівень присутності капелана у війську, але не охоплює всіх пастирських потреб особового складу, що постають у тривалих умовах війни. Тому подальший розвиток служби не є питанням «розширення» чи «адміністративного вдосконалення», а питанням відповідності реальним умовам воєнного часу.

Важливим висновком розділу є те, що інститут військового капеланства в Україні не може вважатися завершеною структурою, оскільки чинна модель «один капелан на бригаду» була достатньою на етапі становлення, але виявляє обмеженість у контексті повномасштабної війни. Зокрема, вона: — не забезпечує постійної пастирської присутності у всіх підрозділах бригади, які можуть одночасно діяти у різних районах виконання завдань; — не гарантує доступності капелана для кожного військовослужбовця на регулярній основі.

Тому перегляд штатного принципу є не «збільшенням структури», а логічним етапом професіоналізації служби. Перехід до багаторівневої моделі — із можливим введенням посад на батальйонному рівні або формуванням окремих капеланських груп при оперативних командуваннях і родах військ — відповідає практичному досвіду війни та міжнародним моделям, у яких капелан не є поодиноким фігурою, а діє як частина реального пастирського забезпечення військових.

Узагальнюючи, можна стверджувати, що військове капеланство в Україні вже перестало бути волонтерською ініціативою, але ще не стало завершеною інституційною системою. Його подальший розвиток потребує:

- узгодження державної та церковної участі у підготовці капеланів;
- вироблення штатних рішень, які відповідають реальній організації війська;
- збереження духовної природи служіння, яке не може бути зведене до соціальної, психологічної чи адміністративної функції;
- розбудови моделі пастирської присутності, у якій капелан залишається поруч із військовими — як той, хто забезпечує духовну опору військовослужбовця в умовах війни.

Таким чином, військове капеланство в Україні — це не допоміжна служба

і не культурно-обрядовий елемент у війську, а інституція, яка виконує унікальну функцію підтримки людини у граничних ситуаціях війни, поєднуючи релігійний, моральний та екзистенційний виміри служіння.

Висновки:

Проведене дослідження дозволило комплексно проаналізувати історичні витоки, богословські підстави та сучасний розвиток військового капеланства в Україні, а також виявити перспективи його подальшого інституційного становлення. У результаті встановлено, що військове капеланство на українських землях має тривалу історичну традицію, яка простежується від доби Київської Русі, продовжується через козацьке військове душпастирство, досвід Галицької армії, УНР та УПА, і набуває нової форми в умовах відновлення державної незалежності України наприкінці XX – на початку XXI століття. Однак сучасна модель капеланської служби постала не як відтворення попередніх форм, а як відповідь на нові суспільно-воєнні обставини, пов'язані з російською збройною агресією.

Дослідження показало, що богословське осмислення війни та служіння капелана не може обмежуватися західною концепцією «справедливої війни» або радикальним пацифізмом. Православна традиція, спираючись на святоотецьку спадщину, визнає війну трагедією, що не має сакрального виміру, але допускає оборону як морально виправдану дію задля захисту людського життя й гідності. У цьому контексті роль капелана полягає не у легітимації насильства і не у формальному богослужбовому супроводі війська, а у збереженні духовного виміру людської особистості в умовах збройного протистояння, що відкриває простір для переосмислення християнської етики війни в сучасних обставинах.

Становлення капеланської служби у 2014–2025 рр. відбулося поетапно — від волонтерського служіння «поруч із військом» до юридично оформленої військової служби, введеної Законом України «Про Службу військового капеланства» (2022). Водночас аналіз показав, що нормативно-правова база, кадрова підготовка, адміністративна структура та міжвідомча взаємодія капеланів залишаються такими, що потребують подальшого розвитку. Особливо важливим виявився фактор практичного досвіду самих капеланів, що продемонстрував реальне виконання ними не лише літургійних, а й пастирських, комунікаційних, морально-етичних функцій у бойових умовах.

Узагальнюючи результати дослідження, слід констатувати, що сучасне українське військове капеланство є багатовимірним явищем, у якому поєднуються богословська традиція, історична тяглість та практичний досвід війни XXI століття. Воно розвивається як форма співпраці релігійних організацій і сектору оборони, але зберігає свій головний зміст — здійснення пастирської опіки військовослужбовців у мирний і воєнний час.

Подальший розвиток капеланської служби, відповідно до висвітленого у роботі, передбачає насамперед достатнє штатне забезпечення на рівні батальйону/дивізіону та тих підрозділів, де капеланська присутність є найбільш затребуваною. Йдеться не про формальне збільшення кількості посад, а про раціональне їх розміщення відповідно до реальних потреб частин і особового складу, що забезпечує можливість повноцінного виконання капеланського служіння у військовому середовищі.

Таким чином, ефективність військового капеланства визначається не обсягом нормативних рішень, а умовами реального служіння, доступністю капелана для військовослужбовців та можливістю здійснювати пастирську опіку там, де вона необхідна: у пунктах постійної дислокації, під час виконання завдань та в період повернення військових до повсякденного життя. З огляду на це, капеланство вже стало органічним елементом військової системи України, проте його розвиток потребує подальшого вдосконалення у напрямі посилення практичної дієвості та забезпечення сталих умов служіння.

Література

1. С.О.О.З. Женевські конвенції (1949) та Додаткові протоколи (1977).
2. Капелан // Енциклопедія сучасної України / НАН України; Ін-т енциклопедичних досліджень. Київ, 2001—... (електрон. ресурс). 01.11.2025.
3. Православні погляди на війну / За ред. Перрі Гамаліса і Велері Каррас. Пер. з англ. — Київ: Дух і Літера, 2024. — 400 с.
4. Душпастирська служба українських військових формацій (оглядова стаття) // Електронна бібліотека НБУВ (PDF). Київ, бл. 2012. (узагальнення про форми душпастирства, у т. ч. австро-угорський досвід).
5. Душпастирська служба українських військових формацій (огляд досвіду). Київ: НБУВ, 2012. 28 с. (електронне видання).
6. Душпастирська служба українських військових формацій (огляд досвіду). Київ: НБУВ, 2012. 28 с.
7. Постанова Священного Синоду Православної Церкви України від 21 березня 2022 р. № 28.
8. ПЦУ. Житіє преподобного Амфілохія Почаївського. Офіційне видання, Київ, 2021. 32 с.
9. Pew Research Center. Religious affiliation or practice in Ukraine, 2021.
10. Гундяєв В. (патріарх Кирил). Проповідь у Прощену неділю 06.03.2022 (цитуються за: Chas.News, 2022).
11. Левада-Центр. «Религиозность и посещение храмов в России» (16.05.2022): ≈ 9–10% населення відвідують богослужіння щомісяця. — 03.11.2025.
12. Лев Диякон. Історія (фрагменти про русів) // Візантійські джерела до історії України / пер. з давньогр.; упоряд. та прим. В. Литвинов. — Київ: Україна, 2011. — С. 65–85.
13. Центр Разумкова. Релігія і Церква в українському суспільстві 2023 року. Соціологічне опитування. — Київ, 2023.
14. Августин Блаженний. Про Град Божий. — К.: Дух і Літера, 2010. — 648 с.
15. U.S. Army Chaplain Corps. FM 1-05 Religious Support. Washington, DC: Department of the Army, 2020.
16. Аквінський Ф. Сума теології. — Львів: Свічадо, 2015. — 812 с.
17. Гроцій Г. Про право війни і миру. — К.: Основи, 2000. — 560 с.
18. Вітторія Ф. Про право війни / Пер. укр. фрагм. // Антологія християнської політичної думки. — Львів: Вид-во УКУ, 2019.
19. Конвенція ООН про запобігання геноциду, 1948.
20. United Nations OHCHR. Civilian casualties in Ukraine 2022–2024.
21. Міжнародний кримінальний суд. Звіти про воєнні злочини в Україні (2022–2024).
22. Закон Божий (укр. вид. Філарета). — Київ: Софія, 2012.
23. Закон України «Про Службу військового капеланства» від 30 листопада 2021 р. № 1915-IX. Офіційний вісник України.
24. International Criminal Court (ICC). Situation in Ukraine: arrest warrants for war crimes, 2023–2024.
25. Human Rights Watch. Russia/Ukraine: Summary Executions and Torture, 2022–2023.

26. Amnesty International. Ukraine: War Crimes Report 2023.
27. Vatican News. Official communications of the Holy See on peace and war, 2022–2024.
28. Паїсій Святогорець. Слова. Т. 1: З боєм і любов'ю про сучасну людину. — Свята Гора Афон, 1994. — 320 с.
29. Шевченко К. «Заповідь “Не вбивай” — кого саме?» — Стаття, PDF // Academia.edu. — 03.11.2025.
30. Стассен Г. Just Peacemaking: Transforming Initiatives for Justice and Peace. — Cleveland: Pilgrim Press, 2008.
31. Непіпенко Л. І. Військове капеланство в незалежній Україні: поступ власної моделі // Вісник Львівського університету. Серія: філософсько-політологічні студії. 2022. Вип. 43. С. 126–138.
32. Яковенко Н. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття. — 3-тє вид., переробл. і доповн. — Київ: Критика, 2012. — 584 с.
33. Яковенко Н. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття. — 3-тє вид. — Київ: Критика, 2012. — 584 с.
34. Яковенко Н. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття. — Київ: Критика, 2012. — 584 с.
35. Ворощук О. М. Становлення інституту військового духовенства (капеланської служби) Збройних Сил України (1991–2017 рр.) : дис. ... канд. іст. наук. Київ, 2021. (для порівняльних довідок про капеланство Австро-Угорщини в оглядовій частині).
36. Ворощук О. М. Становлення інституту військового духовенства (капеланської служби) Збройних Сил України (1991–2017 рр.): дис. ... д-ра філософії. Київ: НУОУ ім. І. Черняховського, 2021. 312 с.
37. Ворощук О. М. Періодизація становлення інституту військового духовенства (капеланської служби) Збройних Сил України у 1991–2017 роках та характеристика її етапів // Військово-науковий вісник. 2021. № 35. С. 11–18.
38. Автушенко І. М. Душпастирська служба у військових формуваннях України: стан і перспективи розвитку // Гілея: науковий вісник. 2019. Вип. 144. С. 72–76.
39. Здіорук С. Релігійний чинник у формуванні української державності в ранньомодерний період. Київ: НІСД, 2014. 112 с.
40. Здіорук С. І., Токман В. В. Виклики та загрози гуманітарній безпеці української держави (суспільно-релігійний вимір): аналітична доповідь. Київ: НІСД, 2015. 52 с.
41. Забзалюк Д. В. Волонтерський етап становлення військового капеланства в Україні (2014–2016) // Схід. Аналітично-інформаційний журнал. 2020. № 3. С. 57–62.
42. Семенов С. В. Духовно-релігійний чинник у системі морально-психологічного забезпечення військ // Збірник наукових праць НУОУ ім. Черняховського. 2017. № 3. С. 21–25.
43. Семенов С. В. Трансформація моделі капеланського служіння у Збройних Силах України (2014–2021) // Військово-науковий вісник. 2021. № 36. С. 18–23.
44. Повість минулих літ. Літопис за Іпатіївським списком / пер. з давньорус. Л. Махновця. — Київ: Дніпро, 1989. — 591 с.

45. Літопис Самовидця. Видання підгот. Я. Дзира. — Київ: Наукова думка, 1971. — 415 с.
46. Галицько-Волинський літопис. Текст і переклад / упоряд. М. Котляр. — Київ: Дніпро, 2002. — 384 с.
47. Грушевський М. Історія України-Руси. Т. 2: Розсвіт княжої України. — Київ: Наукова думка, 1992. — 640 с.
48. Грушевський М. Історія України-Руси. Т. 3. — Київ: Наукова думка, 1994. — 580 с.
49. Грушевський М. Історія України-Руси. Т. 4. — Київ: Наукова думка, 1995. — 624 с.
50. Грушевський М. Історія України-Руси. Т. 9. Київ: Наукова думка, 1998. 624 с.
51. Falkenau K. Chaplaincy in Medieval Europe // *Journal of Medieval Religious Studies*. — 1998. — №12. — Р. 195–214. (укр. цит. за збірником перекладів, Київ, 2011)
52. Паславський І. Данило Галицький і його доба. — Львів: УКУ, 2008. — 164 с.
53. Литовський статут 1588 року. Упоряд. С. Ківалов. — Одеса: Юридична література, 2002. — 448 с.
54. Крип'якевич І. Історія українського війська. — Львів: Світ, 1990. — 520 с.
55. Пашуто В. Образование Литовского государства. — Москва: АН СССР, 1959. — 332 с. (укр. цит. за перевиданням Львів, 1997)
56. Яворницький Д. Історія запорізьких козаків: у 3 т. — Дніпро: Січ, 1990. — Т. 1: 400 с.; Т. 2: 456 с.
57. Яворницький Д. І. Історія запорізьких козаків. Т. 2. Київ: Наукова думка, 1990. С. 56–58, 60–63.
58. Яворницький Д. Історія запорозьких козаків. Т. 2. Київ: Наукова думка, 1990. 560 с.
59. Смолій В., Степанков В. Українське козацтво: формування соціального стану. — Київ: Альтернативи, 1999. — 304 с.
60. Плохій С. Козаки і релігія в ранньомодерній Україні. — Київ: Критика, 2005. — 352 с.
61. Плохій С. Величезна руїна: Козацька держава і російська імперія. Київ: Критика, 2011. 496 с.
62. Мицик Ю. Православна Церква і українське козацтво XVI–XVII ст. — Київ: Інститут української археографії НАНУ, 2007. — 96 с.
63. Мицик Ю. Православна Церква і українське козацтво XVI–XVII ст. Київ: Інститут української археографії НАНУ, 2007. С. 47–49.
64. Рада з питань душпастирської опіки при Міністерстві оборони України. Рекомендації щодо підготовки та відбору військових капеланів. Київ, 2017.
65. Лиман І. І. Січова Покровська церква і проблемні питання її історії // *Козацька доба*. — 2014. С. 42–53.
66. Величко С. Літопис. — Київ: Дніпро, 1991. — 2 т.
67. Величко С. Літопис. Київ: Дніпро, 1991. С. 214.
68. Сапожников І. В. Запорозька військова церква Покрова Пресвятої Богородиці // *Південна Україна XVIII–XIX ст.. Запоріжжя: Запорізький НДЛП*,

2003. Вип. 7. С. 183–191.

69. Державна служба України з етнополітики та свободи совісті (ДЕСС).

Порядок надання мандатів на право здійснення військової капеланської діяльності: роз'яснення. Київ: ДЕСС, 2023.

70. Субтельний О. Україна: історія. 3-тє вид. Київ: Либідь, 1998. 512 с.

71. Лозинський А. Збройні сили Австро-Угорщини (1867–1918 рр.) : дис. ... канд. іст. наук. Львів, 2006. (структура ц.к. армії, штатність і служба; корисно для контексту капеланської системи).

72. Гресько А. «Громадська та релігійна діяльність греко-католицького духовенства (уніатів) в Чернівецькій губернії, 1914–1917 рр.» // Галичина. 2023. №36. С. 211–222. (про присутність і практики духовенства в Буковині).

73. Гресько А. Громадська та релігійна діяльність греко-католицького духовенства в Чернівецькій губернії, 1914–1917 рр. // Галичина. 2023. №36. С. 211–222.

74. Ткачук П. Капелани УГА на фронтах українсько-польської війни 1918–1919 рр. Львів: (зб. наук. праць/репринт), 2009. (про штатність, обов'язки і практики польових духовників; корисно як безпосередній наступний крок до 2.3).

75. Шептицький А. Пастирські послання до духовенства і вірних (1914–1919). Перемишль: Друк. гр.-кат. капітули, 1919; див. також електронні публікації збірок послань. (ідеї та настанови щодо опіки вояків у межах австрійського простору).

76. Шептицький А. Пастирські послання до духовенства і вірних (1914–1917). Львів: Вид. Ставропігія, 1994. 256 с.

77. Клепцова Л. Військове духовенство Російської імперії у ХІХ – на початку ХХ ст. // Вісник Черкаського університету. 2016. №3. С. 39–45.

78. Сірач О. Духовенство та армія в Російській імперії: між пастирським служінням і державною лояльністю. Київ: ІКЦ Либідь, 2010. 224 с.

79. Дашкевич Я. Українські Січові Стрільці: Нарис історії. Львів: Інститут українознавства, 2014. 312 с.

80. Ільющин І. Польове духовенство УСС у Першій світовій війні // Український історичний журнал. 2012. №5. С. 209–223.

81. Молитвенник Українського Січового Стрільця. Львів, 1916. 32 с. (польове видання).

82. Черник Ф. Спогади стрільця. Львів: Вид-во “Червона калина”, 1935. 124 с.

83. Наказ Міністерства оборони України від 14 грудня 2016 р. № 685 «Про впровадження посад працівників з питань душпастирської опіки (капеланів) у Збройних Силах України».

84. Сергійчук В. Десять буремних літ: українська визвольна боротьба 1917–1927 рр. Київ: Видавництво ім. Олени Теліги, 1996. 320 с.

85. Сергійчук В. Духовенство і український визвольний рух ХХ століття. Київ: ПП Сергійчук М.І., 2005. 208 с.

86. Боляновський А. Українські військові формування в боротьбі за державність (1917–1921 рр.). Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2015. 452 с.

87. Боляновський А. Українські військові формування у боротьбі за державність (1917–1950 рр.). Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2015. 452 с.

88. Пащевський П. Спогади військового священика. Варшава, 1931. 96 с.

89. Чайковський К. Спомини капелана УГА. Львів, 1935. 64 с.
90. Бандера А. Проповіді і звернення до стрільців УГА. Архів Львівської Богословської Академії, ф. 7, спр. 14.
91. Дужий П. Повстанська боротьба і релігійне життя. Торонто, 1998. 190 с.
92. Архів УПА. Т. 6: Документи командування УПА-Захід. Торонто–Київ, 2008. 528 с.
93. Архів УПА. Т. 12: Матеріали Головного Військового Штабу УПА. Торонто–Київ, 2010. 614 с.
94. Сосновський М. Молитовник Українського Вояка (1944): історія видання та структура. Мюнхен, 1993. 68 с.
95. Суспільне. «Досвід 2-ї Галицької бригади НГУ: кілька капеланів у складі бригади». 2024.
96. Ordynariat Polowy Wojska Polskiego. Duszpasterstwo wojskowe: struktura i zadania. Warszawa, 2022.