ST. SOPHIA
UKRAINIAN ORTHODOX THEOLOGICAL SEMINARY QUARTERLY

HOLY WISDOM–HOLY SOPHIA

СВЯТА ПРЕМУДРІСТЬ–СВЯТА СОФІЯ

СВЯТО-СОФІЇВСЬКА
УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА
БОГОСЛОВСЬКА СЕМІНАРІЯ

AUTUMN- ACADEMIC YEAR 2026-27
VOL. III - NO. 1

HOLY WISDOM-HOLY SOPHIA
СВЯТА ПРЕМУДРІСТЬ-СВЯТА СОФІЯ
AUTUMN - ACADEMIC YEAR 2026-27 VOL. III - NO. 1

Gayle E. Woloschak
Editor-in-Chief

His Eminence Metropolitan Antony
Spiritual Director

Elizabeth Symonenko
Artistic & Graphic Design Editor

Rev. Fr. Mykola Zomchak
Language and Translation Editor

Dr. Debórah Sirko-Osadsa
Copy Editor

Very Rev. Ivan Tchopko
Distribution Manager

Editorial Office:
Submission of essays for consideration
and all other correspondence:
E-MAIL: GAYLE.WOLOSCHAK@GMAIL.COM

The Saint Sophia Ukrainian Orthodox Theological Seminary
is fully accredited by the Association of Theological Schools
in the United States and Canada (ATS)

Holy Wisdom - Holy Sophia
is published quarterly by
Saint Sophia Ukrainian Orthodox Theological Seminary.
PO BOX 240 - South Bound Brook, NJ 08880
stsuots.edu

Copyright © 2026 - St. Sophia Ukrainian Orthodox Theological Seminary
All Rights Reserved.
Holy Wisdom - Holy Sophia
Print ISSN: 3067-8773 | Digital ISSN: 3067-8781

CONTENTS

4 **Preamble: Holy Wisdom-Holy Sophia**
(English & Ukrainian)
EDITORIAL TEAM

8 **Holy Wisdom-Holy Sophia, Editorial Comments**
(English & Ukrainian)
GAYLE WOLOSCHAK

12 **St. Sophia Ukrainian Orthodox Theological Seminary at Fifty**
(English & Ukrainian)

24 **The Beginning and the End of Orthodox Theology**
(English & Ukrainian)
PROTOPRESBYTER MAXYM LYSACK

48 **From Hospitality to Belonging**
(English & Ukrainian)
FR. ANTHONY PERKINS

76 **BABYLON AND BEYOND: Assistance in Biblical Interpretation**
FR. GABRIEL ROCHELLE

82 **Clarity, Unity, and Deeper Understanding: The UOC of the USA's Childbirth Prayers**
(English & Ukrainian)
CARRIE FREDERICK FROST

104 **In A Manner Superior To Negation: Mentorship, Maturity, and the Catholic Personality**
(English & Ukrainian)
FR. GREGORY JENSEN

153 **Focus for Seminary Formation – Mission or Ministry?**
FR. ROBERT HOLET

162 **The Trees of Life and Knowledge in St. Ephrem the Syrian**
FR. PAUL MARTIN

175 **The Evolution of Liturgical Music in Kyivan Rus: A Guide for American Orthodoxy**
ELIZABETH BARE

181 **A Re-evaluation of the Orthodox Synthesis of Mid to Late Platonic Emanation as Voluntary Energetic Procession**
READER VOLODYMYR SMULLING

187 **Book Interview: Metropolitan Job (Getcha) - Partakers of the Divine Nature: Orthodox Spirituality in an Age of Secularization**

In the Eastern Orthodox Church, Christ is revered as the Incarnate Wisdom of God, a central truth that permeates our theology, liturgy, and spiritual life. The Holy Scriptures and the writings of the Church Fathers consistently reveal Christ as the Divine Logos, the eternal Word and Wisdom through whom all things were created and are sustained. St. Paul declares, Christ is *"the Power of God and the Wisdom of God."* (1 Corinthians 1:24)

"In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God. He was in the beginning with God. All things were made through Him, and without Him nothing was made that was made… And the Word became flesh and dwelt among us, and we beheld His Glory, the Glory as of the Only Begotten of the Father, full of Grace and Truth." (John 1:1-3, 14) In the person of Jesus Christ our Lord, the Wisdom of God is not an abstract concept but a living reality. He is the perfect expression of God's Will and Purpose, making visible the invisible and revealing the mysteries of Divine Life to humanity. This Divine Wisdom is manifest in His teachings, which offer a path to spiritual enlightenment and communion with God in the Holy Trinity, transcending mere intellectual knowledge.

The Orthodox Church sees Christ's incarnation as the ultimate act of Divine Wisdom—God taking on human flesh to heal, sanctify, and restore creation. In Christ our Lord, Wisdom is not only a guide for moral and ethical living but is the very source of our salvation. The hymns and prayers of the Church often praise Christ as "Wisdom" (Sophia), calling the faithful to recognize and embrace Him as the True Light that enlightens every person who comes into the world. St. Athanasius of Alexandria: *"For the Son of God became man so that we might become God; He manifested Himself by means of*

a body in order that we might perceive the Mind of the unseen Father; He endured shame from men that we might inherit immortality." (On the Incarnation, 54:3)

Orthodox spirituality is deeply rooted in the understanding that to follow Christ is to partake in the Divine Wisdom. This is evident in the Church's emphasis on THEOSIS, the process by which we are one with God and transformed into His likeness. Through participation in the sacramental life of the Church, especially in the Eucharist, the faithful are invited to partake of the Divine Wisdom, which leads them from darkness to Light, from ignorance to understanding, and from death to Life. THEOSIS is the ultimate goal for each of our lives.

In the Divine Liturgy, the proclamation of "Wisdom! Let us attend!" calls the faithful to open their hearts and minds to Christ, who is both the source and fullness of all Wisdom. It is a call to live in accordance with the Divine Wisdom that leads to true Life, Peace, and Union with God.

As most aptly explained in the writings of St. Gregory Palamas, in our Eastern Orthodox comprehension, *"Christ as Wisdom is the Eternal and Uncreated Light that illumines our path to God, guiding us through the complexities of life and leading us into the fullness of Divine Love and Truth"*…and to THEOSIS.

We have chosen to identify our Quarterly as: HOLY WISDOM – HOLY SOPHIA and we pray that the words that fill its pages in each issue will serve to emphasize the thought of St. Maximus the Confessor: *"The Word of God, who became incarnate in the fullness of time, revealed Himself as the Divine Wisdom that had been hidden in mystery from the foundation of the world. Through Christ, this Wisdom is made manifest and draws all creation back to the Father."* May those words serve, indeed, to truly draw all who read them "back to the Father".

We look forward to lively interaction with our readers and we pray that all our conversations, correspondence and contributions will reflect the GRACE of our Lord and Savior Jesus Christ, the LOVE of God the Father and the COMMUNION of the Holy Spirit.

PEACE BE WITH US ALL…

The Editorial Team

У Східній Православній Церкві Христос вшановується як Втілена Божа Премудрість, центральна істина, яка пронизує наше богослів'я, літургію та духовне життя. Святе Письмо та писання Отців Церкви послідовно розкривають Христа як Божественний Логос, вічне Слово і Премудрість, через Яку все було створено і підтримується. Св. Павло проголошує, що Христос є «*Божа Сила і Божа Премудрість*». (1 Коринтян 1:24)

«*Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово. Воно в Бога було споконвіку. Усе через Нього повстало, і ніщо, що повстало, не повстало без Нього. …І Слово сталося тілом, і перебувало між нами, повне благодаті та правди, і ми бачили славу Його, славу як Однородженого від Отця.*» (Івана 1:1-3, 14) В особі Ісуса Христа, нашого Господа, Премудрість Бога не є абстрактним поняттям, а живою реальністю. Він є досконалим вираженням Божої Волі та Призначення, робить видимим невидиме та відкриває людству таємниці Божественного життя. Ця Божественна Премудрість проявляється в Його вченнях, які стелять шлях до духовного просвітлення та спілкування з Богом у Святій Трійці, виходячи за межі простих інтелектуальних знань.

Православна Церква вбачає втілення Христа як найвищий акт Божественної Премудрості — Бог приймає людську плоть, щоб зцілити, освятити та відновити творіння. У Христі, нашому Господі, Премудрість є не лише дороговказом для морального та етичного життя, але й самим джерелом нашого спасіння. Піснеспіви та молитви Церкви часто оспівують Христа як «*Премудрість*» (*Софію*), *закликаючи вірних пізнати і прийняти Його як Правдиве Світло, що просвічує кожну людину, яка приходить у світ. Св. Афанасій Олександрійський: «Бо Син Божий став людиною, щоб ми стали Богом; Він явив Себе через тіло, щоб ми могли сприйняти Розум невидимого Батька; Він терпів ганьбу від людей, щоб ми могли успадкувати безсмертя*». (Про Втілення, 54:3)

Православна духовність глибоко вкорінена в твердженні того, що слідувати за Христом означає бути причетним до Божественної Премудрості. Це очевидно в тому, що Церква

наголошує на ТЕОЗІСІ (Обоженні), процесі, завдяки якому ми є єдиними з Богом і перетворюємося на Його подобу. Через участь у сакраментальному житті Церкви, особливо в Євхаристії, вірні покликані до участі в Божественній Премудрості, яка веде їх від темряви до Світла, від невігластва до розуміння і від смерті до Життя. ТЕОЗІС — це кінцева мета кожного з нас у житті.

У Божественній Літургії виголос «Премудрість! Будьмо уважні!» закликає вірних відкрити свої серця та розум для Христа, Який є джерелом і повнотою всієї Премудрості. Це заклик жити згідно з Божественною Премудрістю, яка веде до правдивого Життя, Миру та Єдності з Богом.

Як найвлучніше пояснено у творах святого Григорія Палами, у нашому східно-православному розумінні «Христос як Премудрість є Вічне і Нетварне Світло, яке освітлює наш шлях до Бога, ведучи нас через складності життя і ведучи до повноти Божественної Любові і Правди»… та до ТЕОЗІСУ (Обоження).

Ми вирішили назвати наш Щоквартальний випуск: СВЯТА ПРЕМУДРІСТЬ – СВЯТА СОФІЯ і молимося, щоб слова, якими наповню-ватимуться сторінки кожного випуску, підкреслювали думку св. Максима Сповідника: *«Слово Боже, яке втілилося в повноті часу, об'явилося як Божественна Премудрість, Яка була прихована в таємниці від заснування світу. Через Христа ця Премудрість проявляється і повертає все створіння назад до Отця»*. Нехай ці слова й дійсно, по-справжньому навернуть усіх, хто їх читає, «назад до Отця».

Ми з нетерпінням чекаємо живої взаємодії з нашими читачами та молимося, щоб все наше спілкування, листування та увесь вклад у ці щоквартальні випуски відображали БЛАГОДАТЬ нашого Господа і Спасителя Ісуса Христа, ЛЮБОВ Бога Отця і ПРИЧАСТЯ Святого Духа.

МИР З УСІМА НАМИ…

Редакція

FROM THE EDITOR:

ST. SOPHIA SEMINARY QUARTERLY · AUTUMN ISSUE

GAYLE WOLOSCHAK

This special issue of *Holy Wisdom! Holy Sophia!* is devoted to the 50th anniversary of St. Sophia Ukrainian Orthodox Theological Seminary. The seminary was founded in 1975 in South Bound Brook, New Jersey, under the leadership and vision of Metropolitan Mstyslav (Skrypnyk), then primate of the Ukrainian Orthodox Church of the USA. Metropolitan Mstyslav understood that our Church in America needed to form its own clergy and lay leaders here, grounded in the Orthodox faith and in the spiritual and liturgical heritage of the Ukrainian Church. Over the past fifty years, the seminary has prepared clergy and lay leaders for parishes across the country, and it has grown into an institution accredited by the Association of Theological Schools and authorized by the State of New Jersey to grant degrees.

The issue features members of the seminary faculty writing about seminary life and about contemporary issues facing the Church that have been taken up at the seminary. Fr. Maxym Lysack takes us back to the origins of our faith - to the Word - and to its importance for all of us, both as an Orthodox seminary and as Orthodox parishioners. Fr. Gregory Jensen writes about the recent phenomenon of the "Ortho-bros": young men who come into the Orthodox Church seeking traditional faith and a spiritual life, and who need a particular kind of catechesis from our priests and parishes.

Dr. Carrie Frederick Frost addresses a challenge faced by Orthodox parishes everywhere: churching prayers that were outdated and conveyed an inappropriate understanding of mothers and children in the Orthodox Church. She took up this challenge herself and, working with our hierarchs, developed a revised churching service that is now blessed for use in our parishes. Fr. Robert Holet turns to the Church's need for mission and ministry, calling pastors and parishioners alike to reach out to others. Fr.

Gabriel Rochelle, the seminary's Professor of Old Testament, offers a biblical exploration of Babylon and a close analysis of the chiastic structure of Old Testament texts. He shows that the theme of "exile and return" matters not only for the Old Testament narratives but also for Christians, whom Christ calls back to Himself in love.

Fr. Anthony Perkins uses the occasion of the seminary's 50th anniversary to reflect on his own spiritual journey, including the path that brought him to the seminary and the importance it has had in his life. Fr. Paul Martin, a lifelong friend of the seminary who has served as a priest in the Ukrainian Orthodox Church, though he is not a member of the faculty, contributes an article on the life of St. Ephrem the Syrian and his importance for the Orthodox Church.

Two of our current seminarians contribute articles drawn from their seminary studies. Elizabeth Bare discusses the importance of church singing in the life of our parishes, and Volodymyr Smulling reflects on the role of philosophy in the Orthodox tradition.

Finally, the issue closes with an interview with Metropolitan Job of Pisidia about his book on Orthodox spirituality. Metropolitan Job, who comes from the Ukrainian Orthodox Church of Canada, has long been a friend and supporter of our Church, and his book will no doubt find an important place in our seminary curriculum.

We close with a word of joyful anticipation. This year our St. Sophia Seminary celebrates its 50th anniversary, and we warmly hope that many of you will join us for the celebration this coming month.

Please feel free to send your correspondence directly to me, as editor, at **gayle.woloschak@gmail.com**.

In Christ's love,
Gayle Woloschak, ***Editor-in-Chief***

WISDOM THROUGH THE HOLY FATHERS

"Toil and train together, run and suffer together, rest and rise at the same time, as God's stewards, assistants and servants.."

St. Ignatius of Antioch

Звернення редактора

Щоквартальник Свято-Софійської Семінарії · Осінній випуск
Гейл Волощак

Цей спеціальний випуск Свята Премудрість! Свята Софія! присвячений 50-річчю Української Православної Богословської Семінарії Святої Софії.

Семінарія була заснована у 1975 році в Саут-Баунд-Бруці, штат Нью-Джерсі, завдяки провідництву та далекоглядності митрополита Мстислава (Скрипника), який на той час був Предстоятелем Української Православної Церкви США. Митрополит Мстислав розумів, що наша Церква в Америці потребує підготовки власного духовенства та мирян-лідерів саме тут, у Сполучених Штатах, утверджених у православній вірі та духовній і літургійній спадщині Української Церкви.

Упродовж останніх п'ятдесяти років семінарія підготувала духовенство та мирян-лідерів для парафій по всій країні й розвинулася в навчальний заклад, акредитований Асоціацією богословських шкіл та уповноважений штатом Нью-Джерсі присуджувати академічні ступені.

У цьому випуску представлені статті викладачів семінарії, присвячені семінарійному життю та актуальним питанням, що постають сьогодні перед Церквою і розглядаються в семінарії.

о. Максим Лисак повертає нас до витоків нашої віри — до Слова — та розмірковує над Його значенням для всіх нас: і як для православної семінарії, так і для православних парафіян.

о. Григорій Дженсен пише про нещодавнє явище так званих «Ortho-bros» — молодих чоловіків, які приходять до Православної Церкви в пошуках традиційної віри та духовного життя і які потребують особливого підходу до катехизації з боку наших священників і парафій.

д-р Керрі Фредерік Фрост звертається до проблеми, з якою стикаються православні парафії повсюди: молитов чину введення матері й дитини до храму, окремі формулювання яких застаріли та передавали неналежне розуміння місця матері й дитини в Православній Церкві. Вона особисто взялася за вирішення цього питання і, працюючи разом із нашими ієрархами, розробила переглянутий чин введення до храму, який нині благословенний для використання в наших парафіях.

о. Роберт Голет звертається до потреби Церкви в місійному та пастирському служінні, закликаючи як пастирів, так і парафіян виходити назустріч іншим людям.

о. Гавриїл Рошель, професор Старого Завіту в семінарії, пропонує біблійне дослідження Вавилону та детальний аналіз хіастичної структури старозавітних текстів. Він показує, що тема «вигнання і повернення» важлива не лише для старозавітних оповідей, але й для християн, яких Христос у любові закликає повернутися до Нього.

о. Антоній Перкінс використовує нагоду 50-річчя семінарії, щоб осмислити власний духовний шлях, зокрема дорогу, яка привела його до семінарії, та те важливе місце, яке вона посіла в його житті.

о. Павло Мартін, багаторічний друг семінарії, який служив священником в Українській Православній Церкві, хоча й не є членом викладацького складу, представляє статтю про життя преподобного Єфрема Сирина та його значення для Православної Церкви.

Двоє наших нинішніх семінаристів також представляють статті, написані на основі їхніх семінарських студій. Елізабет Бер розглядає значення церковного співу в житті наших парафій, а Володимир Смуллінг розмірковує над роллю філософії у православній традиції.

На завершення випуску подано інтерв'ю з митрополитом Пісідійським Іовом про його книгу, присвячену православній духовності. Митрополит Іов, який походить з Української Православної Церкви Канади, вже багато років є другом і прихильником нашої Церкви, а його книга, без сумніву, посяде важливе місце в навчальній програмі нашої семінарії.

Завершуємо словом радісного очікування. Цього року наша Семінарія святої Софії святкує своє 50-річчя, і ми щиро сподіваємося, що багато хто з вас приєднається до нас у святкуванні цієї визначної події.

Будь ласка, надсилайте ваші повідомлення безпосередньо мені, як редактору, за адресою: gayle.woloschak@gmail.com.

У Христовій любові,
Гейл Волощак
головний редактор

ST. SOPHIA UKRAINIAN ORTHODOX THEOLOGICAL SEMINARY AT FIFTY

A HISTORY OF FAITH, EXILE, AND PASTORAL FORMATION

The founding of St. Sophia Ukrainian Orthodox Theological Seminary in 1975 was the result of a long effort to provide the Ukrainian Orthodox Church of the United States of America with clergy educated for its own pastoral life. The Seminary's history reaches beyond its founding year: to the first Ukrainian Orthodox communities in America, to theological instruction at St. Vladimir Cathedral in Philadelphia, to St. Andrew's College - the seminary of the Ukrainian Orthodox Church of Canada and to the clergy and faithful who came from war-torn Europe determined to preserve their Church. For fifty years, St. Sophia has brought those inheritances together in the formation of priests and lay leaders.

The Ukrainian Orthodox Church in America grew through successive waves of immigration. The displacement caused by the Second World War brought a particularly consequential generation of bishops, priests, and faithful westward from Ukraine. Some served and worshipped in displaced persons camps in Germany before settling in North America. They arrived with the experience of persecution and exile, but also with theological learning, liturgical traditions, and a conviction that Ukrainian Orthodox church life must continue beyond Ukraine's borders. Their arrival strengthened existing American parishes and led to the establishment of others.

Among the hierarchs whose lives joined these histories was Mstyslav (Skrypnyk). Consecrated a bishop in Ukraine during the war, he continued his ecclesiastical service in Europe before emigrating to Canada in 1948 and subsequently coming to the United States. In America, he worked with Metropolitan John (Theodorovych) in the unification and development of the Ukrainian Orthodox Church of the USA. His later service as Metropolitan, and then as Patriarch of the Ukrainian Orthodox Church in an independent Ukraine, reflected a lifelong concern for the Church's continuity across borders.

The relationship between Europe and America was therefore woven into the Church's life well before St. Sophia opened. Archbishop Volodymyr (Malets), for example, came through wartime

displacement in Europe before joining the episcopacy of the Church in the United States in 1951. The presence of such clergy brought firsthand knowledge of Ukrainian Orthodox life in Ukraine and the European diaspora into American parishes. At the same time, their new communities faced questions that could be answered only in America: how to educate children born here, serve congregations using more than one language, and prepare clergy who understood both Orthodox tradition and the daily circumstances of their parishioners.

Metropolitan John recognized the need to educate American-born candidates for the priesthood. Around 1940, he organized an early seminary at St. Vladimir Cathedral in Philadelphia and personally supervised students who would later serve as priests. That work established an educational precedent for the Church. Following the unification of the Ukrainian Orthodox jurisdictions in the USA in 1950, an affiliation was established with the Seminary of the Ukrainian Orthodox Church of Canada - St. Andrew's College in Winnipeg – and from 1950-1970 a solid theological education was provided for candidates from our church. Both seminary programs should be distinguished from St. Sophia itself: the Church's institutional histories place St. Sophia's founding and first academic year in 1975 at South Bound Brook, New Jersey. Neither of these seminary programs should be confused with St. Sophia itself. The Philadelphia and Winnipeg programs are part of the Seminary's historical background. They were not earlier locations of St. Sophia, and the Seminary did not move from one campus to another.

Metropolitan John and Archbishop Mstyslav also helped build the Church's spiritual center in central New Jersey. After Metropolitan John's repose in 1971, Mstyslav, now Metropolitan, advanced the plan for a permanent theological institution. The Church's own account explains the pastoral reasoning: education at seminaries of other Orthodox jurisdictions could provide substantial theological preparation, but it did not necessarily address the particular history, worship, language, and pastoral needs of Ukrainian Orthodox parishes. A seminary of the Church's own could unite those needs within a sustained course of academic and spiritual formation.

The opportunity to give that vision a home came with the Church's acquisition of a neighboring property to the Metropolia Center - the Hetherington Estate - in 1972. Parishes and faithful contributed gifts and loans toward the purchase. In 1975, the estate's mansion was renovated for St. Sophia Ukrainian Orthodox

Theological Seminary, which opened its first academic year that September. Set within the Church's developing spiritual center, the Seminary could share in a life of prayer, remembrance, and service alongside St. Andrew Memorial Church, the Church library, and other institutions on the grounds. The former family residence became a place where students could study and live within the ecclesial community they were preparing to serve.

The Seminary's early development required more than a building. Then Archbishop Constantine chaired the commission that included Dr. Stephen Sivulich, PhD in Education and Dr. John Fiser, PhD in Ukrainian Literature, that established St. Sophia. In 1995, as Metropolitan Constantine, served as its Rector for seventeen years until his repose in 2012. His long stewardship helped provide continuity as the institution educated successive groups of seminarians. The work depended as well on professors, parish clergy, administrators, benefactors, and families willing to support students preparing for ministry. The Seminary's history is consequently part of the history of the whole Church: its capacity to teach rested on the commitment of the communities its graduates would one day serve.

The Seminary's leadership has combined academic administration with priestly mentorship. Protopresbyter Frank Estocin is remembered in St. Sophia's published accounts as its first Rector from 1975 – 1995, Spiritual Formation Director and a Professor. A 2013 commencement account paid tribute to him, Metropolitan Constantine, and Ihumen Gregory (Woolfenden) for the academic and pastoral example they gave generations of clergy. Estocin's role illustrates a central feature of the Seminary's mission: candidates for ministry are formed through instruction and through sustained attention to their spiritual lives.

Fr. Bazyl Zawierucha served St. Sophia in several documented leadership capacities, including Provost, and Academic Dean at different points in its history. Records from 2007 describe him directing a program that welcomed students from Ukraine alongside Americans discerning priestly vocations later in life. The Ukrainian students initially concentrated on English, liturgical music, and the history and structure of the Ukrainian Orthodox Church of the USA. The part-time students combined intensive periods in residence with substantial study at home. This approach addressed two enduring pastoral needs: the preparation of newly arrived clergy for ministry in American parishes and the education of candidates whose vocations emerged after they had begun careers or family life.

Fr. Bazyl's work also demonstrates that the Seminary's connections with Ukraine were lived beyond academic exchange. In 2015, while identified in a Church report as St. Sophia's academic dean, he accompanied Bishop Daniel to assist displaced families near Kyiv and wounded service members in Lviv. This ministry placed theological education alongside pastoral care for people enduring the consequences of war.

Since 2012, His Eminence Metropolitan Antony has served as the Seminary's Rector, while His Eminence Archbishop Daniel serves as Academic Dean. Archbishop Daniel's own work at St. Sophia has included earlier responsibilities in student formation and academic leadership. Their present responsibilities join oversight of the Seminary's ecclesiastical mission with attention to its faculty, curriculum, students, and institutional development. The wider leadership of the Seminary includes those responsible for students' daily life and the practical work of teaching, worship, and administration.

St. Sophia's stated purpose is to form Orthodox pastors, teachers, and leaders. Its curriculum therefore places Scripture, Church history, theology, liturgics, preaching, and pastoral care within a community whose daily worship is itself part of the education. Ukrainian language, church history, chant, and cultural history receive attention because graduates must be able to understand the tradition entrusted to their parishes. The Seminary has also educated lay students, recognizing that the Church needs theologically prepared people in ministries beyond the ordained priesthood.

The Ukrainian Orthodox League has given practical expression to the same commitment. Its Metropolitan John (Theodorovych) Scholarship Fund – established in 1965, has supported seminarians and clergy pursuing theological education beginning with the seminarians enrolled at St. Andrew College in Winnipeg, Canada in 1967. Financial assistance for students is one means by which parish faithful participate directly in the preparation of future pastors. The League's work also preserves the educational concern associated with Metropolitan John's ministry, carrying it into the life of St. Sophia.

The Seminary's international relationships have continued to develop. In 2007, it enrolled students selected from Ukraine for preparation in language, theology, and American parish life. A 2017 gathering of Ukrainian Orthodox bishops beyond Ukraine discussed the work of St. Sophia and St. Andrew Seminary in Canada, including possibilities for exchanging students and professors. In

2022, St. Sophia signed an academic cooperation agreement with the Kyiv Orthodox Theological Academy, opening possibilities for shared research, educational materials, publications, and academic exchange. These connections carry forward the transatlantic history from which the Seminary emerged.

St. Sophia's academic development has been accompanied by formal institutional recognition. In 2015, New Jersey licensed it as a graduate educational institution with authority to award the Master of Divinity degree. In 2024, the Commission on Accrediting of the Association of Theological Schools granted the Seminary initial seven-year accreditation. These milestones followed decades of work to sustain theological education while meeting the academic and administrative responsibilities of a graduate school. The accomplishment of accreditation was a five-year process accomplished by the tireless dedication of Metropolitan Antony, Archbishop Daniel – Dean of Academic Affairs and Assistant Dean of Academic Affairs, Fr. Theophan Mackey. Accreditation has since served as a stimulus for an increased number of new applicants to the seminary each academic year.

Renewal remains part of the Seminary's work. A $1 million grant announced in 2025 through the Lilly Endowment's "Pathways for Tomorrow" initiative supports "Saint Sophia 2.0," a program intended to extend educational resources to parishes and provide continuing education for clergy. Fr. Theophan Mackey served as our Grant Writer in the Seminary application for this grant. At the opening of the 2026–2027 academic year, the Seminary reported approximately forty seminarians and theological students studying through full-time and part-time programs. It also welcomed students from other Orthodox jurisdictions. These developments show how an institution founded to meet the needs of Ukrainian Orthodox parishes can serve a broader Orthodox community while remaining rooted in its own tradition.

The formal celebration in October 2026, during the clergy conference of the Ukrainian Orthodox Church of the USA, will bring the Seminary's past and present into one gathering. Under Metropolitan Antony's leadership as rector and Archbishop Daniel's service as academic dean, the anniversary offers an occasion to honor the hierarchs who envisioned St. Sophia; the deans, professors, and staff who built its academic life; the faithful who supported it; and the graduates who carried its formation into parishes across the Church. The planned presentation of Seminary insignia to former graduates

can serve as a visible recognition of that continuing relationship between an institution and those it has prepared for service.

St. Sophia began in response to a concrete pastoral question: **How would a Church formed through immigration and sustained through exile prepare its next generation of clergy?**

Fifty years later, the question remains vital, even as the Church and its students have changed. The Seminary's answer continues to take shape in rigorous study, common prayer, pastoral experience, and faithful service. Its history belongs equally to Ukraine, to the European diaspora, Australia, South America and to the parishes of the United States of America whose future its founders sought to nurture.

Above all, however, the history of St. Sophia Ukrainian Orthodox Theological Seminary is not merely the history of an institution. It is the history of a sacred responsibility handed from one generation to another: **to preserve the Holy Orthodox Faith, to prepare worthy servants of Christ and His Church, and to ensure that the spiritual inheritance carried to these shores through sacrifice, persecution, immigration, and hope will continue to bear fruit in generations to come.**

СВЯТО-СОФІЇВСЬКІЙ УКРАЇНСЬКІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ БОГОСЛОВСЬКІЙ СЕМІНАРІЇ - 50 РОКІВ:
ІСТОРІЯ ВІРИ, ВИГНАННЯ ТА ПАСТИРСЬКОГО СТАНОВЛЕННЯ

Заснування Свято-Софіївської Української Православної Богословської Семінарії у 1975 році стало результатом тривалих зусиль, спрямованих на те, щоб Українська Православна Церква Сполучених Штатів Америки мала духовенство, належно підготовлене для її власного пастирського служіння. Історія семінарії сягає далеко за межі року її заснування — до перших українських православних громад в Америці, богословського навчання при соборі святого Володимира у Філадельфії, Колегії святого Андрія - семінарії Української Православної Церкви Канади, а також до духовенства й вірних, які прибули зі спустошеної війною Європи, сповнені рішучості зберегти свою Церкву. Упродовж п'ятдесяти років Свята Софія поєднує цю спадщину у справі підготовки священнослужителів і мирян - провідників церковного життя.

Українська Православна Церква в Америці зростала завдяки послідовним хвилям іміграції. Вимушене переселення, спричинене Другою світовою війною, привело на Захід з України особливо важливе покоління єпископів, священників і вірних. Дехто з них служив і молився в таборах для переміщених осіб у Німеччині, перш ніж оселитися в Північній Америці. Вони прибули, маючи за плечима досвід переслідувань і вигнання, але водночас принесли із собою богословські знання, літургійні традиції та переконання, що українське православне церковне життя повинно продовжуватися й поза межами України. Їхній приїзд зміцнив уже існуючі американські парафії та сприяв заснуванню нових.

Серед ієрархів, чиє життя поєднало ці сторінки історії, був Мстислав (Скрипник). Хіротонізований на єпископа в Україні під час війни, він продовжив своє церковне служіння в Європі, у 1948 році емігрував до Канади, згодом переїхавши до Сполучених Штатів. В Америці він співпрацював із митрополитом Іоаном (Теодоровичем) у справі об'єднання та розвитку Української Православної Церкви США. Його подальше служіння як Митрополита, а згодом як Патріарха Української Православної Церкви в незалежній Україні, відображало його довічну турботу про збереження безперервності церковного життя попри державні кордони.

Таким чином, зв'язок між Європою та Америкою був невід'ємною частиною життя Церкви ще задовго до відкриття Святої Софії. Наприклад, архієпископ Володимир (Малець) пережив воєнне лихоліття та вимушене переселення в Європі, перш ніж у 1951 році приєднався до єпископату Церкви у Сполучених Штатах. Присутність такого духовенства принесла до американських парафій безпосереднє знання українського православного життя в Україні та європейській діаспорі. Водночас нові громади зіткнулися з питаннями, відповіді на які можна було знайти лише в американських умовах: як виховувати дітей, народжених тут; як служити громадам, що користувалися кількома мовами; і як готувати духовенство, яке добре розуміло б як православну традицію, так і повсякденні обставини життя своїх парафіян.

Митрополит Іоан усвідомлював необхідність богословської підготовки кандидатів до священства, народжених в Америці. Близько 1940 року він організував першу семінарію при соборі Святого Володимира у Філадельфії та особисто опікувався

студентами, які згодом стали священниками. Ця праця заклала освітній прецедент для Церкви. Після об'єднання українських православних юрисдикцій у США в 1950 році було встановлено співпрацю із семінарією Української Православної Церкви Канади - Колегією Святого Андрія у Вінніпезі, де впродовж 1950–1970 років кандидати від нашої Церкви здобували ґрунтовну богословську освіту. Обидві ці семінарійні програми слід чітко відрізняти від самої Свято-Софіївської Семінарії: згідно з офіційною історією церковних установ, Свята Софія була заснована і розпочала свій перший навчальний рік у 1975 році в Саут-Баунд-Бруці, штат Нью-Джерсі. Жодну з цих попередніх семінарійних програм не слід ототожнювати зі Святою Софією. Програми у Філадельфії та Вінніпезі є частиною історичного підґрунтя Семінарії. Але вони не були попередніми місцями розташування Святої Софії, і Семінарія не переїжджала з одного навчального осередку до іншого.

Митрополит Іоан та архиєпископ Мстислав також відіграли важливу роль у розбудові духовного центру Церкви в центральній частині штату Нью-Джерсі. Після упокоєння митрополита Іоана у 1971 році Мстислав, уже як Митрополит, продовжив втілювати план створення постійної богословської установи. Церковні джерела пояснюють пастирську потребу в цьому так: навчання в семінаріях інших православних юрисдикцій могло забезпечити ґрунтовну богословську підготовку, однак воно не завжди враховувало особливу історію, богослужіння, мову та пастирські потреби українських православних парафій. Власна семінарія Церкви могла поєднати всі ці потреби в цілісному процесі академічного та духовного формування.

Можливість надати цьому задуму постійну домівку з'явилася 1972 року, коли Церква придбала сусідню з осередком Митрополії нерухомість - маєток Гетерінґтонів. Парафії та вірні долучилися пожертвами й позиками для його придбання. У 1975 році будинок маєтку було перебудовано для потреб Свято-Софіївської Української Православної Богословської Семінарії, яка у вересні того ж року розпочала свій перший навчальний рік. Будучи розташована в межах духовного осередку Церкви, що продовжував розвиватися, Семінарія змогла стати частиною спільного життя у молитві, пам'яті та служінні разом із Церквою-Пам'ятником Святого Андрія, церковною бібліотекою та іншими установами на території осередку. Колишній родинний будинок став місцем, де студенти могли навчатися й жити в церковній спільноті, якій вони готувалися згодом служити.

Початковий розвиток Семінарії вимагав значно більшого, ніж просто приміщення. Тодішній архиєпископ Костянтин очолив комісію, до складу якої входили доктор Степан Сівулич, доктор педагогічних наук, та доктор Іван Фізер, доктор української літератури, і ця комісія працювала над заснуванням Святої Софії. У 1995 році, вже як митрополит Костянтин, він став її ректором і служив на цій посаді протягом сімнадцяти років — аж до свого упокоєння у 2012 році. Його багаторічне керівництво сприяло забезпеченню спадкоємності у процесі навчання в закладі, який виховав кілька поколінь семінаристів. Ця праця також залежала від професорів, парафіяльного духовенства, адміністраторів, благодійників і родин, які були готові підтримувати студентів, що готувалися до церковного служіння. Тому історія Семінарії є водночас частиною історії всієї Церкви: її здатність навчати ґрунтувалася на відданості тих громад, яким її випускники одного дня мали служити.

Керівництво Семінарії поєднувало академічне адміністрування зі священничим наставництвом. Протопресвітер Франко Істочин згадується в публікаціях Святої Софії як її перший ректор у 1975–1995 роках, директор з питань духовного формування та професор. У публікації з нагоди випуску 2013 року було віддано належну шану йому, митрополиту Костянтину та ігумену Григорію (Вулфендену) за академічний і пастирський приклад, який вони дали поколінням духовенства. Служіння протопресвітера Френка Істочина відображає одну з головних рис місії Семінарії: кандидати до церковного служіння формуються не лише через навчання, але й через постійну турботу про їхнє духовне життя.

Отець Василь Завірюха в різні періоди історії Святої Софії обіймав кілька керівних посад, зокрема проректора та академічного декана. Документи за 2007 рік свідчать, що він очолював програму, яка приймала студентів з України, а також американців, котрі відчули покликання до священства вже в зрілому віці. Українські студенти спочатку зосереджувалися на вивченні англійської мови, літургійного співу, а також історії та устрою Української Православної Церкви США. Студенти заочної форми навчання поєднували інтенсивні періоди перебування в Семінарії зі значним обсягом самостійного навчання вдома. Такий підхід відповідав двом постійним пастирським потребам: підготовці новоприбулого духовенства

до служіння в американських парафіях та освіті кандидатів, чиє покликання до священства визріло вже після того, як вони розпочали професійну діяльність або сімейне життя.

Праця о. Василя також свідчить про те, що зв'язки Семінарії з Україною виходили далеко за межі академічного обміну. У 2015 році, коли в одному з церковних звітів він був зазначений як академічний декан Святої Софії, о. Василь супроводжував єпископа Даниїла, допомагаючи вимушено переміщеним родинам поблизу Києва та пораненим військовослужбовцям у Львові. Це служіння поєднало богословську освіту з пастирською опікою над людьми, які переживали наслідки війни.

З 2012 року Його Високопреосвященство митрополит Антоній обіймає посаду ректора Семінарії, а Його Високопреосвященство архієпископ Даниїл - академічного декана. Служіння архієпископа Даниїла у Святій Софії раніше також охоплювало відповідальність за формування студентів та академічне керівництво. Їхні нинішні обов'язки поєднують нагляд за церковною місією Семінарії з турботою про викладацький склад, навчальну програму, студентів та інституційний розвиток. До ширшого керівництва Семінарії належать також ті, хто відповідає за щоденне життя студентів і практичну організацію навчання, богослужінь та адміністративної діяльності.

Головною метою Святої Софії є формування православних пастирів, викладачів і церковних провідників. Тому її навчальна програма поєднує вивчення Святого Письма, історії Церкви, богослов'я, літургіки, проповідництва та пастирської опіки із життям спільноти, у якій щоденне богослужіння є невід'ємною частиною освіти. Особлива увага приділяється українській мові, історії Церкви, церковному співу та історії культури, адже випускники повинні добре розуміти традицію, довірену парафіям, у яких вони служитимуть. Семінарія також надає богословську освіту мирянам, усвідомлюючи, що Церква потребує богословськи освічених людей і в тих сферах служіння, які не пов'язані зі священством.

Українська Православна Ліга практично втілює цю саму відданість справі богословської освіти. Її Стипендійний фонд митрополита Іоана (Теодоровича), заснований у 1965 році, підтримує семінаристів і духовенство, які здобувають богословську освіту. Ця підтримка розпочалася із семінаристів,

які в 1967 році навчалися в Колегії Святого Андрія у Вінніпезі, Канада. Фінансова допомога студентам є одним зі способів безпосередньої участі парафіяльних вірних у підготовці майбутніх пастирів. Діяльність Ліги також продовжує турботу про богословську освіту, яка була важливою складовою служіння митрополита Іоана, переносячи її у життя Святої Софії.

Міжнародні зв'язки Семінарії продовжували розвиватися. У 2007 році до неї було прийнято студентів, відібраних в Україні, для підготовки з англійської мови, богослов'я та особливостей парафіяльного життя в Америці. Під час зустрічі українських православних єпископів поза межами України у 2017 році обговорювалася діяльність Святої Софії та Семінарії Святого Андрія в Канаді, зокрема можливості обміну студентами й викладачами. У 2022 році Свята Софія підписала угоду про академічну співпрацю з Київською православною богословською академією, відкривши можливості для спільних досліджень, навчальних матеріалів, публікацій та академічних обмінів. Ці зв'язки продовжують трансатлантичну історію, з якої постала Семінарія.

Академічний розвиток Святої Софії супроводжувався офіційним інституційним визнанням. У 2015 році штат Нью-Джерсі ліцензував її як вищий навчальний заклад із правом присуджувати ступінь магістра богослов'я (Master of Divinity). У 2024 році Акредитаційна комісія Асоціації богословських шкіл надала Семінарії початкову акредитацію терміном на сім років. Цим важливим досягненням передували десятиліття праці, спрямованої на розвиток богословської освіти та водночас на виконання академічних і адміністративних вимог до закладу вищої освіти. Сам процес здобуття акредитації тривав п'ять років і став можливим завдяки невтомній праці митрополита Антонія, архієпископа Даниїла — декана з академічних питань, та помічника декана з академічних питань о. Феофана Макея. Відтоді акредитація стала важливим стимулом для щорічного зростання кількості нових вступників до Семінарії.

Оновлення й надалі залишається важливою складовою діяльності Семінарії. Грант у розмірі 1 мільйона доларів, оголошений у 2025 році в межах ініціативи Lilly Endowment «Pathways for Tomorrow», підтримує програму «Saint Sophia 2.0», метою якої є поширення освітніх ресурсів серед парафій та забезпечення безперервної освіти духовенства. Отець

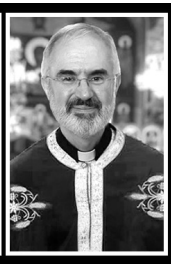
Феофан Макей був автором грантової заявки Семінарії на отримання цього фінансування. На початку 2026–2027 навчального року Семінарія повідомила, що близько сорока семінаристів і студентів-богословів навчаються за програмами денної та заочної форми. Вона також прийняла студентів з інших православних юрисдикцій. Ці досягнення показують, як установа, заснована для задоволення потреб українських православних парафій, може служити ширшій православній спільноті, залишаючись водночас глибоко вкоріненою у власній традиції.

Урочисте святкування у жовтні 2026 року під час конференції духовенства Української Православної Церкви США поєднає минуле й сучасність Семінарії в одній події. Під проводом митрополита Антонія як ректора та архієпископа Даниїла як академічного декана цей ювілей стане нагодою вшанувати ієрархів, які задумали створення Святої Софії; деканів, професорів і працівників, які розбудовували її академічне життя; вірних, які її підтримували; та випускників, які понесли отримані тут знання й духовне формування до парафій по всій Церкві. Заплановане вручення відзнак Семінарії її колишнім випускникам стане видимим знаком тривалого зв'язку між навчальним закладом і тими, кого він підготував до служіння.

Свята Софія постала як відповідь на конкретне пастирське питання: **як Церква, сформована імміграцією та збережена у вигнанні, готуватиме наступне покоління свого духовенства?**

Через п'ятдесят років це питання залишається таким же важливим, хоча сама Церква та її студенти змінилися. Відповідь Семінарії продовжує формуватися через ґрунтовне навчання, спільну молитву, пастирський досвід і вірне служіння. Її історія однаково належить Україні, європейській діаспорі, Австралії, Південній Америці та парафіям Сполучених Штатів Америки, майбутнє яких прагнули плекати її засновники.

Але понад усе історія Свято-Софіївської Української Православної Богословської Семінарії — це не просто історія однієї установи. Це історія священної відповідальності, яка передається від одного покоління до наступного: **зберігати Святу Православну Віру, готувати достойних служителів Христа і Його Церкви та дбати про те, щоб духовна спадщина, принесена на ці береги через жертви, переслідування, імміграцію та надію, продовжувала приносити плоди для прийдешніх поколінь.**



THE BEGINNING AND THE END OF ORTHODOX THEOLOGY

FR. MAXYM LYSACK

As we celebrate a very important occasion, the 50th anniversary of the founding of Saint Sophia Ukrainian Orthodox Theological Seminary, our minds go towards questions of theology, specifically how to learn theology and how to teach it. In order to study theology, however, and most certainly in order to teach it, we need to know where we begin and what our final objective will be. When we begin to teach or learn theology, do we start with proofs for the existence of God? Do we defend sources of Orthodox Christian teaching, such as Holy Scripture and the Tradition passed down to us from the Fathers, in which Holy Scripture is included?

The Orthodox approach is not to start with proofs for the existence of God. We take God's existence as a given. We are His children, and we should no more try to prove that He exists than we ought to prove the existence of our parents. I am here, so my father and mother lived. My existence starts with thanking both God and them, not with proving anyone's existence. In any case, if we need to prove God's existence, we likely will need to prove our own, so this approach becomes a vicious cycle that leads us ultimately to a dead end.

So what about a defence of the sources of Christian teaching? We could discuss the reliability of Holy Scripture, the credibility of the accounts in the Gospels of the Lord's life, miracles, and teaching. We could point to the number of manuscripts available and demonstrate how they corroborate one another. No, Orthodox theology does not start here.

Where does Orthodox theology start? It starts, appropriately, with God. It opens the mystery of God to the enquirer and most especially to the believer. It reveals all that we know and invites the student of theology to prayer and worship. When we come to God, we meet Him as Trinity and Unity. We understand that God is One, but we also understand that the oneness is expressed in a community of persons. How can we start to understand this sacred community? How do we really know God, not just about Him, but Him? This is an appropriate question for the beginning of theology.

Many traditions refer to God. How do Christians know Him? The answer, fortunately, is given to us in the New Testament, and you and I hear it every Pascha: "In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God" (John 1:1). We start there. Where ought we to start if not at the beginning? Some may argue saying that the beginning of Scripture is Genesis. They are right, in a sense; Genesis is the first book of the canon of Holy Scripture, but where is the beginning of theology? Saint John knows the answer and shares it with us: "In the beginning was the Word."

We begin with the Word. He is the beginning of everything that we know and all that we do not know. He is not only the beginning, he is the Arche, the basic principle of everything. Everything was made by Him and for Him. We are therefore unable to know all that we should know about God, the world, and ourselves without Him. Some will respond by saying we can know about God from creation and even from ourselves. The point is well taken, but there is a fundamental difference between knowing something and knowing everything we should know. In order to know everything we should and must know, we begin with the Word.

We have seen that we need to begin at the beginning, so to speak, that is to say we need to begin with the Word. The question arises immediately: how do we know the Word? This question becomes particularly pressing when we set aside the possibility of knowing the Word by analogy: He is like this, or this thing that we know already points to Him. Orthodox theology is not at all inclined to head in this direction. If we know about the Word and if we know things that point to Him, we might still not know Him. Here Saint John comes to the rescue again: "The Word was made flesh and dwelt among us, and we beheld His glory, the glory of the only begotten of the Father, full of grace and truth" (John 1:14).

There is a huge revelation here. It was a huge statement in the first century, and it is no less explosive today: God has become human. There is even something shocking about it in the best sense: God has become entirely approachable. God is, in fact, very knowable. Why would you know Him by analogy when you can know Him directly? Saint John continues by saying that He dwelt among us. We still confess it liturgically in the Orthodox Church: "Christ is among us!" The answer "He is and ever shall be!" informs us of the truth contained in Saint John's words: now that He is among us, He always will be. Here we find what we were looking for: Orthodox theology begins with the Incarnation. We start from there.

The centrality of the Incarnation is demonstrated liturgically in the Orthodox Church. Which Gospel is the first? The Gospel of Saint Matthew, people will answer. Of course, they are not wrong. Let us turn for a moment, however, to Orthodox liturgical worship and pose the question again: Which Gospel is first? The answer here is immediate and unequivocal: the Gospel of Saint John. When one opens an Orthodox Gospel book, that is to say the Gospel that rests and is actually enthroned on the Holy Table (altar), one finds the Gospel of Saint John immediately. Furthermore, the words we have just heard from Saint John comprise the very first Gospel reading of the liturgical year, the Gospel of the Divine Liturgy of Saint John Chrysostom celebrated on Holy Pascha.

What exactly does starting from the Incarnation mean? It means our theology begins from the divine-human person of Jesus Christ. Spiritually, and one could argue theologically, it means meeting Christ personally. As for the study of theology, it means approaching all areas of theology from and through the Incarnation. Let me give a concrete example. Dogmatic theology is taught in every Orthodox seminary. Students of theology learn all aspects of dogmatics: Trinitarian theology, Christology, cosmology, anthropology, ecclesiology, eschatology, and so on. Let us say, for example, a student of theology begins with Trinitarian theology. It seems completely reasonable. Where better to begin, we might think, than with theology proper, the knowledge of God Himself? We start teaching students that God is a unity and also a community, just as I noted at the beginning of this article. We introduce the students to the necessary terminology: persons, essence, hypostasis. We explain to them that there is one God in three persons, or hypostases. We tell them that there is one essence and being. We tell them that all energies of God are Trinitarian, that there is no such thing as an individual energy of the Father, or of the Son, or of the Holy Spirit. They will also learn that only the Son was incarnate. They will learn that the Father is the unifying principle of the Trinity, that He functions (and we say this carefully) as source for the other two. We will stress, since we are Orthodox, that the Holy Spirit proceeds from the Father. We will add that we stress this point so that the Holy Spirit is not devalued in any way. We will affirm that the Holy Spirit is an hypostasis of the Trinity, and that all three persons are co-essential. What is the risk here? The risk is simple, but big, and that risk is that the whole discussion becomes a philosophical discourse.

If anyone knows that we worship God in Trinity, surely we Orthodox do. We have so many mentions of the Trinity throughout the Liturgy and all the liturgical offices. The Divine Liturgy is offered to the Trinity. Indeed, worship is one of the best ways to learn Trinitarian theology. There are fewer risks inherent here compared to studying the Trinity in a classroom or learning about the Trinity from a book. Nevertheless, a discussion of the Holy Trinity that does not start with "the Word who was made flesh" risks devolving into a highly intellectualized discussion. Someone learns the right terminology and knows how to manipulate it, and then feels that he or she has somehow mastered the discussion of God.

It is incumbent upon us to pose the question "How did the apostles learn the theology of the Trinity?" before drawing any conclusions here. Some non-Orthodox theologians would recoil when hearing the question posed that way, suggesting that it is an anachronism. "The word Trinity," they would argue, "is not to be found in the New Testament." They are right, of course, but that does not mean that the Trinity was not believed by Christians in New Testament times. Let us bring this discussion back, however, to a student of Orthodox theology in 2026. Where shall we find the answer to this question about the apostles and their knowledge of the Holy Trinity? We turn to Saint John's Gospel again. Saint Philip says to the Lord, "Lord, show us the Father and we shall be satisfied" (John 14:8). The Lord lovingly rebukes him: "Have I been with you so long, and yet you do not know me, Philip? He who has seen me has seen the Father…." (John 14:9). Clearly, there is more to the passage here, and it would be unfair to state that it is merely an agenda for theological education. Nevertheless, there is a fundamental principle: we know the Father, and indeed the Holy Trinity, by knowing the Son. We do not seek to see the Father alone. The Father is revealed through the Son, period.

What does this mean for the study of theology? It is simple: we first come to know God in the flesh, then we can explore the riches of Trinitarian theology, precisely because the Son opens the Holy Trinity to us! We hear the power of this statement echoing all through patristic theology: the revealed God of the Old Testament is the Pre-Incarnate Word. In other words, when the prophet Moses heard the voice of God from the Burning Bush, he was speaking to the very Word that Saint John talks about in the beginning of the Gospel named after him. What about iconography in the Orthodox Church that depicts the creation of the world? Who is standing in the

middle of the icon? Who is creating? The answer is the same: the Pre-Incarnate Word. So, when the Apostles preached Christ to the Jews and the pagans, those who accepted their teaching were immediately initiated into the theology of the Holy Trinity through Holy Baptism. Why then, do we seek to establish another order for the study of theology that differs from what we see in the New Testament? I am unable to provide a comprehensive answer to this question, but it seems that the role of systematic theology as it was studied in the West in the 18th to 20th centuries has been an important influence here. Roman Catholics studied philosophy for years before studying theology. Protestant seminaries prided themselves in equipping their students to argue with the best philosophers. The motive was not a bad one, and it would be irresponsible of us to blame the Christian West for our problem, but perhaps we should at least become aware of some of the influences on our theological schools, influences that have been felt for at least three centuries. When we study theology this way, it appears very systematic and professional. The problem is that it does not reflect the experience of the New Testament and does not resonate with patristic theology.

Let us push forward now and consider another area of theology: ecclesiology, the theology of the Church. We know from the best Orthodox theologians and confessors of the 20th century that the Church reflects the image of the Holy Trinity. There is a world of beauty here that needs to be explored. How should a student of theology approach the Church? It is entirely appropriate to locate the image of the Holy Trinity in the Church, so long as there is no attempt made to relate particular aspects of the Church exclusively to particular persons of the Holy Trinity. We know that the Lord is the Head of the Church, and we also know that the Church is His body. We can, of course, continue to reflect on the Church theologically with that foundation. Here, however, we need to include other events that are crucial to our salvation: the Crucifixion and Resurrection of the Lord. We enter the Church through repentance and Holy Baptism. Baptism, according to Saint Paul, is an immersion into the life-creating Death and glorious Resurrection of the Lord (Romans 6:3-6). We cannot enter the Church without passing through both personally and, since the Church is continually expanding through Baptism, death and resurrection are always at work in every Christian community. The Crucifixion and Resurrection never stop being central to our Christian existence. Baptism, however, is not in the name of the Incarnate Word alone, it is in the name of the Father,

and the Son, and the Holy Spirit. Now we find ourselves in the midst of the mystery of the Holy Trinity. We do not find ourselves there, however, through philosophical discourse, no matter how theological it might sound; we find ourselves there through Holy Baptism. We can speak about the Trinity because we have been immersed into that sacred community, into one God in three persons.

Apart from the Death and Resurrection of the Lord, there is something else, or should we say Someone else, that we need to consider here: the Holy Spirit. The Holy Spirit is active in Holy Baptism. The Spirit sanctifies the waters of Baptism so that Christ can be formed (by the Holy Spirit!) in our hearts and souls. Furthermore, Baptism is inseparable from Holy Chrismation, in which we receive the seal of the Spirit. Life in the Church is life in the Holy Spirit. We enter the Church through being baptized into Christ, but something critically important happens: we receive the Holy Spirit. This changes everything for us, since the Holy Spirit forms the Church and leads us to Christ, the Word made flesh. Without the Spirit, we do not find Him. Without the Holy Spirit, there is no Body of Christ.

Theologizing about the Church without including the dimension of the Holy Spirit is impossible. The word "dimension" here is an understatement because it is the Holy Spirit who creates and continually forms the Church. What happens, however, when we come to study the Church without making the direct connection between the Church and the Holy Spirit and not having an empirical knowledge of Him? We end up with a sacred society, a society with laws we call canons, and with leaders we call bishops and priests. We have rituals we call sacraments, and each of them has its own particular "sacramental theology." It is hard to imagine how devastating such a seemingly innocent approach to the Church can be! The same Church that was created to be a living organism becomes an oppressive organization.

Study of the Holy Spirit, or pneumatology, is another area of theology. How should it be approached? Again, not through philosophical discourse, but through worship and experience. Saint Symeon the New Theologian mounted a stinging critique of theologians and bishops who speak about the Holy Spirit but have no empirical knowledge (experience) of Him (see Hymn 21 of Saint Symeon's beautiful and compelling Hymns).

We have seen so far the transition from the starting point of theology, the Incarnation, to the entrance into the Mystery of the Trinity through Holy Baptism, and then the experience of the Holy Spirit in the Church. The progression makes complete sense

when we read the New Testament. Here we return to the Gospel of Saint John again: "Nevertheless, I tell you the truth. It is to your advantage that I go away; for if I do not go away the Helper will not come to you; but I depart, I will send Him to you" (John 16:7). The Holy Spirit is sent after the Lord goes away. When the Lord departs, the Spirit comes and the Church is formed into the Body of Christ. We see from this progression the logic of having the Incarnation, the Word made flesh, as the beginning of theology, and the Holy Spirit and the Church as the next focus, as long as we keep the Crucifixion and the Resurrection as the key events in between the two. I have not mentioned the Ascension, but it too has a key place here and is closely related to what we have just heard in the Gospel of John: the Lord must depart before the Holy Spirit is sent in fullness.

What should be the goal of theology? We can use the word "end" here, but only in the sense of indicating an objective, not a static point. The goal must be the ongoing acquisition of the Holy Spirit. The Holy Spirit gives life, and we must constantly be infused with this life if we are going to grow as Christians. We can see that the plan of salvation stretches from the Incarnation to Pentecost. Theology must cover the same ground, so to speak. It is not simply that we must have a theology of the Holy Spirit (pneumatology), but rather that the Holy Spirit must be present everywhere in our theology. Historically, the Orthodox Church has championed this point. The defence of the original wording of the Creed of Nicaea-Constantinople, in which the Holy Spirit proceeds from the Father, is not just about keeping the original words of the Symbol of the Faith. The real concern is that the Holy Spirit not be made the subordinate "Third" in the Trinity. Yes, He is mentioned in third place, but He must never become the subordinate Third. Here my intention is not to accuse the Christian West of doing that consciously; my real concern is with regard to Orthodox theology and life: it is easy to make the Holy Spirit less than essential in our lives.

Making the Holy Spirit even less than the subordinate "Third" happens when we live our lives without concern for grieving the Holy Spirit. We do what we want without regard to grieving or stifling the Holy Spirit. We allow passions to grow. We do not forgive. We do not actively acquire the virtues. We find excuses to allow arrogance and pride in the Church. We embed them into the very structure and fabric of the Church and then defend them with contrived arguments about the canons and hierarchy. All of this grieves the Holy Spirit. It is contrapneumic (against the Spirit).

In theology, the equivalent tendency can be simply to relegate the discussion of the Holy Spirit to classes in Trinitarian theology or, if we are fortunate, ecclesiology. What about the corruption of Orthodox theology by ideology, some of it even violent in its orientation, terminology, and activity? If the Holy Spirit forms the Church, what does ideology do? The answer is that it deforms the Church. The Church is not destroyed, but its icon is severely compromised until the Holy Spirit, Who never rests when the Church is compromised in this way, finds prophetic voices, brave Christians, to help the Church find its way again, the way of the Spirit. In the meantime, the local image of the Church may be disfigured. The task of theologians is to guard against this, but every Orthodox Christian must not forget that together we form the conscience of the Church. So, even if you do not study theology, the vocation to defend the Church is yours. This defence, of course, must be made with a combination of humility and boldness.

We have discussed the person of Christ, the Word made flesh, we have stressed the importance of the Crucifixion and the Resurrection, we have noted the place of the Holy Spirit and the Church; what more can or should be said about the end or goal of theology? There is, in fact, another important goal. I hesitate to call it final because nothing in theology is final when a person has entered eternal life. Here we must return to the beginning of this article and hear the wonderful words of the first reading of the first Gospel: "And the Word became flesh and dwelt among us, and we beheld His glory…." (John 1:14). Here is the goal or end of Orthodox theology: to behold the glory of Christ in the power of the Holy Spirit. Saint John does not add the words "in the power of the Holy Spirit" to the verse just cited, but if we know his Gospel well, we understand that he (along with Saint Luke) is truly a theologian of the Holy Spirit and that the passage he includes towards the end of the Gospel about the Comforter justifies our inclusion of the words "in the power of the Holy Spirit."

You might ask, what does seeing the Lord's glory have to do with theology? The answer is, everything. We were not called to follow a great religious leader. In fact, the Lord is not a religious leader, He is the Word made flesh, true man and true God. However, following in this case could simply mean emulating: we are instructed by the Lord's great example, and then we strive to get as close as we can to it in our daily lives. Indeed, this temptation, a temptation to turn the Gospel, and with it all of Christian theology,

into a kind of advanced human improvement project, a new ethic, a more enlightened way to live, is a besetting temptation for theology indeed. Clergy must not succumb to pious versions of it in their preaching! No, we were not meant to follow Him only, although follow Him we must; we were meant to see Him. Here we hear Saint John's voice again, although this time from his first epistle: "But we know that when He is revealed, we shall be like Him, for we shall see Him as He is" (1 John 3:2). We shall see Him as He is! This is theology! Where is it in our textbooks? We find it in the lives and writings of the Saints, but here it is, staring us in the face, right in Holy Scripture. However, just in case we are tempted to relegate this experience to the future alone by appending to it the elegant theological term "eschatological," in order, of course, to dismiss it, let us hear the Gospel again. The apostles beheld the glory of the Incarnate Word. What did Saint John mean?

Saint John might well have been referring to the Baptism of the Lord or perhaps more likely to His Transfiguration. He was one of the three apostles present on Mount Thabor for the Transfiguration. Saint Peter, referring to the Transfiguration, says that the apostles were eyewitnesses of the Lord's majesty (2 Peter 1:16-18); perhaps Saint John is doing the same. However, a better interpretation might be that the disciples saw the glory of the Lord in everything He said and did. Here I would like to emphasize that the Fathers of the Church always understood the Transfiguration as a possibility and even the normative end of the Christian life. We celebrate this feast every year, and we seldom see many people in church for it, but the feast is meant to be our feast, and we must always understand that the Fathers, the Saints, and the Hymnographers wanted us to find our place in it together with Saints Peter, James and John. Of course, the troparion of the feast tells us how this mystery unfolds: the disciples beheld His glory as far as they could bear it.

How far can we bear the glory of the Lord? He does not wish to destroy us, so He allows each of us to see His glory according to our own capacity. Thus we see that the objective of the Christian life is to increase our capacity. If we take this principle into theology, we see immediate implications. We refer to asceticism in our spiritual tradition, but we must integrate it into our theology. If we do not, we will not be doing theology in the patristic key. I mean by this statement that we will be doing something qualitatively different. The Fathers never divided theology from spiritual life, and neither should we. Some may object by saying, "We have it all in the Divine

Liturgy." In part, they are right. We have only to look at what we sing after having received the Body and Blood of the Lord: "We have seen the true light!" There it is: the same light or glory that Saint John says the apostles saw. I should interject by saying that the "we" in Saint John's Gospel may be wider in its scope than the apostles alone. In any case, what the first Christians saw, we see in the Divine Liturgy. The point remains, however, that we see in the Divine Liturgy in the way that the three apostles did on the mount of the Transfiguration: each one to his or her capacity. That tells us something right away: the seeing is not automatic. Does everyone and anyone who attends a Divine Liturgy see the true light? Do they all receive the heavenly Spirit? I do not believe that this is the case. We need to do everything necessary to increase our capacity, and the means for doing it is immediately at our disposal: repenting, praying, following the commandments, and participating to our full ability in the Liturgy.

How can we infuse into theology, or more accurately, retain within it the aspect of asceticism? We can do this by integrating or reintegrating ascetic principles into the study of theology. When we do, we realize that theology is integrated "as far as we can bear it." What does this mean? It means that we should teach what students themselves are integrating. We can take a progressive approach to this, of course. It means, however, that unloading all the mysteries of theology on students who might still require basic catechism makes no sense. This is hard for professors of theology to hear. We need to understand, however, that producing graduates of seminaries who like to discuss what exactly Saint Maximos the Confessor might have meant by the logoi or tropos makes absolutely no sense, if those graduates do not live the Christian life in fullness, which includes obeying the commandments of Christ and the precepts of the Church. To put it bluntly, why discuss the Fathers when you yourself are not living a moral life?

Having said that seeing must include asceticism, basic spiritual discipline, and practice, we must still emphasize that seeing the glory of the Lord is meant to be for everyone in the Church. It is the goal of the Christian life and the "end" of theology. We understand that we reach that goal gradually, and that means that we should not despair when it seems we are not making progress. We should also understand that "seeing" here is not primarily done with the eyes, but with the heart. This is precisely why asceticism is so important: the purification of the heart needs to happen for

the heart to see. As our hearts are purified, we see more and more. This is what "as far as they could bear it" means in part. The other part is that we are fragile human beings, and we are unable to see without limit. We have our limits because we are mortal by nature. We receive eternal life as a gift.

What shall we say about seeing the Lord in glory as the end of theology? What are the implications for the study and teaching of theology? Some of these I have already mentioned, that theology must never become philosophy and that it must never be separated from the spiritual life. The other point of importance here is the full meaning of seeing. In Scripture, it means knowing. When the Lord says He saw Nathaniel under a fig tree, it does not mean only that the Lord knew his exact location; it means that He knew Nathaniel (John 1:48). If we are going to see the Lord in glory, then we are going to know Him. More than that, as Saint John says, we shall be like Him. This is a powerful statement. We have a word for it in Orthodox theology: deification. We shall not become God by nature; we shall be like Him. Here is the goal or the end of theology, because when we reach this point, there is a complete convergence between theology and the spiritual life. Theology is life, and spiritual life is the true word of and about God.

Embedded in the word "theology" is the word logos, the word in Greek for "word." The word logos in Greek is very rich and has a deep meaning, a meaning that was acquired and articulated over many centuries. Christian theologians would argue, along with Saint John, that the fulfillment and the fullness of the logos is found in the Word made flesh. Theology starts here because it begins with the word about God, except that, for Christians, it is not the word about God, it is the Word that is God. That Word initiates us, or adopts us, to use Pauline terminology, into the sacred community of the Holy Trinity. Having repented, we are baptized into Christ's life-creating Death and Holy Resurrection. We enter the Church. We receive the Holy Spirit. We see the Lord of glory in our hearts. We are too young in the Lord to articulate it, but we begin to see. As we see Him, we know Him. We know Him because we become as He is by grace. This too is theology.

In academic language, we start with Christology, we continue with soteriology and Trinitarian theology. We articulate a clear pneumatology and ecclesiology, always making sure that these two remain forever connected. We end with soteriology and eschatology, with heavy anthropological implications. A person does

not need to know these terms to live the reality of them. When you live the reality of them, you become a theologian. If, however, you profess to be a student or even a professor of theology, and you have not lived the theological life, you will be nothing more than a failed philosopher, and history has given us enough of those.

Father Maxym Lysack taught theology at the undergraduate and graduate levels at Saint Paul University in Ottawa for over twenty years. He is Pastor of Christ the Saviour Orthodox Church (Ecumenical Patriarchate) in Ottawa, Canada and Adjunct Professor of Dogmatic Theology at Saint Sophia Seminary.

Початок і кінець Православного Богослов'я

Протоієрей Максим Лисак

Відзначаючи надзвичайно важливу подію - 50-ту річницю заснування Української Православної Богословської Семінарії Святої Софії, — ми природно звертаємо свої думки до питань богослов'я, зокрема до того, як його вивчати і як його викладати. Однак, щоб вивчати богослов'я, а тим більше щоб його викладати, ми повинні знати, з чого починаємо і якою є наша кінцева мета. Коли ми починаємо викладати або вивчати богослов'я, чи повинні ми починати з доказів існування Бога? Чи маємо ми захищати джерела православного християнського вчення, такі як Святе Письмо і Передання, передане нам Отцями, до якого входить і саме Святе Письмо?

Православний підхід не полягає в тому, щоб починати з доказів існування Бога. Ми приймаємо існування Бога як даність. Ми - Його діти, і нам не більше потрібно доводити Його існування, ніж існування наших батьків. Я є тут - отже, мої батько й мати жили. Моє існування починається з подяки Богові й моїм батькам, а не з доведення чийогось існування. Зрештою, якщо нам потрібно доводити існування Бога, то, ймовірно, доведеться доводити і власне існування, а такий підхід перетворюється на замкнене коло, яке зрештою заводить нас у глухий кут.

А як щодо захисту джерел християнського вчення? Ми могли б говорити про достовірність Святого Письма, про надійність євангельських свідчень щодо життя, чудес і вчення Господа. Ми могли б звернути увагу на кількість збережених рукописів і показати, як вони підтверджують один одного. Ні, Православне богослов'я починається не з цього.

З чого ж починається Православне богослов'я? Воно, як і належить, починається з Бога. Воно відкриває таємницю Бога тому, хто шукає, а особливо — віруючому. Воно розкриває все, що нам відомо, і запрошує того, хто вивчає богослов'я, до молитви й поклоніння. Коли ми приходимо до Бога, ми зустрічаємо Його як Трійцю і Єдність. Ми розуміємо, що Бог Єдиний, але водночас розуміємо, що ця єдність виражається у спільності Осіб. Як нам почати осягати цю священну спільність? Як нам по-справжньому пізнати Бога — не просто знати про Нього, а знати Його Самого? Саме з такого запитання доречно починати богослов'я. Багато традицій говорять про Бога. Але як Його пізнають християни? На щастя, відповідь дана нам у Новому Завіті, і ми з вами чуємо її кожної Пасхи: «На початку було Слово, і Слово було у Бога, і Слово було Бог» (Ів. 1:1). Саме звідси ми починаємо. Звідки ж іще починати, як не з початку? Дехто може заперечити, що Святе Письмо починається з книги Буття. У певному сенсі це правда: Буття — перша книга канону Святого Письма. Але де початок богослов'я? Святий Іоан знає відповідь і ділиться нею з нами: «На початку було Слово».

Ми починаємо зі Слова. Він є початком усього, що ми знаємо, і всього, чого не знаємо. Він не лише початок — Він є Архе, основоположним принципом усього. Усе було створене Ним і для Нього. Тому без Нього ми не можемо знати всього того, що повинні знати про Бога, світ і самих себе. Дехто відповість, що ми можемо пізнавати Бога через творіння і навіть через самих себе. Це слушне зауваження, однак існує принципова різниця між тим, щоб знати щось, і тим, щоб знати все, що нам належить знати. Щоб пізнати все, що ми повинні й мусимо знати, ми починаємо зі Слова.

Отже, ми побачили, що повинні починати, так би мовити, з початку, тобто зі Слова. І відразу постає запитання: як ми пізнаємо Слово? Це запитання стає особливо нагальним, коли ми відкидаємо можливість пізнавати Слово лише за аналогією: Він подібний до цього, або ось ця річ, яку ми вже знаємо, вказує на Нього. Православне богослов'я зовсім не схильне йти таким шляхом. Ми можемо знати про Слово і знати речі, які вказують на Нього, але при цьому все одно не знати Його Самого. І тут святий Іоан знову приходить нам на допомогу: «І Слово стало плоттю, і перебувало між нами, і ми бачили славу Його, славу як Єдинородного від Отця, повного благодаті й істини» (Ів. 1:14).

Тут перед нами величезне одкровення. Це було

надзвичайно сміливе твердження в першому столітті, і сьогодні воно не менш вражаюче: Бог став людиною. У цьому є навіть щось приголомшливе — у найкращому значенні цього слова: Бог став цілковито доступним для людини. Бога справді можна пізнати. Навіщо пізнавати Його за аналогією, коли можна пізнати Його безпосередньо? Святий Іоан продовжує, кажучи, що Він оселився серед нас. Ми й сьогодні літургійно сповідуємо це в Православній Церкві: «Христос посеред нас!» Відповідь: «Є, і завжди буде!» відкриває нам істину, що міститься у словах святого Іоана: відтоді як Він перебуває серед нас, Він завжди буде серед нас. Тут ми знаходимо те, що шукали: православне богослов'я починається з Втілення. Саме звідси ми починаємо.

Центральне місце Втілення виразно виявляється в літургійному житті Православної Церкви. Яке Євангеліє є першим? Люди скажуть: Євангеліє від святого Матфея. І, звичайно, вони не помиляються. Але звернімося на мить до православного богослужіння і поставмо запитання ще раз: яке Євангеліє є першим? Тут відповідь негайна й однозначна: Євангеліє від святого Іоана. Коли ми відкриваємо православну богослужбову книгу Євангелія — ту саму, що лежить і, фактично, перебуває на Святому Престолі, — першими знаходимо слова Євангелія від святого Іоана. Більше того, слова святого Іоана, які ми щойно почули, становлять найперше євангельське читання літургійного року — Євангеліє Божественної літургії святителя Іоана Золотоустого, що звершується у Святу Пасху.

Що саме означає починати з Втілення? Це означає, що наше богослов'я починається з Боголюдської Особи Ісуса Христа. У духовному сенсі — і, можна стверджувати, також у богословському — це означає особисто зустріти Христа. Щодо вивчення богослов'я, це означає підходити до всіх його галузей, виходячи з Втілення і через Втілення.

Наведу конкретний приклад. Догматичне богослов'я викладається в кожній православній семінарії. Студенти богослов'я вивчають усі його аспекти: тринітарне богослов'я, христологію, космологію, антропологію, еклезіологію, есхатологію тощо. Припустімо, наприклад, що студент починає з тринітарного богослов'я. Це здається цілком логічним. З чого ж іще починати, можемо ми подумати, як не з богослов'я у власному значенні цього слова — з пізнання Самого Бога?

Ми починаємо навчати студентів, що Бог є єдністю і водночас спільністю, як я вже зазначав на початку цієї

статті. Ми знайомимо їх із необхідною термінологією: особа, сутність, іпостась. Пояснюємо, що є один Бог у трьох Особах, або Іпостасях. Говоримо, що існує одна сутність і одне буття. Навчаємо, що всі енергії Бога є тринітарними, що не існує окремої енергії Отця, Сина чи Святого Духа. Вони також дізнаються, що воплотився лише Син. Вони дізнаються, що Отець є єднальним началом Трійці, що Він є — і тут ми висловлюємося обережно — джерелом двох інших Осіб. Як православні, ми наголошуємо, що Святий Дух походить від Отця. І додаємо, що наголошуємо на цьому саме для того, щоб жодним чином не применшити Святого Духа. Ми стверджуємо, що Святий Дух є Іпостассю Трійці і що всі три Особи є єдиносущними.

У чому тут небезпека? Вона проста, але серйозна: вся ця розмова може перетворитися на філософський дискурс.

Якщо хтось і знає, що ми поклоняємося Богові в Трійці, то це, безумовно, ми, православні. У Божественній літургії та всіх богослужіннях ми безліч разів згадуємо Святу Трійцю. Божественна літургія приноситься Трійці. Справді, богослужіння є одним із найкращих способів пізнавати тринітарне богослов'я. Тут значно менше небезпек, ніж при вивченні Трійці в аудиторії чи з книжки. І все ж розмова про Святу Трійцю, яка не починається зі «Слова, що стало плоттю», ризикує перетворитися на надмірно інтелектуалізовану дискусію. Людина вивчає правильну термінологію, навчається вправно нею оперувати, а потім починає відчувати, ніби якимось чином опанувала саму розмову про Бога.

Перш ніж робити будь-які висновки, ми зобов'язані поставити запитання: «Як апостоли пізнали богослов'я Трійці?» Деякі неправославні богослови могли б здригнутися, почувши запитання в такій формі, вважаючи його анахронізмом. «Слова "Трійця", — сказали б вони, — у Новому Завіті немає». Це, звичайно, правда, але це не означає, що християни новозавітних часів не вірили у Святу Трійцю.

Однак повернімо цю розмову до студента православного богослов'я у 2026 році. Де нам шукати відповідь на запитання про апостолів та їхнє пізнання Святої Трійці? Знову звернімося до Євангелія від святого Іоана. Святий Филип говорить Господу: «Господи! Покажи нам Отця, і досить для нас» (Ів. 14:8). Господь із любов'ю докоряє йому: «Стільки часу Я з вами, і ти не знаєш Мене, Филипе? Хто бачив Мене, бачив Отця…» (Ів. 14:9).

Звичайно, зміст цього уривка значно ширший, і було

б несправедливо стверджувати, що це лише програма богословської освіти. Однак тут міститься фундаментальний принцип: ми пізнаємо Отця — і, справді, Святу Трійцю — через пізнання Сина. Ми не прагнемо побачити Отця окремо. Отець відкривається через Сина. Крапка.

Що це означає для вивчення богослов'я? Все просто: спочатку ми пізнаємо Бога у плоті, а вже потім можемо досліджувати багатство тринітарного богослов'я — саме тому, що Син відкриває нам Святу Трійцю! Відлуння сили цього твердження проходить крізь усе святоотцівське богослов'я: Бог, Який являється у Старому Завіті, — це Передвічне, ще не воплочене Слово. Іншими словами, коли пророк Мойсей почув голос Бога з Неопалимої Купини, він розмовляв із тим самим Словом, про Яке святий Іоан говорить на початку свого Євангелія.

А що ми бачимо в православній іконографії, яка зображує створення світу? Хто стоїть у центрі ікони? Хто творить? Відповідь та сама: Передвічне Слово до Втілення.

Отже, коли апостоли проповідували Христа юдеям і язичникам, ті, хто приймав їхнє вчення, через Святе Хрещення відразу вводилися в богослов'я Святої Трійці. Чому ж тоді ми намагаємося встановити інший порядок вивчення богослов'я, відмінний від того, який бачимо в Новому Завіті?

Я не можу дати вичерпної відповіді на це запитання, але видається, що важливий вплив тут мало систематичне богослов'я в тому вигляді, в якому його вивчали на Заході у XVIII–XX століттях. Римо-католики роками вивчали філософію, перш ніж перейти до богослов'я. Протестантські семінарії пишалися тим, що готували своїх студентів до дискусій із найкращими філософами. Мотив сам по собі не був поганим, і було б безвідповідально звинувачувати християнський Захід у наших проблемах. Однак нам варто принаймні усвідомлювати деякі впливи, яких зазнали наші богословські школи і які відчуваються вже щонайменше три століття. Коли ми вивчаємо богослов'я таким чином, воно виглядає дуже систематичним і професійним. Проблема полягає в тому, що такий підхід не відображає досвіду Нового Завіту й не співзвучний святоотцівському богослов'ю.

Рухаймося далі й розгляньмо іншу галузь богослов'я - еклезіологію, богослов'я Церкви. Від найвидатніших православних богословів і сповідників XX століття ми знаємо, що Церква відображає образ Святої Трійці. Тут відкривається

цілий світ краси, який необхідно досліджувати.

Як студент богослов'я повинен підходити до Церкви? Цілком доречно бачити в Церкві образ Святої Трійці, якщо при цьому ми не намагаємося пов'язувати окремі аспекти церковного життя виключно з окремими Особами Святої Трійці. Ми знаємо, що Господь є Главою Церкви, і знаємо також, що Церква є Його Тілом. На цій основі ми, звичайно, можемо продовжувати богословське осмислення Церкви.

Однак тут необхідно включити й інші події, які мають вирішальне значення для нашого спасіння: Розп'яття і Воскресіння Господа. Ми входимо до Церкви через покаяння і Святе Хрещення. За словами святого апостола Павла, Хрещення є зануренням у животворчу Смерть і славне Воскресіння Господа (Рим. 6:3–6). Ми не можемо увійти до Церкви, особисто не пройшовши через обидві ці реальності. А оскільки Церква постійно зростає через Хрещення, смерть і воскресіння постійно діють у кожній християнській спільноті. Розп'яття і Воскресіння ніколи не перестають бути центральними для нашого християнського буття.

Однак Хрещення звершується не лише в ім'я Втіленого Слова, а в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа. І ось ми опиняємося в самому серці таємниці Святої Трійці. Але приходимо туди не через філософський дискурс, хоч би наскільки богословський він звучав; ми приходимо туди через Святе Хрещення. Ми можемо говорити про Трійцю тому, що були занурені в цю священну спільність — в одного Бога у трьох Особах.

Окрім Смерті й Воскресіння Господа, тут є ще щось — або, краще сказати, Хтось, — Кого ми повинні взяти до уваги: Святий Дух. Святий Дух діє у Святому Хрещенні. Дух освячує води Хрещення, щоб Христос міг бути сформований — Святим Духом! — у наших серцях і душах. Більше того, Хрещення нерозривно пов'язане зі Святим Миропомазанням, у якому ми отримуємо печать Духа. Життя в Церкві — це життя у Святому Дусі. Ми входимо до Церкви, охрещуючись у Христа, але при цьому відбувається щось надзвичайно важливе: ми приймаємо Святого Духа. Це змінює для нас усе, адже Святий Дух формує Церкву і веде нас до Христа — Слова, що стало плоттю. Без Духа ми не знаходимо Його. Без Святого Духа немає Тіла Христового.

Богословствувати про Церкву, не включаючи виміру Святого Духа, неможливо. Насправді слово «вимір» тут навіть применшує значення справи, адже саме Святий Дух творить і

безперервно формує Церкву. Але що відбувається, коли ми починаємо вивчати Церкву, не встановлюючи прямого зв'язку між Церквою і Святим Духом та не маючи досвідного пізнання Його? У результаті ми отримуємо священне суспільство — суспільство із законами, які називаємо канонами, і керівниками, яких називаємо єпископами та священниками. Маємо обряди, які називаємо Таїнствами, і кожне з них має свою окрему «сакраментальну богословію». Важко навіть уявити, наскільки руйнівним може бути такий, на перший погляд невинний, підхід до Церкви! Та сама Церква, яка була створена як живий організм, перетворюється на гнітючу організацію.

Вчення про Святого Духа, або пневматологія, — ще одна галузь богослов'я. Як слід до неї підходити? Знову ж таки, не через філософський дискурс, а через богослужіння і досвід. Святий Симеон Новий Богослов гостро критикував богословів і єпископів, які говорять про Святого Духа, але не мають досвідного пізнання Його (див. 21-й гімн у прекрасних і переконливих Гімнах святого Симеона).

Досі ми простежили шлях від вихідної точки богослов'я — Втілення — до входження в Таїнство Трійці через Святе Хрещення, а звідти — до досвіду Святого Духа в Церкві. Ця послідовність цілком зрозуміла, коли ми читаємо Новий Завіт. І тут знову повертаємося до Євангелія від святого Іоана: «Але Я істину кажу вам: краще для вас, щоб Я пішов; бо, якщо Я не піду, Утішитель не прийде до вас; а якщо піду, то пошлю Його до вас» (Ів. 16:7).

Святий Дух посилається після відходу Господа. Коли Господь відходить, приходить Дух, і Церква формується як Тіло Христове. У цій послідовності ми бачимо логіку того, чому Втілення — Слово, що стало плоттю, — є початком богослов'я, а Святий Дух і Церква стають наступним осереддям нашої уваги, за умови, що між ними ми зберігаємо Розп'яття і Воскресіння як ключові події. Я ще не згадував Вознесіння, але й воно посідає тут надзвичайно важливе місце і тісно пов'язане з тим, що ми щойно почули в Євангелії від Іоана: Господь повинен відійти, перш ніж Святий Дух буде посланий у повноті.

Якою ж має бути мета богослов'я? Тут можна використати слово «кінець», але лише в значенні мети, а не якоїсь статичної кінцевої точки. Метою має бути постійне стяжання Святого Духа. Святий Дух животворить, і ми повинні постійно наповнюватися цим життям, якщо прагнемо зростати як християни. Ми бачимо,

що домобудівництво спасіння простягається від Втілення до П'ятидесятниці. Богослов'я, так би мовити, повинно пройти той самий шлях. Йдеться не просто про те, що ми повинні мати богослов'я Святого Духа - пневматологію, — а про те, що Святий Дух повинен бути присутнім у всьому нашому богослов'ї.

Історично Православна Церква особливо відстоювала цю істину. Захист первісного тексту Нікео-Константинопольського Символу віри, в якому Святий Дух походить від Отця, полягає не лише у збереженні первісних слів Символу віри. Справжня турбота полягає в тому, щоб Святий Дух не став підпорядкованим «Третім» у Трійці. Так, Він згадується третім, але ніколи не повинен ставати підпорядкованим Третім. Я не маю наміру звинувачувати християнський Захід у тому, що він свідомо це робить; моя справжня турбота стосується православного богослов'я і життя: нам дуже легко зробити Святого Духа чимось менш ніж життєво необхідним у нашому житті.

Ми применшуємо Святого Духа навіть більше, ніж до рівня підпорядкованого «Третього», коли живемо, не турбуючись про те, що можемо засмучувати Святого Духа. Ми робимо те, що хочемо, не думаючи про те, що можемо засмучувати чи пригашувати Святого Духа. Ми дозволяємо пристрастям зростати. Ми не прощаємо. Ми активно не набуваємо чеснот. Ми знаходимо виправдання зарозумілості й гордості в Церкві. Ми вплітаємо їх у саму структуру й тканину церковного життя, а потім захищаємо їх надуманими аргументами про канони та ієрархію. Усе це засмучує Святого Духа. Це контрапневматично - це спрямовано проти Духа.

У богослов'ї відповідна тенденція може проявлятися в тому, що розмову про Святого Духа просто відводять до курсу тринітарного богослов'я або, якщо пощастить, еклезіології. А що сказати про спотворення православного богослов'я ідеологією, яка подекуди навіть набуває насильницького характеру у своїй спрямованості, термінології та діяльності? Якщо Святий Дух формує Церкву, то що робить ідеологія? Відповідь: вона деформує Церкву.

Церква не знищується, але її образ може бути серйозно спотворений, доки Святий Дух, Який ніколи не залишається бездіяльним, коли Церква зазнає такого спотворення, не знайде пророчих голосів, мужніх християн, які допоможуть Церкві знову віднайти свій шлях — шлях Духа. Тим часом місцевий

образ Церкви може бути спотворений. Завдання богословів - оберігати Церкву від цього, однак кожен православний християнин повинен пам'ятати, що всі ми разом формуємо совість Церкви. Отже, навіть якщо ви не вивчаєте богослов'я, покликання захищати Церкву належить і вам. Звичайно, цей захист повинен поєднувати смирення зі сміливістю.

Ми говорили про Особу Христа - Слово, що стало плоттю; наголосили на значенні Розп'яття і Воскресіння; відзначили місце Святого Духа і Церкви. Що ще можна або потрібно сказати про кінець чи мету богослов'я? Насправді існує ще одна важлива мета. Я вагаюся назвати її остаточною, адже в богослов'ї ніщо не є остаточним, коли людина вже увійшла у вічне життя.

Тут ми повинні повернутися до початку цієї статті й знову почути прекрасні слова першого читання першого Євангелія: «І Слово стало плоттю, і перебувало між нами, і ми бачили славу Його…» (Ів. 1:14). Ось мета, або «кінець», православного богослов'я: споглядати славу Христа силою Святого Духа. Святий Іоан не додає слів «силою Святого Духа» до щойно процитованого вірша, але якщо ми добре знаємо його Євангеліє, то розуміємо, що він — разом зі святим Лукою — справді є богословом Святого Духа, і що уривок про Утішителя, який він подає ближче до кінця Євангелія, виправдовує додавання нами слів «силою Святого Духа».

Ви можете запитати: яке відношення споглядання слави Господньої має до богослов'я? Відповідь: усе.

Ми покликані не просто йти за великим релігійним провідником. Насправді Господь не є релігійним провідником. Він — Слово, що стало плоттю, істинна Людина й істинний Бог. Однак «слідувати» в такому випадку можна було б зрозуміти лише як наслідування: ми навчаємося на величному прикладі Господа, а потім намагаємося якомога більше наблизитися до цього прикладу у своєму повсякденному житті.

І справді, спокуса перетворити Євангеліє, а разом із ним і все християнське богослов'я, на своєрідний удосконалений проєкт людського самовдосконалення, нову етику чи більш просвітлений спосіб життя є однією з постійних спокус богослов'я. Духовенство не повинно піддаватися навіть побожним формам цієї спокуси у своїй проповіді!

Ні, ми покликані не лише слідувати за Ним, хоча слідувати за Ним ми повинні; ми покликані бачити Його. І тут знову чуємо голос святого Іоана, цього разу з його Першого

послання: «Знаємо тільки, що, коли відкриється, будемо подібні до Нього, бо побачимо Його, як Він є» (1 Ів. 3:2).

Ми побачимо Його, як Він є! Ось богослов'я! Де це в наших підручниках? Ми знаходимо це в житіях і писаннях святих, але ось воно — просто перед нашими очима, у самому Святому Письмі. І щоб ми не піддалися спокусі віднести цей досвід виключно до майбутнього, додавши до нього вишуканий богословський термін «есхатологічний» — і тим самим, звичайно, відсунути його від себе, — знову послухаймо Євангеліє. Апостоли бачили славу Втіленого Слова. Що мав на увазі святий Іоан?

Святий Іоан цілком міг мати на увазі Хрещення Господнє або, що, можливо, ймовірніше, Його Преображення. Він був одним із трьох апостолів, присутніх на горі Фавор під час Преображення. Святий Петро, говорячи про Преображення, стверджує, що апостоли були очевидцями величі Господа (2 Пет. 1:16–18); можливо, і святий Іоан говорить про те саме.

Однак ще кращим тлумаченням може бути те, що учні бачили славу Господа в усьому, що Він говорив і робив. Тут я хотів би особливо наголосити, що Отці Церкви завжди розуміли Преображення як можливість і навіть як належну мету християнського життя. Ми святкуємо це свято щороку, і, на жаль, рідко бачимо багато людей у храмі цього дня. Але це свято покликане бути нашим святом. Ми завжди повинні пам'ятати, що Отці, святі й церковні піснеспівці хотіли, щоб ми знайшли своє місце в цій події разом зі святими Петром, Яковом та Іоаном. І, звичайно, тропар свята говорить нам, як розкривається ця таємниця: учні бачили Його славу наскільки могли вмістити.

Наскільки ми здатні вмістити славу Господню? Він не бажає нас знищити, тому дозволяє кожному з нас бачити Його славу відповідно до нашої здатності її прийняти. Отже, ми бачимо, що метою християнського життя є розширення цієї нашої здатності.

Якщо ми перенесемо цей принцип у богослов'я, його наслідки стають очевидними. У нашій духовній традиції ми говоримо про аскезу, але повинні інтегрувати її в саме богослов'я. Якщо цього не зробимо, наше богослов'я не буде богослов'ям у святоотцівському ключі. Під цим я маю на увазі, що ми займатимемося чимось якісно іншим. Отці ніколи не відокремлювали богослов'я від духовного життя, і ми також не повинні цього робити.

Дехто може заперечити: «Але ж усе це ми маємо в Божественній літургії». Частково це правда. Достатньо подивитися на те, що ми співаємо після причастя Тіла і Крові Господніх: «Ми бачили Світло істинне!» Ось воно — те саме світло, та сама слава, яку, за словами святого Іоана, бачили апостоли.

Тут варто зауважити, що слово «ми» в Євангелії від Іоана, можливо, охоплює ширше коло, ніж лише апостолів. У будь-якому разі те, що бачили перші християни, бачимо й ми в Божественній літургії. Однак залишається важливий момент: у Божественній літургії ми бачимо так само, як троє апостолів на горі Преображення, — кожен відповідно до своєї здатності.

І це відразу говорить нам дещо важливе: таке бачення не є автоматичним. Чи кожен без винятку, хто приходить на Божественну літургію, бачить Світло істинне? Чи всі вони приймають Духа Небесного? Я не думаю, що це так. Ми повинні робити все необхідне для того, щоб збільшувати нашу здатність приймати Його. І засоби для цього вже знаходяться в наших руках: покаяння, молитва, виконання заповідей і якнайповніша участь у Літургії.

Як нам внести аскетичний вимір у богослов'я — або, точніше, як нам зберегти його там? Це можна зробити шляхом інтеграції або повторної інтеграції аскетичних принципів у вивчення богослов'я. Коли ми це робимо, то усвідомлюємо, що богослов'я засвоюється нами «наскільки ми можемо вмістити».

Що це означає? Це означає, що ми повинні навчати студентів тому, що вони самі здатні внутрішньо засвоювати й утілювати у своєму житті. Звичайно, тут можливий поступовий підхід. Але це також означає, що немає жодного сенсу вивалювати всі таємниці богослов'я на студентів, які, можливо, ще потребують елементарної катехизації. Професорам богослов'я важко це чути.

Однак ми повинні зрозуміти, що немає жодного сенсу випускати із семінарій людей, які люблять дискутувати про те, що саме святий Максим Сповідник мав на увазі під logoi чи tropos, якщо ці випускники не живуть християнським життям у його повноті, що включає виконання заповідей Христових і приписів Церкви. Якщо сказати прямо: навіщо обговорювати Отців, якщо ти сам не живеш моральним життям?

Сказавши, що бачення повинно включати аскезу, основну духовну дисципліну й практику, ми все ж повинні наголосити:

бачити славу Господню покликаний кожен у Церкві. Це мета християнського життя і «кінець» богослов'я.

Ми розуміємо, що до цієї мети приходимо поступово, а отже, не повинні впадати у відчай, коли нам здається, що ми не просуваємося вперед. Ми також повинні розуміти, що «бачення» тут здійснюється насамперед не очима, а серцем. Саме тому аскеза настільки важлива: серце повинно очиститися, щоб воно могло бачити. У міру очищення наших сердець ми бачимо дедалі більше. Частково саме це означають слова «наскільки могли вмістити».

Інша сторона полягає в тому, що ми - крихкі людські істоти й не здатні бачити безмежно. Ми маємо свої межі, тому що за природою смертні. Вічне життя ми отримуємо як дар.

Що ж ми можемо сказати про споглядання Господа у славі як про кінцеву мету богослов'я? Які наслідки це має для вивчення і викладання богослов'я? Деякі з них я вже назвав: богослов'я ніколи не повинно перетворюватися на філософію і ніколи не повинно відокремлюватися від духовного життя.

Ще один важливий момент - повне значення слова «бачити». У Святому Письмі воно означає пізнавати. Коли Господь говорить, що бачив Нафанаїла під смоковницею, це означає не лише те, що Господь знав його точне місцеперебування; це означає, що Він знав Нафанаїла (Ів. 1:48).

Якщо ми побачимо Господа у славі, то пізнаємо Його. І більше того: як говорить святий Іоан, ми станемо подібними до Нього. Це надзвичайно сильне твердження. У православному богослов'ї для цього є слово: обоження. Ми не станемо Богом за природою; ми станемо подібними до Нього.

Ось мета, або «кінець», богослов'я, бо коли ми досягаємо цього, богослов'я і духовне життя цілковито сходяться воєдино. Богослов'я є життям, а духовне життя є істинним словом Бога і про Бога.

У самому слові «богослов'я» міститься слово logos — грецьке слово, що означає «слово». Грецьке logos надзвичайно багате й має глибокий зміст, який формувався й осмислювався протягом багатьох століть. Християнські богослови разом зі святим Іоаном стверджували б, що здійснення і повнота Логосу знаходяться у Слові, що стало плоттю.

Богослов'я починається саме тут, тому що воно починається зі слова про Бога - але для християн це не просто слово про Бога, а Слово, Яке є Богом. Це Слово вводить нас -

або, користуючись мовою апостола Павла, усиновлює нас - у священну спільність Святої Трійці.

Покаявшись, ми хрестимося в животворчу Смерть і Святе Воскресіння Христа. Ми входимо до Церкви. Ми приймаємо Святого Духа. Ми бачимо Господа слави у своїх серцях. Ми ще надто юні в Господі, щоб висловити це словами, але вже починаємо бачити. Бачачи Його, ми пізнаємо Його. Ми пізнаємо Його, тому що благодаттю стаємо такими, як Він. І це також є богослов'ям.

Академічною мовою, ми починаємо з христології, продовжуємо сотеріологією та тринітарним богослов'ям. Ми чітко формулюємо пневматологію та еклезіологію, завжди дбаючи про те, щоб ці дві галузі назавжди залишалися взаємопов'язаними. Завершуємо сотеріологією та есхатологією, які мають глибокі антропологічні наслідки.

Людині не обов'язково знати ці терміни, щоб жити тією реальністю, яку вони означають. Коли ти живеш цією реальністю, ти стаєш богословом.

Але якщо ти називаєш себе студентом або навіть професором богослов'я, проте не живеш богословським життям, то залишишся не більше ніж невдалим філософом — а таких історія дала нам уже достатньо.

WISDOM THROUGH THE HOLY FATHERS

"Thanksgiving for the benefits received from God is made acceptable by humility and not looking down on those who lack them. It is rendered unacceptable, however, by being conceited, as if those benefits resulted from our own efforts and knowledge, and by condemning those who have not received them."

St. Gregory Palamas

"He that has doctrinal knowledge and speculation only, without affection, never is engaged in the business of religion."

St. Isaac the Syrian

FROM HOSPITALITY TO BELONGING

What St. Sophia Seminary Taught Me About Formation, Community, and the Future of Theological Education

FR. ANTHONY PERKINS

I first came to St. Sophia Seminary in 2002, although the story really begins a year earlier in Charlottesville, Virginia.

After September 11, 2001, I was mobilized with the Army and began attending St. Nicholas Mission. Very quickly, Fr. Robert and Pani Christine became like family. I had a lot of energy, I was in love with Christ and His Church, and within a few months Fr. Robert asked me whether I had ever considered a vocation to ordained ministry.

I had. Years earlier, as a teenager in the United Methodist Church, I had been called to service, but I had put it on the shelf. My wife and I had already talked about the possibility that God might eventually call us in that direction, so we were willing to see where the Church would lead us.

Fr. Robert arranged a meeting with Archbishop Antony, now Metropolitan Antony, along with Fr. Stephen Hutnick, who was serving as vocational director, and Fr. Bazyl Zawierucha. I went into that meeting willing to move my family to seminary if that was what the Church wanted.

Instead, Archbishop Antony proposed something different.

He wanted me to remain at St. Nicholas, where I could be formed under Fr. Robert, while completing the Antiochian House of Studies program and attending St. Sophia Seminary for intensive weekends. At the time, I did not appreciate how consequential that decision would be. Looking back more than twenty years later—as a priest, professor, and someone who has helped develop St. Sophia's own distance programs - I have come to see considerable wisdom in it.

My seminary formation would take place in several places at once.

And that turned out to be one of its greatest strengths.

A Monthly Pilgrimage

The place where I was mobilized allowed me some flexibility in arranging my workweek. About once a month, therefore, I could leave Virginia on Thursday evening and make the six-hour drive to South Bound Brook. Another young man from St. Nicholas, Paisius, was studying as well, so we traveled together.

I came to think of those trips as pilgrimages.

South Bound Brook was already familiar to me in an abstract way. My academic background was in political science, with particular interest in the Soviet Union and the former Soviet states. I knew something about Ukraine and about the history of the Ukrainian churches. But knowing about South Bound Brook and walking onto its grounds were very different things.

A walk through the cemetery made that immediately apparent. Here were Patriarch Mstyslav and other figures from the political and ecclesiastical history of Ukraine. The history I had studied was suddenly connected to particular people, a particular Church, and a particular place.

And slowly, their story was becoming my story.

Our classes were tiny. Most of the time there were three of us: Paisius, Mikhail, and me. We were very different men, which was itself part of the education. With only three students in a room, there was nowhere to hide. A professor did not simply deliver information and leave. We spent hours together. That allowed us to go deeply into the material, but something more important happened as well. Good professors could hear the question behind the question. We immersed ourselves in the material and in one another. It wasn't theology as a subject, but as a way of living in relationship with others.

That distinction has become increasingly important to me.

I had already spent a good portion of my adult life in graduate school. I knew how to read books, study, write papers, and pass examinations. And the books the professors assigned mattered. There were enormous gaps in my knowledge that seminary helped fill.

But I increasingly discovered that you can read the books and still miss the spirit.

Learning a Family

One of the questions I have often been asked is what it is like to be an American with no Slavic, much less Ukrainian, ancestry serving in the Ukrainian Orthodox Church of the USA.

For me, the transition to belonging was remarkably natural. I think that was partly because of the tremendous hospitality I received and partly because I wanted very much to become part of the family. Hospitality is one of the natural virtues of Ukrainian culture. But there is a difference between receiving hospitality and belonging. I wanted to learn the family's stories and learn to tell them correctly. I wanted to learn its melodies, its ways of worshipping, and even its language. I wanted to be a Ukrainian Orthodox Christian member of the Ukrainian Orthodox Church.

The Army had taught me Russian during the Cold War, and I had continued studying it at university. Once I became part of the Ukrainian Church, I began saying as many of my prayers as I could in Ukrainian. Initially, of course, I pronounced Ukrainian like someone who had learned Russian, but it was a start.

The priests at St. Sophia patiently helped me get better at it.

Fr. Bazyl spent time marking my service books so I would put the accents where a Western Ukrainian would naturally put them. Fr. Stephen, Fr. Frank, and others corrected and encouraged me. I learned to chant psalms and serve litanies in Ukrainian. I learned not simply what the service books said could be done, but how things are actually done in our tradition.

Language became a symbol for the larger process.

For someone who had not grown up in this tradition, acquiring the right instincts required a combination of intentionality and immersion. Things natives had absorbed organically, I sometimes had to learn deliberately. But eventually the deliberate became natural and even instinctive.

The same thing happened with history.

I had studied Ukrainian history before entering seminary, but much of the scholarship available to an American student at the time presented Ukraine through a Moscow-centered lens. One of my professors patiently helped me see Ukraine as the subject of its own history rather than merely one part of someone else's story.

The chapel was another essential part of that formation. At the time there were no full-time seminarians maintaining a regular cycle of services, so those of us who came for the weekends had responsibilities. I loved chanting and was encouraged to do so. Again, the attending priests helped me become better at it.

Then there were the meals.

Meals have always been one of the wonderful things about St. Sophia. We encountered the culture at the table and gradually became part of it. Bishops, priests, professors, and seminarians ate together. Archbishop Antony was often there. The future Archbishop Daniel—then Deacon Volodymyr and soon a priest - was part of that world as well, full of energy, stories, and a remarkable witness.

Of course, everything was centered on the Eucharist, the primary meal we shared. But those other meals mattered too, as did the conversations after class and the late nights talking with the other seminarians. We stayed at the seminary, and that made the experience organic. It supported the transition from receiving hospitality to belonging.

Formation in the Parish

At the same time, something equally important was happening six hours away in Charlottesville. I had essentially apprenticed myself to Fr. Robert and Pani Christine.

I learned chanting and congregational singing from Pani Christine. I learned how to set up services. I learned how parish worship adapts as a congregation grows and changes. I served in the altar with Fr. Robert and learned about visiting the sick and caring for people from him. I also learned parish administration with him from the inside. As a layman, I served as parish president. After I became a deacon, the parish constitution made me treasurer.

No one who knows me would have identified parish treasurer as the obvious use of my gifts. When we sold M&Ms for the school band, I was the kid who somehow ended up short - and not simply because I ate some of the M&Ms. But being treasurer became an invaluable part of my formation because St. Nicholas was preparing to move from rented facilities into property of its own.

Fr. Robert was remarkably intentional about stewardship, planning, and parish growth. He later wrote a book about these things, and I could have read that book and learned a great deal. But reading the book would not have been the same. I watched him talk to real people about money. I watched him respond to setbacks. I watched him recognize opportunities. I watched how he spoke about the future and helped a parish imagine possibilities without pretending that obstacles did not exist.

You can get the information from a book. You get the spirit from a person.

By this time I had been ordained a reader, subdeacon, and then deacon. That gave me even more opportunities to learn. Fr. Robert put me into the preaching rotation. At St. Sophia, I took homiletics from Fr. Gabriel Rochelle - the only class in seminary in which I earned a B, by the way. Yes, I earned that B!

But then I had to preach to an actual parish, receive correction, preach again, and slowly become better. Serving as a deacon became my journeymanship.

From Student to Priest and Professor

In 2007, after my second deployment to Afghanistan, my wife and I met with Metropolitan (then Archbishop) Antony. He told me it was time for me to become a priest and that he had the perfect place for us: Rhode Island. We had to look it up on a map, but he was right.

When I arrived at the parish, something happened that reminded me of learning a foreign language. You can study a language for years in a classroom, but the first time you live among native speakers and successfully communicate, something clicks.

That was my experience in Rhode Island.

I had learned about Ukrainian Orthodox life. Now I was responsible for leading a Ukrainian Orthodox parish far from anywhere I had roots of my own. And yet the language, hospitality, food, worship, expectations, and relationships made sense. The formation had worked. St. Sophia and St. Nicholas had prepared me to enter this community not as an outsider with a set of techniques but as someone who had learned to belong to the same ecclesial family.

In 2008, St. Sophia was itself entering a period of renewal. Full-time students were again coming to South Bound Brook, including gifted young men from Ukraine whose priesthoods continue to bless the Church.

The seminary needed teachers. I had considerable teaching experience, and because I have always had difficulty saying no to things I enjoy, I agreed to help.

One of the first courses I taught was Ukrainian Orthodox Spirituality. I still smile at the thought of an Anglo convert teaching Ukrainian seminarians about their own spirituality. But perhaps that says something important about tradition. We receive a story, learn it, live within it, and eventually become responsible for handing it on. Over the years I became something of a utility player at St. Sophia, teaching whatever needed to be taught until someone better qualified could be found. There was only one practical difficulty: I was still serving in Rhode Island.

The drive to South Bound Brook generally took four and a half or five hours. The drive home somehow took six or seven. New York City and southeast Connecticut have their own particular approach to asceticism. I eventually put about 100,000 miles on a Smart car traveling back and forth.

After helping rebuild our church in Woonsocket following a devastating fire, the bishops transferred me closer to St. Sophia, to Pokrova Parish in Allentown. That allowed me to become much more deeply involved in the seminary and, importantly, to deepen my apprenticeship and friendship with Fr. Bazyl as he served a nearby parish.

It was during this period that we were asked to develop St. Sophia's own distance-learning program for diaconal formation.

And here my own experience as a student became unexpectedly relevant.

What Can - and Cannot - Be Done at a Distance

There are many things that can be taught very effectively at a distance.

Students can learn the major heresies and why the Church rejected them. They can learn the Ecumenical Councils and the flow of Church history. They can learn Scripture, its structure and interpretation, and how the Church has used it. They can read theology, write papers, participate in discussions, and demonstrate that they have mastered a body of knowledge.

Book knowledge travels remarkably well; formation does not. That distinction shaped our program from the beginning. The Antiochian St. Stephen's program had included an intensive residency, and in my experience it was one of the strongest parts of the program. So we built residencies into our own model.

I wanted them to be pilgrimages; that is how I have always experienced them.

Students came to South Bound Brook to pray and worship together, attend lectures, take examinations, eat together, meet with professors and bishops, and have conversations that could not be scheduled into a syllabus.

We also deliberately left room for them to become a cohort. That matters enormously. The men with whom you are formed may become the people who sustain you through decades of ministry. They understand experiences that other people simply cannot understand because they have shared them.

Modern technology can help sustain those relationships. Once people know and trust one another, group chats, video calls, and online conversations can be remarkably effective. But I have become convinced that technology is much better at sustaining relationships than creating them. Twelve strangers posting responses to one another on a discussion board do not automatically become a community. Bring those same people together to worship, eat, laugh,

argue, struggle, and stay up too late talking, and something changes. After that, technology can help keep alive what presence created.

What We Still Have Not Solved

Distance formation also has weaknesses, and pretending otherwise serves no one.

Liturgical formation remains one of the most difficult.

You can read about a service online. You can watch a video. But liturgics is embodied knowledge. It involves movement, timing, pitch, chanting, serving with other people, and acquiring instincts that eventually become natural.

The obvious answer is to rely on the student's local priest. Sometimes that works wonderfully. It certainly did for me. But saying, "The local priest will mentor him," is not yet a mentoring program.

Not every priest has the time or gifts necessary to mentor another man intentionally. Not every student knows how to become an apprentice. Some students wait to be formed rather than actively seeking formation. And even a very good parish priest may naturally teach the customs of his own parish without knowing precisely what the bishops expect seminarians to learn. I never found a completely satisfactory solution to this problem when I helped administer the program, and we still work on finding a suitable response.

There is another challenge that is even more serious: discernment.

Not everyone who wants to attend seminary should be ordained. Indeed, not everyone who enters seminary should necessarily become a catechist or occupy another position of ecclesial authority. One function of formation is therefore what we might inelegantly call "weeding out." The Church must come to know a candidate well enough to discern not merely whether he can pass theology courses but whether he possesses the stability, humility, interpersonal skills, resilience, and character required for ministry.

Residential seminary has an advantage here because sustained common life reveals things. Distance programs must find other ways to accomplish the same discernment. We have seen cases in which difficulties did not become apparent until later. That can be painful

for the priest, his family, and the parish he serves. But we have also seen the opposite.

When It Works

One student comes particularly to mind. He was already a reader, a talented chanter, a family man with several children, and very good with people. He had little formal theological training, but there were good reasons to test his vocation.

The distributed model worked exceptionally well for him.

He received solid theological education through the St. Stephen's program while St. Sophia introduced him more deeply to the life of the Ukrainian Orthodox Church beyond his own parish. His cohort exposed him to the experiences of other parishes: what worked, what did not, how different priests approached similar problems.

Those relationships endured. Members of that cohort still keep up with one another and watch out for one another.

He also developed relationships with professors, other priests, and bishops. His local mentor knew South Bound Brook well and understood how the bishops wanted things done, so his liturgical formation was strong.

Perhaps most importantly, life itself became part of his formation. During those years his family went through some significant difficulties. That was painful, of course, but it allowed the Church to see something no examination could reveal: how did this man respond when his family system was under stress? Would he collapse? Withdraw? Overreact? Or could he learn, grow, accept help, and develop healthier ways of responding?

The experience allowed the Church both to discern him and to help form him. After serving for several years as a deacon, his peers and professors finally convinced him to petition for the priesthood. He did, and he continues to serve well as a priest, glory to God.

That is close to a best-case example of what this model can accomplish, and we have been blessed with other similar success stories.

Formation Requires Agency

Looking across the students I have taught, I have noticed another pattern.

The men who flourish in distributed formation tend to take responsibility for their own development. There is an entrepreneurial quality to them—not necessarily in the business sense, but in their willingness to recognize possibilities and act upon them. They do not simply wait to receive education, receive mentoring, receive opportunities, and receive formation. They seek mentors. They ask questions. They volunteer. They build relationships. They recognize what they do not know and find someone who can teach them. They see possibilities in their parishes and communities and begin thinking about how those possibilities might be developed.

The men who struggle are often those who remain passive. Some such men might become loving and faithful caretakers. That is no small thing. But parish leadership also requires what I sometimes call "possibilism": the ability to look at a situation as it presently exists and ask what, by God's grace, it might become.

Distance formation therefore places an additional responsibility on us. We cannot merely tell students to find mentors and take responsibility for their formation. We have to teach them how to become apprentices.

A Larger Field for Discernment

There is another advantage to distance theological education that I did not fully appreciate when we began. It allows the Church to educate more people than it could if every student were required to relocate for three or five years. And that does not simply mean more potential clergy.

Over time, we increasingly realized that St. Sophia is not called only to train priests and deacons. The Church also needs educated catechists and lay leaders, including women, who know the Faith and can teach it faithfully.

At the same time, changes in New Jersey's regulatory environment required us to pursue institutional accreditation. That process encouraged us to move from the older language of separate

"diaconal formation" and "priestly formation" programs toward the more conventional academic structures of the M.A. and M.Div. The result has expanded rather than diminished our original vision.

Nor should we judge the success of theological education simply by counting ordinations. There is no guarantee that a man who enters seminary will be ordained, nor should there be. Seminary gives the bishop time, evidence, relationships, and experience with which to discern a vocation. A larger pool of well-formed Christians therefore means both more people equipped to serve the Church as catechists and lay leaders and a larger group from which the bishops can identify those genuinely called to ordained ministry. Even if only a fraction were eventually ordained, that would still be valuable.

The Parish Is Not a Lesser Seminary

After years of working with both residential and distance students, I have become increasingly uncomfortable with one common assumption: that residential seminary represents "real" formation and distance education is necessarily a poorer approximation of it.

Residential seminaries have extraordinary strengths. There are things sustained common life reveals and teaches that are exceedingly difficult to reproduce otherwise. But residential seminary is itself an institutional arrangement created to accomplish formation.

The parish is not an artificial approximation of ecclesial life. The parish is ecclesial life. It is where Christians worship, forgive, fight, reconcile, raise children, bury their dead, manage money, teach converts, care for the sick, and learn - slowly and imperfectly - to become holy.

Perhaps, then, we should stop asking whether parish-based, hybrid formation can imitate residential seminary closely enough. A better question is how the seminary and the parish can work together, each doing what it does best. The parish provides sustained relationships, actual pastoral situations, apprenticeship, and consequences. The seminary provides systematic theological education, a larger ecclesial horizon, access to professors and bishops, cohort formation, standards, correction, and intensive periods of common life.

Neither should be asked to do everything. The task is to build an ecology of formation in which the pieces strengthen one another. In

a sense, that is precisely what Metropolitan Antony arranged for me in 2002. We simply did not have a good name for it.

What I Would Tell My Younger Self

If I could go back to the young man who first made that six-hour pilgrimage to South Bound Brook, I would tell him not to be in such a hurry. I would tell him to use some of that enormous enthusiasm to develop relationships rather than always using it to read another book or article. The books matter. A priest needs to know theology. He needs to understand Scripture. He needs to know how to serve the Divine Liturgy and hear confessions.

But the priest is also a creator and cultivator of community. He helps build a culture around real relationships. That cannot be learned from a book. It is learned by doing it: in your parish, at seminary, at camp, while visiting other parishes, and in every other place the Church gives us to practice becoming one.

And there is theological traction in that work. Christ desires that we be one. Ecclesiology therefore cannot remain an idea we study. It has to become a reality we inhabit.

I would also tell my younger self to be more grateful.

I was given extraordinary mentors: Fr. Robert, Pani Christine, Fr. Bazyl, Fr. Stephen, Metropolitan Antony, and many others who took time to form me. I would tell myself not to be afraid to reach out to them. Metropolitan Antony became one of my most important mentors during my transition into the priesthood because he was willing to take my telephone calls and work through difficult decisions with me. I did not merely want to make decisions I could justify afterward. I wanted to learn to make the kinds of decisions he would make if he were in my place.

You cannot learn that simply by reading someone's directives. You have to know the person. And the only way to know a person is to spend time with him.

From Fifty Years to One Hundred

That may be the greatest lesson St. Sophia has taught me.

Fifty years of a seminary can be measured in courses taught, degrees awarded, clergy ordained, buildings maintained, and programs accredited. Those things matter.

But the deeper history is written in relationships. Someone welcomed a student. Someone corrected his pronunciation. Someone stayed after class to answer the question behind the question. Someone showed him how to serve. Someone ate with him. Someone listened to him. Someone corrected him when he was wrong. Someone trusted him with responsibility before he was entirely certain he was ready.

Eventually the person who had been welcomed began welcoming others. The student became the teacher. The apprentice became the mentor. The person who had received a tradition became responsible for handing it on.

That is how I understand my own relationship with St. Sophia. I arrived as an enthusiastic American convert who knew a great deal from books and had an enormous amount still to learn. Through the patience of bishops, priests, professors, fellow students, parishioners, and friends, I was invited into a family.

Hospitality became participation. Participation became belonging. Belonging became responsibility. And responsibility became the obligation—and joy—of helping form the next generation.
When St. Sophia celebrates its one-hundredth anniversary, I hope those looking back will be able to say that this work continued.

I hope they will say that St. Sophia spent those fifty years bringing the joy and salvation of Christ to the people of this world; that it faithfully shared and cultivated the Ukrainian Orthodox ethos entrusted to it; and that generation after generation of Christians discovered within that living tradition the joy of salvation in Christ.

If they can say that, then whatever technologies we use, whatever degrees we offer, and whatever forms theological education takes, St. Sophia will have remained faithful to its vocation.

And glory to God for all things.

Fr. Anthony Perkins teaches at St. Sophia Ukrainian Orthodox Theological Seminary and St. Athanasius College. He has Masters degrees in Political Science, Teaching, and Divinity. He is working on his PhD in Theology. His full CV and previous publications are available at academia.edu.

Від гостинності до приналежності: Чого навчила мене Семінарія Святої Софії про формування, спільноту та майбутнє богословської освіти

о. Ентоні Перкінс

Уперше я приїхав до семінарії Святої Софії у 2002 році, хоча насправді ця історія почалася роком раніше в Шарлотсвіллі, штат Вірджинія.

Після 11 вересня 2001 року мене мобілізували до армії, і я почав відвідувати місію святого Миколая. Дуже швидко о. Роберт і пані Христина стали для мене наче рідні. Я був сповнений енергії, любив Христа і Його Церкву, і вже за кілька місяців о. Роберт запитав мене, чи не думав я коли-небудь про покликання до священнослужіння.

Думав. Багато років перед тим, ще підлітком у Об'єднаній методистській церкві, я відчув покликання до служіння, але відклав його вбік. Ми з дружиною вже говорили про можливість того, що Бог колись покличе нас у цьому напрямку, тому були готові побачити, куди поведе нас Церква.

Отець Роберт організував зустріч з архиєпископом Антонієм, нині митрополитом Антонієм, а також з о. Степаном Гутником, який тоді відповідав за працю з кандидатами до священства, та о. Василем Завірухою. Я прийшов на цю зустріч готовим переїхати разом із сім'єю до семінарії, якщо саме цього хотіла від нас Церква.

Натомість архиєпископ Антоній запропонував дещо інше.

Він хотів, щоб я залишився при місії святого Миколая, де міг би проходити формування під керівництвом о. Роберта, водночас навчаючись за програмою Antiochian House of Studies і приїжджаючи до семінарії Святої Софії на інтенсивні навчальні вихідні. Тоді я ще не усвідомлював, наскільки важливим виявиться це рішення. Озираючись назад, більш ніж через

двадцять років — уже як священник, професор і людина, яка допомагала розвивати власні дистанційні програми семінарії Святої Софії, — я бачу в цьому рішенні велику мудрість.

Моє семінарійне формування мало відбуватися одночасно в кількох місцях.

І саме це виявилося однією з його найбільших переваг.

Щомісячне паломництво

Місце, де я проходив військову службу після мобілізації, давало мені певну гнучкість у плануванні робочого тижня. Тому приблизно раз на місяць у четвер увечері я міг виїхати з Вірджинії й вирушити в шестигодинну дорогу до Саут-Баунд-Брука. Разом зі мною навчався ще один молодий чоловік із місії святого Миколая - Паїсій, тож ми подорожували разом.

Я почав сприймати ці поїздки як паломництва.

Саут-Баунд-Брук уже був мені певною мірою знайомий - принаймні теоретично. За освітою я був політологом і особливо цікавився Радянським Союзом та колишніми радянськими державами. Я дещо знав про Україну та історію українських Церков. Але знати про Саут-Баунд-Брук і самому ступити на його землю — це були зовсім різні речі.

Прогулянка цвинтарем відразу дала мені це відчути. Тут спочивав Патріарх Мстислав та інші постаті політичної й церковної історії України. Історія, яку я вивчав, раптом стала пов'язаною з конкретними людьми, конкретною Церквою і конкретним місцем.

І поступово їхня історія ставала моєю історією.

Наші навчальні групи були зовсім невеликими. Здебільшого нас було троє: Паїсій, Михаїл і я. Ми були дуже різними людьми, і саме це також було частиною нашої освіти. Коли в аудиторії лише троє студентів, сховатися нікуди. Професор не міг просто викласти інформацію й піти. Ми проводили разом багато годин. Це дозволяло нам глибоко занурюватися в матеріал, але водночас відбувалося щось значно важливіше. Добрі викладачі

вміли почути запитання, яке стояло за самим запитанням. Ми занурювалися не лише в навчальний матеріал, але й у життя одне одного. Богослов'я було для нас не просто навчальним предметом, а й способом жити у взаєминах з іншими людьми.

З часом ця відмінність стала для мене дедалі важливішою.

На той час значну частину свого дорослого життя я вже провів в аспірантурі. Я вмів читати книжки, вчитися, писати наукові роботи й складати іспити. І книжки, які задавали нам професори, справді мали значення. У моїх знаннях були величезні прогалини, які семінарія допомогла заповнити.

Але дедалі більше я відкривав для себе, що можна прочитати всі книжки — і все одно не відчути духу.

Стати частиною родини

Одне із запитань, яке мені часто ставили, звучало так: як це - бути американцем, який не має слов'янського, а тим більше українського походження, і служити в Українській Православній Церкві США?

Для мене перехід до справжнього відчуття приналежності відбувся напрочуд природно. Думаю, частково це стало можливим завдяки надзвичайній гостинності, яку я зустрів, а частково - тому, що я сам дуже хотів стати частиною цієї родини. Гостинність є однією з природних чеснот української культури. Однак є різниця між тим, коли тебе гостинно приймають, і тим, коли ти справді належиш до спільноти. Я хотів пізнати історії цієї родини й навчитися правильно їх розповідати. Я хотів вивчити її мелодії, її спосіб богослужіння і навіть її мову. Я хотів бути українським православним християнином - членом Української Православної Церкви.

Під час Холодної війни армія навчила мене російської мови, а згодом я продовжив її вивчати в університеті. Коли ж я став частиною Української Церкви, то почав молитися українською настільки, наскільки міг. Звичайно, спочатку моя українська звучала так, як можна було б очікувати від людини, яка вивчила російську, але це був початок.

Священники семінарії Святої Софії терпеливо допомагали мені вдосконалюватися.

Отець Василь витрачав час, позначаючи наголоси в моїх богослужбових книгах так, як їх природно ставив би західний українець. Отець Степан, о. Франк та інші виправляли мене й підтримували. Я навчився співати псалми й виголошувати єктенії українською. Я вчився не лише того, що, згідно з богослужбовими книгами, можна робити, але й того, як насправді все звершується в нашій традиції.

Мова стала символом значно ширшого процесу.

Для людини, яка не виросла в цій традиції, набуття правильного внутрішнього відчуття вимагало поєднання свідомих зусиль і глибокого занурення. Те, що люди, які виросли в цій традиції, засвоїли природно, мені іноді доводилося опановувати свідомо. Але з часом те, що спочатку вимагало свідомих зусиль, ставало природним і навіть інстинктивним.

Те саме відбулося й з історією.

Я вивчав історію України ще до вступу до семінарії, однак значна частина наукової літератури, доступної тоді американському студентові, представляла Україну крізь москвоцентричну призму. Один із моїх професорів терпеливо допоміг мені навчитися бачити Україну як суб'єкта власної історії, а не просто як частину чужої історії.

Ще однією невід'ємною частиною цього формування була семінарійна каплиця. У той час не було семінаристів стаціонарної форми навчання, які підтримували б регулярне коло богослужінь, тому ті з нас, хто приїжджав на вихідні, мали свої обов'язки. Я любив співати й читати за богослужінням, і мене заохочували це робити. І знову ж таки, присутні священники допомагали мені вдосконалюватися.

А ще були спільні трапези.

Трапези завжди були однією з прекрасних рис життя семінарії Святої Софії. За столом ми зустрічалися з культурою і поступово

ставали її частиною. Єпископи, священники, професори й семінаристи їли разом. Архиєпископ Антоній часто був із нами. Майбутній архиєпископ Даниїл — тоді диякон Володимир, а невдовзі священник — також був частиною цього світу: сповнений енергії, історій і надзвичайного особистого свідчення. Звичайно, центром усього була Євхаристія — головна Трапеза, яку ми розділяли. Але й ті інші трапези мали значення, як і розмови після занять та довгі нічні бесіди з іншими семінаристами. Ми жили в семінарії, і це робило весь досвід природним та цілісним. Усе це сприяло переходу від гостинності до справжньої приналежності.

Формування на парафії

Водночас за шість годин їзди звідти, у Шарлотсвіллі, відбувалося щось не менш важливе. По суті, я став учнем о. Роберта та пані Христини.

Від пані Христини я вчився церковного співу та співу разом із громадою. Я навчився готувати все необхідне до богослужінь. Я побачив, як парафіяльне богослужіння пристосовується до зростання та змін у громаді. Я прислуговував у вівтарі разом з о. Робертом і вчився від нього відвідувати хворих та піклуватися про людей. Разом із ним я також ізсередини пізнавав парафіяльне управління. Будучи мирянином, я служив головою парафії. Коли ж став дияконом, згідно з парафіяльним статутом, став скарбником.

Ніхто, хто мене знає, не назвав би служіння парафіяльного скарбника очевидним застосуванням моїх талантів. Коли в школі ми продавали M&M's, щоб зібрати кошти для шкільного оркестру, я був тим хлопцем, у якого якимось чином завжди не сходилася каса — і не лише тому, що частину M&M's я з'їдав. Але служіння скарбника стало безцінною частиною мого формування, адже місія святого Миколая саме готувалася перейти з орендованих приміщень до власної будівлі.

Отець Роберт надзвичайно свідомо й цілеспрямовано підходив до питань жертовності, планування та зростання парафії. Згодом він написав про це книжку, і я міг би прочитати її та багато чого навчитися. Але прочитати книжку — не те саме. Я бачив, як він говорив із реальними людьми про гроші. Бачив,

як він реагував на невдачі. Бачив, як розпізнавав можливості. Бачив, як він говорив про майбутнє й допомагав парафії уявляти нові можливості, не вдаючи при цьому, ніби перешкод не існує. Інформацію можна отримати з книжки.

Дух переймаєш від людини.

На той час мене вже посвятили в читця, потім в іподиякона, а згодом — у диякона. Це дало мені ще більше можливостей навчатися. Отець Роберт включив мене до черги проповідників. У семінарії Святої Софії я вивчав гомілетику в о. Гавриїла Рошеля — до речі, це був єдиний предмет у семінарії, за який я отримав оцінку «В». І так, я цілком заслужив цю «В»!

Але потім мені довелося проповідувати перед справжньою парафією, вислуховувати зауваження, знову проповідувати й поступово вдосконалюватися. Дияконське служіння стало для мене своєрідним періодом практичного учнівства.

Від студента до священника і професора

У 2007 році, після мого другого відрядження до Афганістану, ми з дружиною зустрілися з митрополитом Антонієм, який тоді був архиєпископом. Він сказав мені, що настав час ставати священником і що має для нас ідеальне місце — Род-Айленд. Нам довелося шукати його на карті, але він мав рацію.

Коли я прибув на парафію, сталося щось, що нагадало мені вивчення іноземної мови. Можна роками вивчати мову в аудиторії, але коли вперше опиняєшся серед її носіїв і успішно спілкуєшся з ними, раптом усе стає на свої місця.

Саме так було зі мною в Род-Айленді.

Я вивчав українське православне життя. Тепер же я відповідав за провід української православної парафії далеко від будь-якого місця, де мав власне коріння. І все ж мова, гостинність, їжа, богослужіння, очікування та взаємини були мені зрозумілими й природними. Формування спрацювало. Семінарія Святої Софії та місія святого Миколая підготували мене до того, щоб увійти в цю спільноту не як стороння людина з набором певних методів, а як той, хто навчився належати до тієї самої церковної родини.

У 2008 році сама семінарія Святої Софії вступала в період відродження. До Саут-Баунд-Брука знову почали приїжджати студенти стаціонарної форми навчання, серед них — здібні молоді чоловіки з України, чиє священниче служіння й сьогодні приносить благословення Церкві.

Семінарії були потрібні викладачі. Я вже мав значний викладацький досвід, а оскільки мені завжди було важко відмовлятися від того, що мені подобається, я погодився допомогти.

Одним із перших курсів, які я викладав, була «Українська православна духовність». Я й досі усміхаюся, думаючи про англомовного американця, який прийняв Православ'я і викладає українським семінаристам їхню власну духовність. Але, можливо, це говорить нам щось важливе про традицію. Ми приймаємо певну історію, вивчаємо її, живемо в ній і зрештою самі стаємо відповідальними за те, щоб передати її далі.

З роками я став у семінарії Святої Софії чимось на кшталт універсального гравця — викладав усе, що потрібно було викладати, доки не знаходився хтось більш кваліфікований. Була лише одна практична складність: я все ще служив у Род-Айленді.

Дорога до Саут-Баунд-Брука зазвичай займала чотири з половиною або п'ять годин. Дорога додому якимось чином розтягувалася до шести-семи. Нью-Йорк і південно-східний Коннектикут мають свій особливий підхід до аскези. Зрештою, їздячи туди й назад, я намотав близько 100 000 миль на автомобілі Smart.

Після того як я допоміг відбудувати наш храм у Вунсокеті, що постраждав від руйнівної пожежі, архиєреї перевели мене ближче до семінарії Святої Софії — до парафії Покрови в Аллентауні. Це дозволило мені значно глибше долучитися до життя семінарії і, що особливо важливо, поглибити моє учнівство та дружбу з о. Василем, який служив у сусідній парафії. Саме в цей період нас попросили розробити власну дистанційну програму семінарії Святої Софії для підготовки кандидатів до дияконського служіння.

І тут мій власний досвід студента несподівано виявився надзвичайно актуальним.

Що можна - і чого не можна - зробити дистанційно
Багато чого можна дуже ефективно викладати дистанційно.

Студенти можуть вивчити основні єресі й зрозуміти, чому Церква їх відкинула. Вони можуть вивчити Вселенські Собори та перебіг церковної історії. Вони можуть вивчати Святе Письмо, його структуру й тлумачення, а також те, як Церква його використовувала. Вони можуть читати богословські праці, писати роботи, брати участь у дискусіях і демонструвати, що опанували певний обсяг знань.

Книжкові знання напрочуд добре передаються на відстані; **формування** - ні. Саме ця відмінність від самого початку визначала нашу програму. Програма святого Стефана Антіохійської Церкви передбачала період інтенсивного очного навчання, і з мого досвіду це була одна з найсильніших її складових. Тому й у нашу модель ми включили періоди очного перебування в семінарії.

Я хотів, щоб вони стали паломництвами - саме так я завжди їх сприймав.

Студенти приїжджали до Саут-Баунд-Брука, щоб разом молитися й брати участь у богослужіннях, слухати лекції, складати іспити, разом їсти, зустрічатися з професорами та архиєреями й вести розмови, які неможливо заздалегідь вписати в навчальну програму.

Ми також свідомо залишали простір для того, щоб вони могли стати справжньою спільнотою. Це надзвичайно важливо. Люди, разом з якими відбувається твоє формування, можуть стати тими, хто підтримуватиме тебе протягом десятиліть служіння. Вони розуміють переживання, яких інші просто не можуть зрозуміти, тому що самі пройшли через них разом із тобою.

Сучасні технології можуть допомагати підтримувати такі взаємини. Коли люди вже знають одне одного й довіряють одне одному, групові чати, відеодзвінки та онлайн-спілкування

можуть бути надзвичайно ефективними. Але я дедалі більше переконуюся, що технології набагато краще підтримують взаємини, ніж створюють їх. Дванадцять незнайомих людей, які пишуть відповіді одне одному на дискусійному форумі, автоматично не стають спільнотою. Але зберіть тих самих людей разом, щоб вони молилися, їли, сміялися, сперечалися, долали труднощі й засиджувалися допізна за розмовами, - і щось змінюється. Після цього технології вже можуть допомогти зберігати те, що створила особиста присутність.

Чого ми досі не вирішили

Дистанційне формування також має свої слабкі сторони, і вдавати, ніби їх немає, не допоможе нікому.

Однією з найскладніших залишається літургійна підготовка.

Про богослужіння можна прочитати в інтернеті. Можна подивитися відео. Але літургіка - це знання, яке засвоюється тілесно й практично. Воно охоплює рух, відчуття часу, висоту голосу, спів, співслужіння з іншими людьми та набуття навичок, які з часом стають природними.

Очевидна відповідь - покластися на місцевого священника студента. Іноді це працює чудово. У моєму випадку саме так і було. Але сказати: «Його наставником буде місцевий священник» - ще не означає створити програму наставництва.

Не кожен священник має достатньо часу чи відповідні здібності, щоб цілеспрямовано бути наставником іншого чоловіка. Не кожен студент знає, як стати учнем. Деякі студенти просто чекають, що їх формуватимуть, замість того щоб самим активно шукати можливостей для формування. І навіть дуже добрий парафіяльний священник може природно навчати звичаїв власної парафії, не знаючи достеменно, чого саме архиєреї очікують від семінаристів. Коли я допомагав керувати цією програмою, мені так і не вдалося знайти цілком задовільного розв'язання цієї проблеми, і ми досі працюємо над пошуком належної відповіді.

Є й інша, ще серйозніша проблема: розпізнавання покликання.

Не кожен, хто хоче навчатися в семінарії, повинен бути рукоположений. Більше того, не кожен, хто вступає до семінарії, обов'язково повинен стати катехитом чи обіймати іншу посаду, пов'язану з церковним авторитетом.

Тому одна з функцій формування полягає в тому, що можна було б не надто вишукано назвати «відсіюванням». Церква повинна достатньо добре пізнати кандидата, щоб розпізнати не лише те, чи здатен він успішно складати богословські предмети, але й чи має він стабільність, смирення, навички міжособистісного спілкування, стійкість і характер, необхідні для служіння.

Стаціонарна семінарія має тут перевагу, оскільки тривале спільне життя багато чого виявляє. Дистанційні програми повинні знаходити інші способи здійснювати таке саме розпізнавання. Ми бачили випадки, коли певні труднощі ставали очевидними лише згодом. Це може бути болісним для священника, його сім'ї та парафії, якій він служить. Але ми бачили й протилежні приклади.

Коли це працює

Особливо пригадую одного студента. Він уже був читцем, талановитим співцем, сімейною людиною з кількома дітьми й чудово знаходив спільну мову з людьми. Формальної богословської освіти він майже не мав, однак були вагомі підстави випробувати його покликання.

Для нього розподілена модель формування спрацювала надзвичайно добре.

Він здобув ґрунтовну богословську освіту за програмою святого Стефана, тоді як семінарія Святої Софії глибше вводила його в життя Української Православної Церкви поза межами його власної парафії. Його навчальна група відкрила йому досвід інших парафій: що працювало, що не працювало, як різні священники підходили до подібних проблем.

Ці взаємини збереглися. Члени тієї групи й досі підтримують зв'язок і піклуються одне про одного.

Він також розвинув стосунки з професорами, іншими священниками та архиєреями. Його місцевий наставник добре

знав Саут-Баунд-Брук і розумів, як архиєреї хотіли, щоб усе звершувалося, тому його літургійна підготовка була ґрунтовною.

Можливо, найважливішим було те, що саме життя стало частиною його формування. У ті роки його сім'я пережила серйозні труднощі. Звичайно, це було болісно, але водночас дало Церкві можливість побачити те, чого не здатен виявити жоден іспит: як ця людина реагує, коли її сімейне життя опиняється під сильним тиском? Чи він зламається? Замкнеться в собі? Реагуватиме надмірно? Чи зможе навчатися, зростати, приймати допомогу й виробляти здоровіші способи реагування?

Цей досвід дозволив Церкві одночасно розпізнавати його покликання й допомагати в його формуванні. Після кількох років дияконського служіння його товариші та професори зрештою переконали його подати прохання про рукоположення у священники. Він це зробив і, слава Богу, й досі добре служить як священник.

Це майже найкращий можливий приклад того, чого здатна досягти така модель, і Бог благословив нас також іншими подібними успішними історіями.

Формування вимагає особистої ініціативи

Спостерігаючи за студентами, яких я навчав, я помітив ще одну закономірність.

Чоловіки, які найкраще розвиваються в умовах розподіленого формування, зазвичай беруть відповідальність за власний розвиток. Їм властива певна підприємливість — не обов'язково в діловому значенні, а в готовності бачити можливості й діяти. Вони не просто чекають, щоб отримати освіту, отримати наставництво, отримати можливості й отримати формування. Вони шукають наставників. Ставлять запитання. Добровільно беруться за служіння. Будують взаємини. Усвідомлюють, чого не знають, і знаходять людину, яка може їх навчити. Вони бачать можливості у своїх парафіях і громадах та починають думати, як ці можливості можна розвинути.

Ті ж, кому важко, часто залишаються пасивними. Деякі з таких чоловіків можуть стати люблячими й вірними хранителями

того, що їм довірено. І це зовсім не мало. Але парафіяльне лідерство вимагає також того, що я іноді називаю «можливісним мисленням» (possibilism): здатності подивитися на ситуацію такою, якою вона є сьогодні, і запитати, чим, за Божою благодаттю, вона могла б стати.

Тому дистанційне формування покладає додаткову відповідальність і на нас. Ми не можемо просто сказати студентам, щоб вони знайшли наставників і взяли відповідальність за власне формування. Ми повинні навчити їх, як стати учнями.

Ширше поле для розпізнавання покликання

Є ще одна перевага дистанційної богословської освіти, якої я не усвідомлював повною мірою, коли ми починали. Вона дозволяє Церкві навчати значно більше людей, ніж було б можливо, якби кожен студент мусив переїжджати на три чи п'ять років. І це означає не лише більшу кількість потенційних священнослужителів.

З часом ми дедалі більше усвідомлювали, що покликання семінарії Святої Софії не обмежується лише підготовкою священників і дияконів. Церква також потребує освічених катехитів і мирян, здатних брати на себе відповідальність за церковне служіння, зокрема й жінок, які добре знають віру й можуть правильно та вірно її передавати.

Водночас зміни в нормативних вимогах штату Нью-Джерсі зобов'язали нас працювати над інституційною акредитацією. Цей процес спонукав нас перейти від попередньої моделі окремих програм «дияконського формування» та «священничого формування» до більш традиційної академічної структури програм M.A. та M.Div. У результаті наше первісне бачення не звузилося, а, навпаки, розширилося.

Не слід також оцінювати успішність богословської освіти лише за кількістю рукоположень. Немає жодної гарантії, що чоловік, який вступає до семінарії, буде рукоположений, та й не повинно її бути. Семінарія дає архиєрееві час, свідчення, особисті взаємини й досвід, необхідні для розпізнавання покликання. Тому більша кількість добре сформованих християн означає водночас і

більше людей, підготовлених до служіння Церкві як катехити та миряни, і ширше коло кандидатів, серед яких архиєреї можуть розпізнати тих, хто справді покликаний до рукоположеного служіння. Навіть якщо зрештою буде рукоположена лише частина з них, це все одно матиме велику цінність.

Парафія - не другорядна семінарія

Після багатьох років праці як зі студентами стаціонарної форми навчання, так і з дистанційними студентами мене дедалі більше непокоїть одне поширене припущення: нібито стаціонарна семінарія є «справжнім» формуванням, тоді як дистанційна освіта неминуче є лише його гіршим наближенням.

Стаціонарні семінарії мають надзвичайно сильні сторони. Тривале спільне життя відкриває й навчає того, що надзвичайно важко відтворити будь-яким іншим способом. Але й сама стаціонарна семінарія є інституційною структурою, створеною для здійснення формування.

Парафія ж не є штучним наближенням до церковного життя. Парафія і є церковним життям. Саме тут християни моляться, прощають, сперечаються, примиряються, виховують дітей, ховають своїх померлих, розпоряджаються коштами, навчають новонавернених, піклуються про хворих і вчаться - повільно й недосконало - ставати святими.

Можливо, тому нам слід перестати запитувати, чи здатне парафіяльне гібридне формування достатньо добре наслідувати стаціонарну семінарію. Краще запитати, як семінарія та парафія можуть працювати разом, щоб кожна робила те, що вміє найкраще. Парафія забезпечує тривалі особисті взаємини, реальні пастирські ситуації, практичне учнівство й реальні наслідки прийнятих рішень. Семінарія забезпечує систематичну богословську освіту, ширший церковний світогляд, доступ до професорів та архиєреїв, формування в колі однокурсників, стандарти, виправлення й інтенсивні періоди спільного життя.

Не слід вимагати ні від однієї, ні від іншої робити все. Завдання полягає в тому, щоб створити цілісне середовище формування, в якому всі складові взаємно зміцнюють одна одну. У певному сенсі саме це митрополит Антоній організував для мене ще у 2002 році. Просто тоді ми ще не мали для цього влучної назви.

Що я сказав би собі молодшому

Якби я міг повернутися до того молодого чоловіка, який уперше здійснив шестигодинне паломництво до Саут-Баунд-Брука, я сказав би йому не поспішати. Я порадив би спрямувати частину тієї величезної енергії на побудову взаємин, а не завжди витрачати її на читання ще однієї книжки чи статті. Книжки важливі. Священник повинен знати богослов'я. Він повинен розуміти Святе Письмо. Він повинен знати, як служити Божественну літургію і приймати сповідь.

Але священник також творить і плекає спільноту. Він допомагає будувати культуру, засновану на справжніх людських взаєминах. Цього неможливо навчитися з книжки. Цього навчаєшся, роблячи це: у своїй парафії, в семінарії, у таборі, відвідуючи інші парафії та в кожному іншому місці, яке Церква дає нам для того, щоб ми вчилися ставати єдиними.

І ця праця має глибокий богословський зміст. Христос бажає, щоб ми були одно. Тому еклезіологія не може залишатися лише ідеєю, яку ми вивчаємо. Вона повинна стати реальністю, в якій ми живемо.

Я також сказав би молодшому собі бути вдячнішим.

Мені були даровані надзвичайні наставники: о. Роберт, пані Христина, о. Василь, о. Степан, митрополит Антоній та багато інших людей, які присвятили свій час моєму формуванню. Я сказав би собі не боятися звертатися до них. Митрополит Антоній став одним із найважливіших моїх наставників у період мого переходу до священничого служіння, тому що був готовий відповідати на мої телефонні дзвінки й разом зі мною розбирати складні рішення. Я не хотів просто приймати такі рішення, які згодом міг би виправдати. Я хотів навчитися приймати такі рішення, які прийняв би він, якби опинився на моєму місці.

Цього неможливо навчитися, просто читаючи чиїсь розпорядження. Треба знати саму людину. А єдиний спосіб по-справжньому пізнати людину - проводити з нею час.

Від п'ятдесяти років до ста

Можливо, саме це і є найважливішим уроком, якого навчила мене семінарія Святої Софії.

П'ятдесят років існування семінарії можна виміряти кількістю прочитаних курсів, виданих дипломів, рукоположених

священнослужителів, утримуваних будівель та акредитованих програм. Усе це має значення.

Але глибша історія пишеться у взаєминах. Хтось гостинно прийняв студента. Хтось виправив його вимову. Хтось залишився після заняття, щоб відповісти на запитання, яке стояло за самим запитанням. Хтось показав йому, як служити. Хтось розділив із ним трапезу. Хтось вислухав його. Хтось виправив його, коли він помилявся. Хтось довірив йому відповідальність ще до того, як він сам був цілком упевнений, що до неї готовий.

Зрештою той, кого колись прийняли, сам почав приймати інших. Студент став учителем. Учень став наставником. Той, хто прийняв традицію, став відповідальним за те, щоб передати її далі.

Саме так я розумію власні взаємини із семінарією Святої Софії. Я прийшов сюди як сповнений ентузіазму американський новонавернений, який багато знав із книжок, але якому ще надзвичайно багато належало навчитися. Завдяки терпінню архиєреїв, священників, професорів, інших студентів, парафіян і друзів мене запросили стати частиною родини.

Гостинність стала участю. Участь стала приналежністю. Приналежність стала відповідальністю. А відповідальність стала обов'язком — і радістю — допомагати у формуванні наступного покоління.

Коли семінарія Святої Софії святкуватиме своє сторіччя, я сподіваюся, що ті, хто озирнеться назад, зможуть сказати: ця праця тривала.

Я сподіваюся, вони скажуть, що протягом тих п'ятдесяти років семінарія Святої Софії несла людям цього світу радість і спасіння у Христі; що вона вірно передавала й плекала довірений їй український православний дух; і що покоління за поколінням християни відкривали в цій живій традиції радість спасіння у Христі.

Якщо вони зможуть це сказати, тоді незалежно від того, якими технологіями ми користуватимемося, які академічні ступені пропонуватимемо і яких форм набуде богословська освіта, семінарія Святої Софії залишиться вірною своєму покликанню.

І слава Богові за все.

BABYLON AND BEYOND:
Assistance in Biblical Interpretation

FR. GABRIEL ROCHELLE

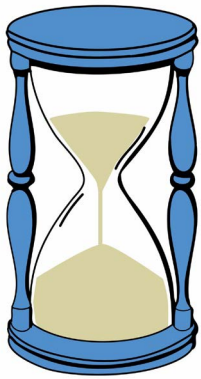
These notes are for those who want to expand and intensify both their preaching and their biblical study, especially on the Old Testament; they are meant to assist by offering one principle of correspondence between the Testaments without resorting to either allegory or typology as exegetical methods.

The Model

We begin our exploration with the literary structure known as a chiasm.[1] Think of the letter X. In Greek this is chi – χ - which becomes a noun in the word chiasm, meaning a literary structure which scans like an X. As a literary device, chiasmus consists of two parallel forms of content which move toward and away from a central point or axis. The two parallel forms are organized so that the first form is mirrored or reflected by the second, but in reverse order. The structure usually contains root words which are repeated in the second form. A simple example is Mark 2:27: "The Sabbath was made for man, not man for the Sabbath." See also Amos 5:4-6a; Isaiah 1:21-26.

Here is an image to help visualize the structure: the hourglass. The sand in the top flows through the crossing point, the X, and is reconstituted in the bottom of the hourglass in reverse. The first grains that pass through the x become the first grains to cover the bottom. This image helps us to understand chiastic structures, which act in quite the same way: >>>>X>>>>

1 Much has been written on this structure. In Orthodox tradition, see Fr. John Breck, *The Shape of Biblical Language: Chiasmus in the Scriptures and Beyond*. Crestwood: SVS Press, 1994. Highly recommended. Mitchell Dahood's brief article in vol. V, *Supplement to the Interpreter's Dictionary*, first edition, p. 45, divides chiasms into two categories: micro – two sets of components; and macro – four sets of components. Currently many scholars think of chiasms as containing three or more sets of components.



The structure may be understood through a simple graphic: A B C D E X E1 D1 C1 B1 A1. The X forms a crucial turning point between the first set of topics or concepts and the second set of topics or concepts. It is very important to notice the details from the first set and the second. The crossing point provides a shift, a bridge, to allow for subtle changes in meaning from the first set to the second.

There are other patterns in biblical literature that relate to chiastic structures.

1. Chiasmus may be seen as a development from *parallelism*, a key form in the Psalms, where the first half of a verse is matched by the second half. A single parallel is not enough, however, to constitute a chiasm.
2. Chiasmus may resemble the hermeneutic called Heilsgeschichte ("the history of salvation"), in which broad scale motifs from the Old Testament are viewed as completed in the New Testament (e.g., creation is completed by the apocalypse). The concept includes the idea that all of history is the history of salvation, for which the crux is the mission and work of Christ. The German shorthand for this is Urzeit/Endzeit - the origin is fulfilled by the eschaton.[2]

2 Originating in Germany in the 18th century, this entered the English-speaking world primarily through the work of Oscar Cullman, *Christ and Time*. London: SCM Press, 1971; and C. H. Dodd, *History and the Gospel*. New York: Scribner's, 1938. Dodd's great contribution is his theory of "realized eschatology," meaning that the end has already come in Christ and the Kingdom of God is a present reality rather than an apocalypse in the future. There are clear correlations with the Orthodox understanding

3. Chiasmus correlates to typology, an interpretation seen in much of Orthodoxy's approach to Old Testament texts at Vespers of feasts: e.g., Adam/Christ, Eve/Mary.[3]

There are literary tropes that correlate to chiastic structures.

1. One of the major motifs we encounter in all literature is **the motif of exile and return**. This motif is found from the Ancient Near East (the Epic of Gilgamesh) through early Greece (the Odyssey, where the hero returns to his point of origin) and in the Old Testament (Abraham, where the exile is ordered by God and the hero returns to a new home).
2. This motif is, of course, connected to another one, **The Hero's Journey**, in which the hero goes on a journey of discovery and returns home transformed. The two motifs are obviously related and overlap. The first focuses on the challenge of banishment, the second on the renewal of the hero.

How do chiastic structures enable us to better understand texts?

1. Chiastic structures create symmetrical patterns that highlight key themes or focal points, emphasizing central messages through repetition and reversal of ideas.
2. Chiastic structures help readers see relationships between ideas by pairing corresponding lines or sections, which can clarify meaning and context within a text.
3. Chiastic structures help us understand the central meaning of a text.
4. Chiastic structures are mnemonic devices to assist us in memorizing bodies of text.
5. Chiastic structures support one side of an argument and ask us to do the same.

Employing the Model

We focus on themes, motifs, and historical realities that have an echo from Old to New Testament, and which may be broadly

---

of *theosis*, but that's too big a subject for this brief article. The emphasis has found its way into much contemporary Christian preaching.

3 This author has written extensively on typology, most recently in *St. Sophia Ukrainian Orthodox Theological Seminary Quarterly*, 2024-25, Vol. I, No. 2, "The Old Testament, the Seminary, and the Church," pp. 48ff., and Vol. 1, No. 3, "Early Christian Interpretation of the Old Testament in Brief," pp. 92ff. A definition of typology is on p. 94 of that article.

viewed under chiastic structures. Specifically. Then, we will focus on **the concept of exile and return.**

The story of the Exodus is a tale of Exile and Return: the Israelites leave Canaan to join with Joseph, then become exiles in bondage in Egypt, then are led out by Moses back to "the promised land." In Egypt the people had a comfortable if constrained existence (are there no graves in Egypt?)[4]. The Book of Numbers demonstrates this existential dilemma by, on one hand, desiring the novelty of wilderness and, on the other, pining for return to the safety of Egypt, and then sets up an ongoing motif of success and failure that will be a principal motif for Israel throughout its history.[5]

The Babylonian Captivity is the model/prototype for Exile and Return (bondage and slavery) which is released (in Christ). Babylon in the Bible evolved from a historical city founded by Nimrod[6] to become the ultimate theological symbol representing human pride, rebellion, and idolatry against God throughout Scripture. Babylon is the symbol for the hostile, captivating world which is going to be overthrown by God in the end time.[7] The Israelites have brought exile upon themselves by their alienation from and transgression against God. They have rejected their Election as the People of God.

Chiastic structures for understanding the Babylonian exile and return are generously spread throughout the relevant literature, including the Book of Daniel, chapters 2-7, and as often happens there is a chiasm within a chiasm at Daniel 6. The entire book of Ezra divides into two parts at chapter 5:5-11, the first part being echoed and answered by the second. Again, there are chiasms within chiasms here as well; Chapters 1 – 6 divides at 4:6-23 over controversy about rebuilding the walls of Jerusalem. Chapters 20-31 of Jeremiah are a simple chiastic structure, with prophecies of judgment in the early chapters, the pivot in the chapter on the hope of restoration (29:10-14), and the prophecies of restoration in the latter chapters.

In the NT Christians are "resident aliens" who have been grafted into the people of God through the work of Christ.[8] The

---

4 Exodus 14:11-12

5 Avivah Gottlieb Zornberg, *Bewilderments: Reflections on the Book of Numbers*. NY: Schocken Books, 2015, esp. Chapter 5, pp. 119ff.

6 Genesis 10:10

7 OT Isaiah 21:9, Jeremiah 51:29; NT Revelation 14:8, 18:2, 21.

8 I Peter 2:9-12

opposite is true: we are never at home in this world, we are **always** alien in whatever culture we may find ourselves. We may adopt cultural patterns, but they are not intrinsic to us. To be Ukrainian or Greek is not the same as being Christian. "Christians are made, not born."[9] On the other hand, while the Jews belong to a specific place we do not. Jews are born into a people: the clan, or *mishpacha*, is the common setting for all people, which is shown by the concept of corporate personality, whereby the *mishpacha* has precedence over the individual in Israelite mentality.[10] Furthermore, the covenant concept also reflects the corporate identity of Israel as elect people of God by using the model of a contractual relationship between a suzerain and a subject people.[11]

The Babylonian Exile fundamentally transformed Jewish theology and religious practice, shifting focus from temple worship to prayer and Scripture study, laying foundations for synagogue worship that would shape Judaism for centuries. The Exilic period thus forms a bridge or crossing point between one understanding of Judaism and another, which we know as Second Temple Judaism.

We have all been **exiled because of sin**. That's the meaning of the fall no matter how you interpret it. We cannot make it back to Eden without help. In the Old Testament God returns the people to the promised land, which is in a sense their "Eden"; in the New Testament God returns the people to Eden through the mission of Christ. Eden begins now in the body of Christ but will be completed in future. In the Old Testament the mission is to return the people to the land, which is a tangible part of the promise of redemption given in the covenant. **There is no indication that the Exodus, the earlier event, was connected to the sinfulness of the people; under the Exile and Return motif, however, sin plays a central part.**

Redemption is the motif in both stories: Christians and the exiled people of Israel, but this redemption takes different forms: in the case of Israel, redemption is returning to the land,[12] even if this is metonymy – the part (land) standing for the whole (culture, language,

9 Tertullian, *Apology*, 18.4.

10 Cf. Aubrey R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*. Cardiff: University of Wales Press, 1949; H. Wheeler Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress Press, 1964.

11 Delbert R. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969.

12 Cf. Walter Brueggemann, *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*. Rev. Ed., Minneapolis: Fortress Press, 2002.

election, covenant). In the case of Christians, redemption is being brought out of a different kind of slavery (to sin), with the result that the redeemed person submits to another servitude *(douleia)*, which in this case is *freedom* and not enslavement.[13] In both cases, however, the heroes return from the journey *transformed*.

Transformation is, thus, the final word.[14] We have been in exile. We have been on a journey of restoration. This journey includes not just the possibility but the actuality of our transformation into the image of Christ who is the image of the invisible God,[15] among us to return us to Eden, to the plenitude of our humanity, which begins here through the gifts of the spirit, primarily love.[16] He is the pioneer and perfecter of our faith,[17] going forth in the glory of the cross, as in the great hymn vexilla *regis prodeunt*.[18]

"We all, with unveiled face, beholding the glory of the Lord, are being changed into his likeness from one degree of glory to another; for this comes from the Lord who is the Spirit."

---

13 Galatians 5:1, which seems to contradict Paul's constant reference to himself (and others) as slaves of Christ (Romans 1:1, I Corinthians 4:1, Philippians 1:1 *et passim*.), but rather emphasizes the paradox in Paul, namely that servitude to Christ is really a form of freedom because it releases us from the fates and the cosmic powers that hold humanity in thrall (Romans 8:35-39; Ephesians 3:10, 6:12; Colossians 2:15).

14 Μεταμορφοω is used but four times in the New Testament, twice to refer to the transfiguration of Christ (Mark 9:2, Matthew 17:2) and twice by Paul (Romans 12:2 and II Corinthians 3:18).

15 Colossians 1:15

16 I Corinthians 13, I John 4

17 Hebrews 12:2.

18 First words of the classic Latin hymn by Venantius Fortunatus (France, 530-609), in many western hymnals.

V. Rev. Gabriel Rochelle is pastor of St Anthony of the Desert Orthodox Church, Las Cruces NM. He holds graduate degrees in theology (M.Div.), biblical languages and literature (Th.M.), theology and literature (Ph.D.), and Celtic Studies (M.A.). Fr Gabriel has taught in colleges and seminaries over four decades and serves as professor of Biblical Studies at St Sophia Theological Seminary, South Bound Brook NJ, and in the Honors College of New Mexico State University. He is a member and past board member of the Orthodox Theological Society of America and, currently, President of the Welsh Studies Institute of North America. A recent book is A Staff to the Pilgrim: Meditations on the Way with Nine Celtic Saints. A podcast series, "Musings from the High Desert," was on Ancient Faith radio for twelve years. He has written monthly columns on spiritual topics for local newspapers for decades. Major avocations include cycling and calligraphy, baking and birding, and the Welsh language. He is married to Pani Susan Steinhaus, and five adult children and several grandchildren live across the USA and in the Czech Republic.

CLARITY, UNITY, AND DEEPER UNDERSTANDING: The Ukrainian Orthodox Church of the USA's Childbirth Prayers

CARRIE FREDERICK FROST

When an Orthodox Christian woman gives birth there are two church services that mark the occasion. One is the "Prayer on the First Day after a Woman Has Given Birth to a Child," often and hereafter referred to as "First Day Prayers." These prayers are prayed by the priest who visits the mother in the hospital or her home on the day after childbirth. The other ritual marking childbirth is the "Prayers for the Churching of the Mother on the Fortieth Day of Childbirth," often and hereafter referred to as "Churching." Churching takes place when the mother first returns to church after childbirth and when the baby first makes an appearance.[1]

Both First Day and Churching come from the historic church manual, the *Book of Needs* (or *Euchologion* or *Trebnik*), a massive compendium of services used by Orthodox priests for nearly all imaginable services; from the Divine Liturgy, to the other sacraments, to blessings of gravestones and vehicles. Given its comprehensive nature, the Book of Needs is published in volumes. For example, a commonly used English translation published by St. Tikhon's Seminary Press in 2000 comes in four volumes, each about 400 pages. For ease of use, many Orthodox Churches have historically excerpted sections of the *Book of Needs* in smaller volumes focused on certain occasions; for example, there are many such volumes of the service for Holy Matrimony.

Such is the case with the new service book published by the Ukrainian Orthodox Church of the USA, The *Sacraments of Baptism and Chrismation*. As the title indicates, the services for baptism and chrismation are included in this book as well as the other initiatory rites of the church: First Day and Churching, all beautifully formatted with the Ukrainian text on the left and the English on the right. As His Eminence Metropolitan Antony notes in the introduction, "This text is provided to bring clarity, unity of practice, and deeper

1 Note that both prayers include accommodations for situations in which either mother or child dies in childbirth, something not uncommon in the ancient world and not entirely rare today.

understanding among the faithful . . ." (emphasis mine).[2] This article will explicate these three goals of the text especially in regard to the versions of the First Day and Churching prayers contained therein.

Clarity

The book's dedication to clarity is clear to any English reader in comparison to other English translations of the *Book of Needs*. For example, compare the following lines from the baptism service.

> "For Thou, by Thy will, from nothingness hast brought all things into being, by Thy might Thou upholdest creation, and by Thy providence Thou orderest the world."[3] (St. Tikhon's *Book of Needs*)

> "For of Your own good Will, You have brought into being all things which before were not, and by Your power You uphold creation, and by Your Providence You order the world."[4] (UOC of USA's *The Sacraments of Baptism and Chrismation*)

Many English translations of Orthodox services, including the St. Tikhon's *Book of Needs*, use Elizabethan English ("thou," "thy," "orderest," etc.), in part modeled on the Anglican Book of Common Prayer. There are some Orthodox today who prefer this usage on the grounds that it is "high" language that shows proper reverence to God and the liturgy; for example, the most recent service books published by the Antiochian Orthodox Church of North America uses Elizabethan English. Others perceive this as a contradiction to the longstanding Orthodox liturgical commitment to the vernacular; Elizabethan English is a long way from how people speak today. Orthodox services have historically been in ordinary (but not casual or crass) language on the grounds that ordinary language maximizes clarity which then allows both faithful and clergy to understand and participate fully in the services. The UOC has chosen clarity over

2 "Introduction." In *The Sacraments of Baptism and Chrismation*. South Bound Brook, NJ: Ukrainian Orthodox Church of the USA, 2026.

3 "The Office of Holy Baptism." In *The Great Book of Needs*, vol. 1, 29-38. South Canaan, PA: St. Tikhon's Seminary Press, 2000, 33.

4 "The Sacrament of Holy Baptism." In *The Sacraments of Baptism and Chrismation*, 21-33. South Bound Brook, NJ: Ukrainian Orthodox Church of the USA, 2026, 27.

formality as seen in the above example. The UOC has also opted for grammatical elegance, instead of the clunky, cumbersome constructions of many English translations *(again, see the St. Tikhon's example above)*. This commitment to clarity is seen in *The Sacraments of Baptism and Chrismation's* First Day and Churching prayers as well.

Unity of Practice

In addition to clarity, His Eminence Metropolitan Antony notes in the introduction that *The Sacraments of Baptism and Chrismation* is intended to bring unity of practice. Previously, UOC priests have used several English translations for the rites of initiation, perhaps most commonly the St. Tikhon's Book of Needs, but now UOC priests will be united in practice in all the rituals of initiation, all using this new volume.

There is another way *The Sacraments of Baptism and Chrismation* will bring unity of practice: many UOC priests (and, indeed, priests from other jurisdictions) have been dropping certain phrases from the First Day and Churching prayers in order to better minister to new mothers and their families. This may sound odd or even shocking - priests altering the church's holy services? — but they do so with good reason. The issue is the prayers' references to the mother's "impurity" as a result of childbirth. Priests and faithful alike have been confused and disturbed by this language.

For example (using the St. Tikhon's translation), the First Day prayers ask that God "cleanse her [the mother] from bodily uncleanness"[5] and cleanse and forgive "all who have touched her,"[6] suggesting that childbirth has made the mother (and those around her) unclean and impure (in some translations, "filthy"). The Churching prayers ask God to "purify" the mother from "every defilement"[7] and to "wash away her bodily and spiritual uncleanness."[8] The cumulative message of this language is that childbirth is contaminating, impure,

5 "Prayers on the First Day after a Woman Has Given Birth to a Child" In *The Great Book of Needs*, vol. 1, 3-6. South Canaan, PA: St. Tikhon's Seminary Press, 2000, 4.

6 "Prayers on the First Day after a Woman Has Given Birth to a Child" In *The Great Book of Needs*, 5

7 "Prayers for a Woman on the Fortieth Day of Childbirth." In *The Great Book of Needs*, vol. 1, 10-11. South Canaan, PA: St. Tikhon's Seminary Press, 2000, 10.

8 "Prayers for a Woman on the Fortieth Day of Childbirth." In *The Great Book of Needs*, 12.

defiling, and unclean. This message not only lands hard on modern ears - imagine how it feels as a new mother to be told this momentous event in your life has rendered you unclean - it has no sound theological justification because in the Orthodox Christian context, impurity is understood as a result of sin, not circumstance. For these reasons, priests have been altering the First Day and Churching prayers, often simply dropping the impurity language. Now, thanks to *The Sacraments of Baptism and Chrismation*, which has removed the impurity language, priests and faithful will be united in practice of the First Day and Churching Prayers.

It is worth exploring why - if it is not theologically legitimate and contradicts the liberating message of the Gospel—this language of impurity is present in the First Day and Churching rites. Part of the early Christian journey was the interpretation of Jewish scripture and practice through the revelation of Jesus Christ and his teachings, including purity practices described in Leviticus (see, for example, Lev 15:19–24). In the ancient Israelite context, simply put, "uncleanliness" or "impurity" referred to a state in which divine equilibrium was out of kilter but could be made right again through ritual action. The strictures around impurity were precise and exacting and covered a wide range of topics, everything from what to eat and how to prepare it, caring for a human corpse, and childbirth. "Uncleanliness" or "impurity" had no moral connotations; these were common, circumstantial conditions that were easily remedied.

The understanding of purity and impurity changed with the advent of Christianity. Jesus Christ who fulfilled the law (Matt 5:17–20) and recast "impurity" as sinful language or actions. He taught that it is no longer circumstance or bodily functions that defile, but actions and thoughts (Mark 7:15). Early Christians interpreted this development to understand that Levitical law was no longer necessary because now impurity was understood as caused by sin, not circumstance. Saint John Chrysostom proclaimed in the fourth century: "All things are pure. God made nothing unclean, for nothing is unclean, except in sin only. For that reaches to the soul and defiles it."[9]

Yet, despite Jesus Christ's examples and teachings, despite these clear convictions within the early church that Levitical purity law was fulfilled in the Christian context, and despite the Christian

9 John Chrysostom. "Homily 3 on Titus," In *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 1st series, vol. 13. Edited and translated by Philip Schaff. Buffalo, NY: Christian Literature, 1889, ch. 1 v. 16. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. http://www.newadvent.org/fathers/23083.htm.

understanding of impurity as something brought on by sin, not circumstance, there were still minority voices in the early church who wished to distinguish women's bodies as the one exception to the inapplicability of Levitical law. Specifically, women's natural emissions - including menstruation and lochia (bleeding after childbirth) were of concern. Again, these were minority voices; most canonical sources, such as St. John Chrysostom and the "Didascalia Apostolorum" (a third-century proto-canon law manual for church life) went out of their way to affirm that women were not defiled in any way by their body's reproductive workings. Unfortunately, the theologically spurious connection between impurity and women's bodies has reappeared at different times throughout church history.

This brings us to the history of the Churching prayers themselves. Despite some explanations of the Churching prayers offered today, there was not a continuous Christian ritual of Churching following Mary's purification (Christ's Presentation in the Temple recorded in Luke 2:22–38) nor following the inauguration of this feast in the fourth century (celebrated on February 2). There may have been local prayers and practices involving a woman's return to church after childbirth, but it is not until the eight century that standardized prayers for Churching emerge in the historical record. The oldest extant examples of Churching prayers from the eighth century are entirely focused on the baby and do not include any impurity language.[10] These prayers likely functioned as pre-baptismal prayers. Babies were given a proto-Christian sort of status, since unbaptized adults were not allowed to stay for the full liturgy at this time.

References to the mother in the Churching prayers began to appear around the twelfth century and only some Churching prayers from this period reference her impurity; others simply honor her return to church after childbirth. It was not until the fourteenth century that the First Day prayers were included in the *Book of Needs* and they contain the putative link between childbirth and impurity from their earliest textual examples.

10 For more about the late introduction of purity language into Churching and the history and development of Churching in general, see Arranz, Miguel. "Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain: deuxième partie: Admission dans l'Eglise des enfants des familles chrétiennes ('premier catéchumenat')." *Orientalia Christiana Periodica* 49 (1983) 284–302; Streett, Matthew. "What to Do with the Baby? The Historical Development of the Rite of Churching." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 56.1 (2012) 51–71; and Stuhlman, Byron David. *The Initiatory Process in the Byzantine Tradition.* Piscataway, NJ: Gorgias, 2009.

Why did this link between childbirth and impurity appear in these services in this era? There is not one, clear reason. Some scholars suggest that interest in the increase in preparatory ritual details in the late Byzantine era (practices such as clergy ritually washing hands before preparing the Eucharist) lead to the introduction of many "cleansing" practices into church services, and other scholars cite the influence of non-Christian superstitions around the "evil eye." The late Byzantine-era also saw an uptick of a very sin-focused and body-denying form of Christian-interpreted Levitical law that was not a simple revival of an ancient Israelite understanding of ritual purity but was instead an intentional association between sin and bodily impurity, disproportionately focused on women's bodies. Other scholars have suggested the possible influence of the Christian West via the Fourth Crusade, which, drawing on an Augustinian notion of original sin, had included impurity in its childbirth prayers at an earlier time.

Whatever the influences or motivations, the introduction of impurity into the Orthodox Churching prayer was a late Byzantine innovation. It is my conjecture that the printing press had a role to play in the preservation of impurity language in the childbirth prayers—the Book of Needs became standardized around the time of the widespread use of the printing press. Prior to the printing press, there was an organic and local development of church services and after the printing press this fluidity and flexibility was lost and it became pragmatically harder to change church services. It may be that the impurity language was thus frozen in place due to the printing press.

Regardless of the date or reason for the introduction of impurity language in these prayers in the late Byzantine era, there is a mismatch between the language that associates sinful impurity with the female body in the Churching prayers and the Orthodox Church's teachings on the Incarnation, the human body, the value of maternity, and human life in the womb and childbirth. Labeling childbirth as a source of impurity or defilement is a practice that is out of step with the church's theological truths. When we implore the Spirit to "cleanse us from every impurity," in the Trisagion prayers used in every service, we are not referring to, for example, washing ourselves of the ritual taint acquired by eating an animal killed by another animal (Lev. 17:15); we are asking for remission of our sins. For new parents to be told that the mother is "unclean" because she just gave birth is not only inaccurate, but confusing

and damaging because uncleanness is caused by sin in Orthodox Christian understanding. For all of these reasons, the UOC in its wisdom has elected to drop the impurity language from the First Day and Churching prayers.

For example, compare the difference between the same line in a prayer in the Churching service:

> "Thou hast saved this Thy servant, N., by Thy will. Purify her, therefore, from every sin and defilement as she now draws near to Thy holy church; and let her be counted to partake, uncondemned, of Thy Holy Mysteries."[11] (St. Tikhon's *Book of Needs*).

> "Save Your servant (*name*), by Your will as she draws near to Your holy church to partake of Your holy mysteries."[12] (UOC's *The Sacraments of Baptism and Chrismation*).

The UOC's version maintains the solemnity and respect for the gravity of the occasion but refrains from connecting impurity to the act of childbirth.

The final UOC version is not just one of omission; a few phrases of hospitality and welcome were added. After a prayer to "make her worthy of communion of Your precious Body and Blood"—a petition that it not unique to the childbirth prayers and that in fact all Orthodox Christians pray with regularity— comes this line: "May she know your mercy and compassion in all her days of motherhood and share these things with her child . . ."[13] This phrase is representative of the few other small additions to the First Day and Churching rites in its hospitable and welcoming tone.

The UOC is not alone in its inclination to alter these prayers. Internationally, the Orthodox Churches have recognized the problems with these prayers and called for their modification for at least fifty years. For example, a consultation on the role of women in

---

11 "Prayers for a Woman on the Fortieth Day of Childbirth." In *The Great Book of Needs*, 10-11.

12 "Prayers for Churching of the Mother on the Fortieth Day after Childbirth." In *The Sacraments of Baptism and Chrismation*, 6-11. South Bound Brook, NJ: Ukrainian Orthodox Church of the USA, 2026, 8.

13 "Prayers for Churching of the Mother on the Fortieth Day after Childbirth," 9.

the church held in Agapia, Romania in 1976 asked that these prayers "be re-examined in the light of New Testament texts."[14]

More recently, His All-Holiness the Ecumenical Patriarch commissioned a group of scholars (of which I was a member) to write a document on the social ethos of the church which was approved by the Holy Synod in 2020. The document that was produced, For the Life of the Word: Toward a Social Ethos of the Orthodox Church, states:

> . . . while the Orthodox Church has always held as a matter of doctrine and theology that men and women are equals in personhood, it has not always proved scrupulously faithful to this ideal. The church has, for instance, for far too long retained in her prayers and Eucharistic practices ancient and essentially superstitious prejudices about purity and impurity in regard to women's bodies and has even allowed the idea of ritual impurity to attach itself to childbirth.[15]

In addition to these calls for change, some churches have implemented changes to these prayers. At least one recent Greek translation of the *Book of Needs* softens some of the impurity language, placing the Greek language prayers - impurity and all - on the left-hand page and the English translation - impurity language considerably softened—on the right, with no explanation for this change. The Antiochian Orthodox Church of North America (AOCNA) published a new volume of initiation services in 2017 including First Day and Churching.[16] All references to impurity in the Churching prayers are placed in parenthesis, so they can be easily omitted. These changes are explained in an appendix, which notes that the focus on impurity in the *Book of Needs*' post-partum prayers "separates us from the most important pastoral aspect: giving of thanks and glorifying God."[17] As noted above, the AOCNA prayers are composed in Elizabethan English.

---

14 *Orthodox Women, Their Role and Participation in the Orthodox Church Report on the Consultation of Orthodox Women, September 11-17, 1976*, Agapia, Roumania, section "Family."

15 Ecumenical Patriarchate. *For the Life of the World: Toward a Social Ethos of the Orthodox Church*. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2020. https://www.goarch.org/social-ethos, ch. 29.

16 Najim, Michel, and Patrick B. O'Grady, eds. "Service of Churching—of Woman and Child at Forty Days after Giving Birth." In *Services of Initiation into the Holy Orthodox-Catholic and Apostolic Church*, 17-31. LaVerne, CA: The Antiochian Orthodox Institute, 2017.

17 Najim and O'Grady, eds. "Service of Churching," Appendix A, 136.

The UOC's process of revision and final product are unique, however. Initial proposed changes to the First Day and Churching prayers were offered over the course of fifteen years by a group of women theologians and faithful, myself included.[18] The hierarchs of the UOC worked with this group to prayerfully and carefully modify the language of these prayers. This process may serve as a model of lay-hierarch cooperation, particularly in its inclusion of women in the project which makes a great deal of sense considering it is women who directly experience these services. The UOC First Day and Churching prayers are also unique in that they are not just an exercise in omission like the AOCNA versions. Though the changes are minimal, a few warmer words of welcome and rightful celebration for the goodness of human life are added, as noted above. For example, the First Day prayers include a simple, additional phrase for God to "allow her to flourish as a mother."[19]

Deeper Understanding

Modifying prayers is not an action taken lightly in the Orthodox Church. The faithful and clergy of today have received these prayers from those who have gone before and trust in the good faith and competency of our ancestors. The Orthodox Church has never had a reactive approach to its services; it does not respond to every social development by rewriting its liturgies. This conservative approach to church services is one of the reasons that the Orthodox Church is growing today; in a time of rapid and global societal change, it is a source of comfort to turn to a faith of such consistency and integrity.

At the same time, Orthodox services are not inscribed in stone. Orthodox services are constructed by humans with human fallibility at work. As stated in the Ecumenical Patriarch's document quoted above, the Orthodox Church has not always proved scrupulously faithful to its own teachings. A living tradition has the capacity and the responsibility to align its practices with its teachings for the benefit of the faithful of this era and all subsequent eras. The Ukrainian Orthodox Church of the USA has lived up to this responsibility.

In response to the language of impurity in the childbirth prayers some Orthodox Christians propose they be removed from the tradition altogether. But that would be truly throwing the baby out with the bathwater. There is great value in marking a mother's return to church

18 This group included Sasha Safchuk, Valerie Zahirsky, Mary Ann DeTrana, me, and, may their memories be eternal, Stefanie Yazghe and Daria Petrykowski.

19 "Prayer on the First Day after a Woman Has Given Birth to the Child, *The Sacraments of Baptism and Chrismation*, 2.

for the first time after childbirth and welcoming her baby into the community. Both First Day and Churching prayers are concerned with the wellbeing, safety, and protection of mother and child, and additionally anticipate the infant's forthcoming baptism. Both these services signify that childbirth is a spiritual and holy experience. This helpfully contrasts with the contemporary culture's view of childbirth primarily through a medical lens, with any spiritual component perceived as an optional add-on.

In response to their shortcomings, the UOC has wisely revised, rather than excised, the childbirth prayers. The new versions of First Day and Churching fulfill the third stated goal of The Sacraments of Baptism and Chrismation: to bring deeper understanding among the faithful. Now that these prayers are in alignment with the church's teachings on the worth of the body and understanding of sin, the faithful will no longer encounter these prayers with confusion but will instead understand and witness the Orthodox Church's gratitude for and celebration of new human life and the act of childbearing.

This was the case in July of 2026 when, providentially, my second grandson and my beloved daughter-in-law were among the first to be Churched with these new prayers. My own experience of that morning was beyond words - I was overwhelmed with wonder, gratitude, and joy - but an older woman of the parish nailed it when she said afterwards: "This is how it should be."

As Metropolitan Antony writes in the Introduction, these prayers are "not symbolic rites, but true encounters with the living God - moments in which divine life is imparted, renewed, and sustained" (Introduction). How appropriate, then, that these prayers now reflect the true teachings of the Orthodox Church, including all the things that mothers ought to hear from the church when they return to their community for the first time after childbirth - from welcome, to praise, to celebration of birthgiving and new life, to thanksgiving for having endured pregnancy and childbirth, to preservation of both mother and child, to beseeching strength and wisdom for the days of motherhood to come.

Carrie Frederick Frost, PhD, is an Orthodox Christian theologian and Assistant Professor of Religion and Culture at Western Washington University and a member of the faculty of St. Sophia Ukrainian Orthodox Seminary. She is the author of many articles and two books on women in the Orthodox Church: Church of Our Granddaughters (Cascade, 2023) and Maternal Body: A Theology of Incarnation from the Christian East (Paulist, 2019). She is Book Reviews Editor for Journal of Orthodox Christian Studies, Co-chair of the Women and the Church Group of the International Orthodox Theological Association and an Advisory Board Member of St. Phoebe Center of the Deaconesses. She is the mother of five and the grandmother of two.

Ясність, єдність і глибше розуміння: молитви Української Православної Церкви США, пов'язані з народженням дитини

Керрі Фредерік Фрост

Коли православна християнка народжує дитину, ця подія відзначається двома церковними чинопослідуваннями. Перше - «Молитва першого дня після того, як жінка народила дитину», яку надалі для стислості називатимемо «Молитвами першого дня». Ці молитви читає священник, який відвідує матір у лікарні або вдома наступного дня після пологів.

Іншим обрядом, пов'язаним із народженням дитини, є «Молитви на воцерковлення матері на сороковий день після народження дитини», які надалі називатимемо «Воцерковленням». Воцерковлення відбувається тоді, коли мати вперше після пологів повертається до храму і коли немовля вперше приноситься до церкви.[1]

Як **Молитви першого дня**, так і **Воцерковлення** походять з історичної церковної богослужбової книги - **Требника** (також відомого як Euchologion або Book of Needs), великого збірника чинопослідувань, яким православні священники користуються майже в усіх можливих випадках: від Божественної літургії та інших Таїнств до освячення надгробних пам'ятників і транспортних засобів. З огляду на його всеосяжний характер, Требник видається в кількох томах. Наприклад, широко вживаний англійський переклад, опублікований видавництвом Свято-Тихонівської семінарії у 2000 році, складається з чотирьох томів, кожен обсягом близько 400 сторінок. Для зручності користування багато Православних Церков історично видавали окремі частини Требника меншими томами, присвяченими певним чинопослідуванням; наприклад, існує багато таких видань чину Святого Таїнства Вінчання.

Саме таким є новий богослужбовий збірник, виданий **Українською Православною Церквою США**, - «Таїнства Хрещення і Миропомазання». Як випливає з назви, ця книга

1 Зверніть увагу, що обидві молитви містять відповідні прохання на випадок, якщо мати або дитина помирає під час пологів, що було досить поширеним явищем у стародавньому світі й не є цілком рідкісним навіть сьогодні.

містить чинопослідування Хрещення і Миропомазання, а також інші обряди, пов'язані з входженням у церковне життя: **Молитви першого дня** та **Воцерковлення**. Усе це прекрасно оформлено: український текст розміщено ліворуч, а англійський — праворуч.

Як зазначає у вступі Його Високопреосвященство Митрополит Антоній: «Цей текст подається для того, щоб принести ясність, єдність практики та глибше розуміння серед вірних…» (виділення моє).[2] У цій статті буде розкрито ці три цілі тексту, особливо стосовно вміщених у ньому редакцій **Молитов першого дня** та **Воцерковлення**.

Ясність

Прагнення цієї книги до ясності стає очевидним для будь-якого англомовного читача, якщо порівняти її з іншими англійськими перекладами Требника. Наприклад, порівняймо такі рядки з чину Хрещення:

> «Бо Ти волею Своєю з небуття привів усе до буття, силою Своєю підтримуєш творіння, а Своїм промислом упорядковуєш світ…»[3] (Требник Св. Тихона)

> «Бо з Твоєї власної благої волі Ти привів до буття все, чого раніше не існувало, і силою Своєю Ти підтримуєш творіння, а Своїм Промислом упорядковуєш світ…»[4] ((УПЦ США, *«Таїнства Хрещення і Миропомазання»)*

Багато англійських перекладів православних богослужбових текстів, зокрема *Требник Св. Тихона*, використовують єлизаветинську англійську мову («thou», «thy», «orderest» тощо), частково наслідуючи англіканську Книгу спільних молитов *(Book of Common Prayer)*. Сьогодні серед православних є ті, хто віддає перевагу такому стилю,

---

2 «Вступ». У кн. *Таїнства Хрещення і Миропомазання*. Саут-Баунд-Брук, Нью-Джерсі: Українська Православна Церква США, 2026.

3 «Чин Святого Хрещення». У кн. *Великий Требник*, т. 1, с. 29–38. Саут-Кейнан, Пенсильванія: Видавництво Свято-Тихонівської семінарії, 2000, с. 33.

4 «Таїнство Святого Хрещення». У кн. *Таїнства Хрещення і Миропомазання*, с. 21–33. Саут-Баунд-Брук, Нью-Джерсі: Українська Православна Церква США, 2026, с. 27.

вважаючи його «високою» мовою, яка належним чином виражає благоговіння перед Богом і богослужінням. Наприклад, найновіші богослужбові книги, видані Антіохійською Православною Церквою Північної Америки, використовують єлизаветинську англійську мову. Інші ж вбачають у цьому суперечність із давньою православною літургійною традицією використання зрозумілої народної мови, адже єлизаветинська англійська дуже далека від того, як люди розмовляють сьогодні. Історично православні богослужіння звершувалися звичайною мовою народу (хоча й не розмовно-побутовою чи вульгарною), виходячи з того, що зрозуміла мова забезпечує найбільшу ясність, а це, своєю чергою, дає можливість і вірним, і духовенству повною мірою розуміти богослужіння та брати в ньому участь. Як видно з наведеного вище прикладу, УПЦ США віддала перевагу ясності перед надмірною формальністю. УПЦ США також обрала граматичну витонченість замість незграбних і громіздких конструкцій, властивих багатьом англійським перекладам (знову ж таки, див. наведений вище приклад із Требника Св. Тихона). Це прагнення до ясності також помітне в **Молитвах першого дня** та **Воцерковлення** у книзі «*Таїнства Хрещення і Миропомазання*».

Єдність практики

Окрім ясності, Його Високопреосвященство Митрополит Антоній у вступі зазначає, що *«Таїнства Хрещення і Миропомазання»* мають на меті забезпечити єдність практики. Раніше священники УПЦ США користувалися кількома англійськими перекладами чинів, пов'язаних із входженням людини в церковне життя, мабуть, найчастіше - Требником Св.Тихона. Відтепер же священники УПЦ США матимуть єдину практику звершення всіх цих чинів, користуючись цим новим виданням.

Є ще один спосіб, у який «*Таїнства Хрещення і Миропомазання*» сприятимуть єдності практики: багато священників УПЦ США (як, зрештою, і священники інших юрисдикцій) перестали читати певні фрази з **Молитов першого дня** та **Воцерковлення**, прагнучи краще здійснювати пастирське служіння щодо матерів, які нещодавно народили, та їхніх родин. Це може здатися дивним або навіть шокуючим - священники змінюють священні богослужіння Церкви? - однак

для цього існують вагомі причини. Проблема полягає в тому, що в цих молитвах містяться згадки про «нечистоту» матері внаслідок пологів. І священнослужителі, і вірні були збентежені та стурбовані такою мовою.

Наприклад, у перекладі Св. Тихона в **Молитвах першого дня** міститься прохання до Бога: «очисти її [матір] від тілесної нечистоти…»[5] …а також очистити й простити «всіх, хто торкався її».[6] …що створює враження, ніби народження дитини зробило матір (а також тих, хто перебував поруч із нею) нечистою та осквернено (у деяких перекладах навіть вживається слово «брудною»). У молитвах **Воцерковлення** міститься прохання до Бога «очистити» матір від «усякого осквернення…»[7] …а також «омити її тілесну й духовну нечистоту».”[8] Сукупний зміст цієї лексики створює враження, що народження дитини є чимось таким, що забруднює, робить нечистим та оскверняє. Таке формулювання не лише різко сприймається сучасною людиною - уявіть, як почувається жінка, яка щойно стала матір’ю, коли їй кажуть, що ця надзвичайно важлива подія в її житті зробила її нечистою, - але й не має належного богословського обґрунтування, оскільки в православному християнському розумінні нечистота є наслідком гріха, а не життєвих обставин. Саме тому священники вносили зміни до Молитов першого дня та Воцерковлення, часто просто опускаючи вислови про нечистоту. Тепер, завдяки виданню «*Таїнства Хрещення і Миропомазання*», з якого вилучено таку лексику, священнослужителі та вірні матимуть єдину практику звершення Молитов першого дня та Воцерковлення.

Варто детальніше розглянути, чому - якщо така мова не має належного богословського обґрунтування і суперечить визвольній звістці Євангелія - поняття нечистоти взагалі присутнє в чинах Молитов першого дня та Воцерковлення. Частиною шляху раннього християнства було осмислення юдейського

5 «Молитви першого дня після народження жінкою дитини». У кн. *Великий Требник*, т. 1, с. 3–6. Саут-Кейнан, Пенсильванія: Видавництво Свято-Тихонівської семінарії, 2000, с. 4.

6 «Молитви першого дня після народження жінкою дитини». У кн. *Великий Требник*, с. 5.

7 «Молитви над жінкою на сороковий день після пологів». У кн. *Великий Требник*, т. 1, с. 10–11. Саут-Кейнан, Пенсильванія: Видавництво Свято-Тихонівської семінарії, 2000, с. 10.

8 «Молитви над жінкою на сороковий день після пологів». У кн. *Великий Требник*, с. 12.

Святого Письма та релігійної практики у світлі об'явлення Ісуса Христа та Його вчення, зокрема приписів щодо дотримання чистоти, описаних у книзі Левит (див., наприклад, Лев. 15:19–24). У контексті стародавнього Ізраїлю, кажучи простими словами, «нечистота» означала стан, у якому встановлений Богом порядок був порушений, але міг бути відновлений через певні обрядові дії. Приписи щодо нечистоти були чіткими й суворими та охоплювали широкий спектр питань: від того, що можна їсти і як готувати їжу, до поводження з тілом померлої людини та народження дитини. «Нечистота» не мала морального значення; йшлося про звичайні стани, спричинені певними життєвими обставинами, які легко усувалися відповідними обрядовими діями.

Розуміння чистоти й нечистоти змінилося з приходом християнства. Ісус Христос, Який сповнив Закон (Мт. 5:17–20), переосмислив поняття «нечистоти», пов'язавши його з гріховними словами та вчинками. Він навчав, що людину оскверняють уже не зовнішні обставини чи тілесні функції, а її вчинки й помисли (Мк. 7:15). Ранні християни розуміли це як свідчення того, що приписи Левитського закону більше не є необхідними, оскільки нечистота тепер розумілася як наслідок гріха, а не життєвих обставин.

Святий Іоан Золотоустий у IV столітті проголошував: «Усе чисте. Бог не створив нічого нечистого, бо ніщо не є нечистим, окрім самого гріха. Бо саме гріх досягає душі й оскверняє її…»[9]

Однак, попри приклад і вчення Ісуса Христа, попри чітке переконання ранньої Церкви в тому, що приписи Левитського закону щодо ритуальної чистоти були сповнені в християнстві, а також попри християнське розуміння нечистоти як наслідку гріха, а не життєвих обставин, у ранній Церкві все ж існували поодинокі голоси тих, хто прагнув вважати жіноче тіло єдиним винятком із загального принципу незастосовності Левитського закону. Особливе занепокоєння викликали природні фізіологічні виділення жіночого організму, зокрема менструація та лохії (післяпологова кровотеча). Варто ще раз наголосити, що це були погляди меншості. Більшість авторитетних

9 Іоан Золотоустий. «Бесіда 3 на Послання до Тита». У вид. *Нікейські та післянікейські Отці*, 1-ша серія, т. 13. Ред. і пер. Філіп Шафф. Баффало, Нью-Йорк: Christian Literature, 1889, розд. 1, вірш 16. Переглянуто й відредаговано для *New Advent* Кевіном Найтом. http://www.newadvent.org/fathers/23083.htm.

ранньохристиянських джерел, зокрема святий Іоан Золотоустий та «Дидаскалія Апостолів» (Didascalia Apostolorum) — церковний посібник III століття, що став одним із попередників пізнішого канонічного права, — особливо наголошували на тому, що природні процеси, пов'язані з репродуктивною функцією жіночого організму, жодним чином не оскверняють жінку. На жаль, богословськи необґрунтований зв'язок між нечистотою та жіночим тілом у різні періоди церковної історії знову з'являвся.

Це приводить нас до історії самих молитов **Воцерковлення**. Усупереч деяким сучасним поясненням цього чину, в християнській традиції не існувало безперервної практики Воцерковлення, яка безпосередньо походила б від очищення Пресвятої Богородиці (Стрітення Господнього, описаного в Лк. 2:22–38), так само як така практика не виникла безпосередньо після встановлення цього свята у IV столітті (воно відзначається 2 лютого). Можливо, в окремих місцевих традиціях існували молитви та звичаї, пов'язані з поверненням жінки до храму після народження дитини, однак стандартизовані молитви Воцерковлення з'являються в історичних джерелах лише у VIII столітті.

Найдавніші збережені тексти молитов Воцерковлення, що походять із VIII століття, повністю зосереджені на дитині й не містять жодних висловів про нечистоту.[10] Ці молитви, ймовірно, виконували функцію передхрещальних молитов. Немовлятам таким чином надавався своєрідний попередній християнський статус, оскільки в той час нехрещеним дорослим не дозволялося залишатися на всій Божественній літургії.

Згадки про матір у молитвах Воцерковлення почали з'являтися приблизно у XII столітті, і лише деякі молитви Воцерковлення цього періоду містять згадки про її нечистоту; інші ж просто відзначають її повернення до храму після народження дитини. Молитви першого дня були включені до

10 Докладніше про пізню появу мови ритуальної чистоти в чині Воцерковлення, а також про історію та розвиток цього чину загалом див.: Арранц, Мігель. «Таїнства давнього Константинопольського Євхологіону: частина друга: прийняття до Церкви дітей із християнських родин ("перший катехуменат")». *Orientalia Christiana Periodica* 49 (1983): 284–302; Стрітт, Метью. «Що робити з немовлям? Історичний розвиток чину Воцерковлення». *St. Vladimir's Theological Quarterly* 56, № 1 (2012): 51–71; та Стулман, Байрон Девід. *Процес входження до Церкви у візантійській традиції*. Піскатавей, Нью-Джерсі: Gorgias, 2009.

Требника лише у XIV столітті, і вже найдавніші збережені тексти цих молитов містять передбачуваний зв'язок між народженням дитини та нечистотою.

Чому саме в цей період у цих чинопослідуваннях виник зв'язок між народженням дитини та нечистотою? Однозначної відповіді на це питання немає. Деякі дослідники припускають, що посилена увага до підготовчих обрядових деталей у пізньовізантійську добу (наприклад, до ритуального омивання рук духовенством перед приготуванням Євхаристії) сприяла введенню до церковних чинів численних практик «очищення». Інші дослідники вказують на вплив нехристиянських забобонів, пов'язаних із «лихим оком». У пізньовізантійську добу також посилилося надзвичайно зосереджене на гріховності й негативному ставленні до тіла християнське тлумачення Левитського закону. Це не було простим поверненням до давньоізраїльського розуміння ритуальної чистоти, а радше свідомим пов'язуванням гріха з тілесною нечистотою, причому непропорційно велика увага приділялася жіночому тілу. Інші науковці припускають можливий вплив християнського Заходу через Четвертий хрестовий похід: там, під впливом августинівського розуміння первородного гріха, поняття нечистоти було включене до молитов, пов'язаних із народженням дитини, ще раніше.

Якими б не були конкретні впливи чи мотиви, введення поняття нечистоти до православних молитов Воцерковлення було нововведенням пізньовізантійської доби. Я припускаю, що певну роль у збереженні мови нечистоти в молитвах, пов'язаних із народженням дитини, відіграв друкарський верстат: Требник почав набувати стандартизованої форми приблизно в той самий період, коли книгодрукування стало широко розповсюдженим. До появи друкарства церковні богослужіння розвивалися органічно й відповідно до місцевих традицій. Після поширення друкарства ця плинність і гнучкість значною мірою були втрачені, а вносити зміни до богослужбових текстів стало практично складніше. Тож цілком можливо, що саме завдяки друкарству вислови про нечистоту були, так би мовити, «закріплені» в текстах.

Незалежно від того, коли саме і з якої причини вислови про нечистоту були введені до цих молитов у пізньовізантійську добу, існує невідповідність між мовою молитов Воцерковлення, яка пов'язує гріховну нечистоту з жіночим тілом, та вченням

Православної Церкви про Втілення, людське тіло, цінність материнства й людського життя в утробі матері та під час народження. Визначення народження дитини як джерела нечистоти чи осквернення не узгоджується з богословськими істинами Церкви. Коли в молитві «Царю Небесний», що входить до звичайного початку й використовується в богослужіннях, ми благаємо Святого Духа «очистити нас від усякої скверни», то не маємо на увазі, наприклад, очищення від ритуальної нечистоти, набутої через споживання тварини, яку роздер інший звір (Лев. 17:15); ми просимо про відпущення наших гріхів. Коли новоспеченим батькам кажуть, що мати є «нечистою» через те, що вона щойно народила дитину, це не лише неточно, але й може викликати збентеження та завдати духовної шкоди, адже в православному християнському розумінні нечистота є наслідком гріха. З огляду на все це УПЦ США мудро вирішила вилучити вислови про нечистоту з Молитов першого дня та Воцерковлення.

Наприклад, порівняймо один і той самий рядок молитви з чину Воцерковлення:

- «Ти волею Своєю спас цю рабу Твою, ім'я. Тож очисти її від усякого гріха й осквернення, коли вона нині наближається до Твого святого храму; і сподоби її неосудно причаститися Святих Твоїх Таїн…»[11] (Требник Св. Тихона)
- «Спаси волею Твоєю рабу Твою (ім'я), яка наближається до Твого святого храму, щоб причаститися Святих Твоїх Таїн…»[12] (УПЦ США, «Таїнства Хрещення і Миропомазання»)

Версія УПЦ США зберігає урочистість і належну повагу до важливості цієї події, водночас утримуючись від пов'язування нечистоти із самим актом народження дитини.

Остаточна редакція УПЦ США полягає не лише у вилученні певних висловів; до неї також було додано кілька фраз, що передають дух гостинності та привітного прийняття.

---

11 «Молитви над жінкою на сороковий день після пологів». У кн. *Великий Требник*, с. 10–11.

12 «Молитви на Воцерковлення матері на сороковий день після народження дитини». У кн. *Таїнства Хрещення і Миропомазання*, с. 6–11. Саут-Баунд-Брук, Нью-Джерсі: Українська Православна Церква США, 2026, с. 8.

Після молитви про те, щоб Бог «удостоїв її причастя Твого дорогоцінного Тіла і Крові» — прохання, яке не є винятково частиною молитов, пов'язаних із народженням дитини, а яке насправді всі православні християни регулярно підносять у молитві, — звучать такі слова:

«Нехай у всі дні свого материнства вона пізнає Твою милість і співчуття та ділиться ними зі своєю дитиною…»[13] Ця фраза є характерним прикладом кількох інших невеликих доповнень до чинів Молитов першого дня та Воцерковлення, які вирізняються своїм гостинним і привітним тоном.

УПЦ США не єдина, хто вбачає потребу у внесенні змін до цих молитов. На міжнародному рівні Православні Церкви вже щонайменше п'ятдесят років визнають проблеми, пов'язані з цими молитвами, та закликають до їх перегляду. Наприклад, під час консультації, присвяченої ролі жінок у Церкві, що відбулася в Агапії (Румунія) у 1976 році, було висловлено прохання, щоб ці молитви «були переглянуті у світлі текстів Нового Завіту…»[14]

Нещодавно Його Всесвятість Вселенський Патріарх доручив групі науковців (до складу якої входила і я) підготувати документ про соціальний етос Церкви, який у 2020 році був схвалений Священним Синодом. Підготовлений документ, «За життя світу: на шляху до соціального етосу Православної Церкви» (For the Life of the World: Toward a Social Ethos of the Orthodox Church), стверджує:

«…хоча Православна Церква завжди на рівні віровчення та богослов'я визнавала чоловіків і жінок рівними у своїй особовій гідності, вона не завжди з належною послідовністю залишалася вірною цьому ідеалу. Наприклад, Церква надто довго зберігала у своїх молитвах та євхаристійній практиці давні й по суті забобонні упередження щодо чистоти й нечистоти жіночого тіла і навіть допустила, щоб поняття ритуальної нечистоти було пов'язане з народженням дитини…»[15]

Окрім цих закликів до змін, деякі Церкви вже внесли

13 «Молитви на Воцерковлення матері на сороковий день після народження дитини», с. 9.

14 *Православні жінки, їхня роль та участь у Православній Церкві: звіт про консультацію православних жінок, 11–17 вересня 1976 року*, Агапія, Румунія, розділ «Сім'я».

15 Вселенський Патріархат. *За життя світу: на шляху до соціального етосу Православної Церкви*. Бруклайн, Массачусетс: Видавництво Православного богословського інституту Святого Хреста, 2020. https://www.goarch.org/social–ethos, ch. 29.

зміни до цих молитов. Принаймні один із нещодавніх грецьких перекладів Требника пом'якшує деякі формулювання, пов'язані з нечистотою: на лівій сторінці подано молитви грецькою мовою - з усіма згадками про нечистоту, — тоді як на правій сторінці в англійському перекладі ці вислови значно пом'якшено, причому жодного пояснення такої зміни не подано.

У 2017 році Антіохійська Православна Церква Північної Америки (AOCNA) видала новий збірник чинопослідувань, пов'язаних із входженням людини в церковне життя, до якого увійшли також Молитви першого дня та Воцерковлення…[16] Усі згадки про нечистоту в молитвах **Воцерковлення** взято в дужки, щоб за потреби їх можна було легко опустити. Ці зміни пояснюються в додатку, де зазначається, що зосередження на нечистоті в післяпологових молитвах Требника «віддаляє нас від найважливішого пастирського аспекту — принесення подяки та прославлення Бога…»[17] Як уже зазначалося вище, молитви Антіохійської Православної Церкви Північної Америки (AOCNA) викладені єлизаветинською англійською мовою.

Однак процес перегляду цих молитов в УПЦ США та його кінцевий результат є унікальними. Упродовж п'ятнадцяти років початкові пропозиції щодо внесення змін до Молитов першого дня та Воцерковлення подавала група жінок-богословів і вірянок, до якої входила і я…[18] Ієрархи УПЦ США співпрацювали з цією групою, молитовно й ретельно працюючи над змінами у формулюваннях цих молитов. Цей процес може слугувати прикладом співпраці між мирянами та ієрархами, особливо з огляду на залучення до цієї праці жінок, що є цілком природним, адже саме жінки безпосередньо переживають ці чинопослідування.

Молитви першого дня та Воцерковлення УПЦ США є

16 Наджім, Мішель, і Патрік Б. О'Грейді, ред. «Чин Воцерковлення жінки та дитини на сороковий день після пологів». У кн. *Чинопослідування входження до Святої Православної Кафоличної й Апостольської Церкви*, с. 17–31. Ла-Верн, Каліфорнія: Антіохійський православний інститут, 2017.

17 Наджім і О'Грейді, ред. «Чин Воцерковлення», Додаток А, с. 136.

18 До цієї групи входили Саша Сафчук, Валері Загірська, Мері Енн ДеТрана, я, а також, нехай буде вічна їм пам'ять, Стефані Язге та Дарія Петриковська.

унікальними ще й тому, що, на відміну від версій AOCNA, їхній перегляд не обмежився лише вилученням певних висловів. Хоча внесені зміни є мінімальними, до тексту було додано кілька тепліших слів привітання та належного святкування дару й благості людського життя, як уже зазначалося вище. Наприклад, до Молитов першого дня додано просте прохання до Бога: «дозволь їй розквітати в материнстві…»[19]

Глибше розуміння

Зміна молитов - це не те, до чого в Православній Церкві ставляться легковажно. Сучасні вірні та духовенство отримали ці молитви від попередніх поколінь і довіряють добрим намірам та духовній мудрості наших предків. Православній Церкві ніколи не був властивий реактивний підхід до богослужіння: вона не переписує свої богослужбові тексти у відповідь на кожну суспільну зміну. Такий консервативний підхід до богослужіння є однією з причин того, чому Православна Церква сьогодні зростає. У час стрімких і глобальних суспільних змін звернення до віри, яка вирізняється такою послідовністю та цілісністю, може бути джерелом розради й духовної опори.

Водночас православні богослужбові тексти не викарбувані в камені. Вони укладалися людьми, а отже, на них могла позначатися людська недосконалість. Як зазначено в процитованому вище документі Вселенського Патріарха, Православна Церква не завжди з бездоганною послідовністю залишалася вірною власному вченню. Жива традиція має здатність і відповідальність узгоджувати свою практику зі своїм ученням задля духовного блага вірних як нинішнього, так і всіх наступних поколінь. Українська Православна Церква США гідно виконала цю відповідальність.

У відповідь на мову нечистоти в молитвах, пов'язаних із народженням дитини, деякі православні християни пропонують узагалі вилучити ці молитви з церковної традиції. Однак це означало б, образно кажучи, «виплеснути разом із водою й дитину». Адже надзвичайно важливо відзначити перше повернення матері до храму після народження дитини та

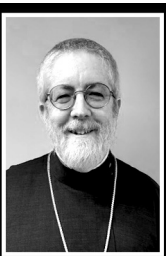
19 «Молитва першого дня після народження жінкою дитини», *«Таїнства Хрещення і Миропомазання»*, 2.

привітати її немовля в церковній спільноті. І Молитви першого дня, і Воцерковлення містять прохання про благополуччя, безпеку та захист матері й дитини, а також спрямовують увагу на майбутнє Хрещення немовляти. Обидва ці чинопослідування засвідчують, що народження дитини є духовною і священною подією. Це становить важливий контраст із сучасною культурою, яка переважно розглядає народження дитини крізь медичну призму, тоді як будь-який духовний вимір часто сприймається лише як необов'язкове доповнення.

З огляду на недоліки попередніх текстів УПЦ США мудро вирішила не вилучати молитви, пов'язані з народженням дитини, а переглянути їх. Нові редакції Молитов першого дня та Воцерковлення здійснюють третю проголошену мету видання «Таїнства Хрещення і Миропомазання» — сприяти глибшому розумінню серед вірних. Тепер, коли ці молитви узгоджені з ученням Церкви про гідність людського тіла та розуміння гріха, вони більше не повинні викликати у вірних збентеження. Натомість через них вірні зможуть краще зрозуміти й побачити вдячність Православної Церкви за дар нового людського життя та її радість із приводу народження дитини.

Саме так сталося в липні 2026 року, коли, за Божим Провидінням, мій другий онук і моя люба невістка були серед перших, над ким було звершено чин Воцерковлення за цими новими молитвами. Мої власні переживання того ранку неможливо передати словами — мене переповнювали подив, вдячність і радість, — але одна старша парафіянка дуже влучно висловила це після богослужіння: «Саме так воно й має бути».

Як пише Митрополит Антоній у вступі, ці молитви — це «не символічні обряди, а справжні зустрічі з живим Богом — моменти, в яких Божественне життя дарується, оновлюється й підтримується» (Вступ). Тож наскільки доречно, що тепер ці молитви відображають істинне вчення Православної Церкви, охоплюючи все те, що матері мають почути від Церкви, коли вперше після народження дитини повертаються до своєї церковної спільноти: слова привітання й прийняття, хвалу Богові та радість із приводу народження й дару нового життя, подяку за благополучно перенесені вагітність і пологи, молитви про збереження матері та дитини, а також прохання про силу й мудрість на всі майбутні дні материнства.



IN A MANNER SUPERIOR TO NEGATION: Mentorship, Maturity, and the Catholic Personality

FR. GREGORY JENSEN

Abstract

This essay explores the contemporary "Ortho-bro" phenomenon as an unresolved developmental stage rooted in identity-testing and negative self-definition. Navigating the tension between Erikson's concept of "ego integrity" and the spiritual danger of prelest (spiritual fantasy), the author demonstrates that liturgical correctness and orthopraxis alone are insufficient for achieving true spiritual maturity. Instead, cultivating a mature, "catholic" personality requires ascetical formation fostered through mature mentorship. Such guides form disciples not through rigid ideology, but by embodying earned credibility, offering a provocative mirror, prioritizing personal presence, and engaging in the generative practice of accepting their own need to be needed.

I. The Polemical Maelstrom: Lessons from a First Encounter

> The human mind also, and not only the angelic, transcends itself, and by victory over the passions acquires an angelic form. It, too, will attain to that light and will become worthy of a supernatural vision of God, not seeing the divine essence, but seeing God by a revelation appropriate and analogous to Him. One sees, not in a negative way - for one does see something—but in a manner superior to negation.
> St. Gregory Palamas, *The Triads*, I.iii.4

Nearly forty-five years ago, before anyone even had the word for them, I met my first Ortho-bro. A friend of mine recently became Orthodox and joined a group of young men prone to polemics and excessive intellectualism, among whom were quite a few members of the clergy. What I was offered was an ideology against the surrounding culture and against "heterodox" Christianity; what I was not offered was a clear, irenic, and positive case for the Orthodox Church. In fairness, in the arguments that were the currency of membership I gave as good as I got. I did not start the arguments,

but I did my best to win them. It was this polemical maelstrom, more than any point of doctrine, that kept me from becoming Orthodox for another decade.

Mentors Who Mattered

Another factor complicated my becoming Orthodox: the personal witness of my Catholic priest-professors. There were the Cistercian monks who had suffered under fascism and then communism in Hungary; a Dominican priest who survived the Bataan Death March and a Japanese internment camp; a Vietnamese diocesan priest who escaped Saigon by boat, supported his family hauling garbage in America, and later became a professor. Finally, as a doctoral student, there was the Dutch priest who spent World War II ministering in secret to Catholics, Protestants, Jews, atheists and agnostics. After the war, he established schools to help integrate children into society after the physical and emotional deprivation they suffered during the Hunger Years, the period of deprivation imposed on the Netherlands by the Nazis. He would eventually come to America and study with Carl Rogers and write his dissertation on what it meant to feel really understood by someone. These men were accomplished scholars, outstanding classroom teachers, and trustworthy spiritual fathers. Each was kind, gentle, and thoughtful — all were prayerful, humble, joyful witnesses to Christ. More than the bad example of the nascent Ortho-bros and their clergy collaborators, it was the example of these men that gave me pause about becoming Orthodox. Finally, I hesitated because I had not yet met — though I would later — Orthodoxy's own "martyrs, confessors, and ascetics, the righteous spirits" who did so much to form me in Christ according to Holy Tradition.

My good examples were not only priests. I was surrounded by laymen and women, Catholic and otherwise, who modeled what it meant to be an adult. One stands out above the rest: Vice Admiral James Stockdale. An aviator and Stoic philosopher, Stockdale received the Medal of Honor in 1976 for his leadership as a prisoner of war for more than seven years during the Vietnam War. I met him when he came to campus for a public lecture four years later. Afterwards he spent several hours with a small group of undergraduates talking about his time in captivity.

Near the end of that conversation, he paused, looked at us, and with neither judgment nor flattery said — I paraphrase —

"You are all so bright and beautiful. I hope to God you never have to experience what I did in Vietnam." The reason, he went on, was more complicated and challenging than his not wanting us to suffer. "I don't think you have the strength of character you'd need to survive." I had been criticized before. What I never experienced was so credible, so global a judgment regarding my character. It was a turning point in my life, one that figured prominently in my becoming Orthodox, a priest, and a college chaplain. The Admiral's words are also something I have returned to many times since.

This essay is the fourth movement of an argument I have been making across several essays in this journal. In "Finding Common Ground,"[1] I argued that Erikson's developmental psychology describes, in its own idiom, the same movement toward wholeness that the Fathers call theosis, and that the "ego integrity" that he identifies as the summit of wholesome human formation is inseparable from holiness. In "Nones, Monks, and Psychoanalysts,"[2] I argued that our young people are not abandoning Christ so much as being faithful to the poor example we adults have set, and that the deepest obstacle to their formation is adults clinging to what St. Neilos calls self-esteem — and what Lacan calls the Ideal-I, the reflection of ourselves that we fall in love with and then spend our lives defending. To put the matter bluntly, it is adult self-esteem, our own attachment to the Ideal-I, that undermines not only our growth in Christ, but that of the young people entrusted to our care.

Consider how the Ortho-bro phenomenon represents adult attachment to the Ideal-I and how it plays itself out online and in the parish. However, we must not allow ourselves the luxury, the self-indulgence, of thinking he is a new phenomenon; he is not a creature of social media, even if social media amplifies his presence. Fr. Alexander Schmemann described him two generations ago in the tendency of many Orthodox Christians to define themselves polemically against the West to shore up their own fantasies of a Golden Age of Orthodoxy untainted by scholasticism or (I would add) whatever contemporary current of thought they find objectionable. "Ideally, the study of Church history should liberate people from enslavement to the past, which is rather typical for the Orthodox consciousness… I remember how slowly I became liberated from

1 Gregory Jensen, "Finding Common Ground: Developmental Psychology and Spiritual Life," *Holy Wisdom-Holy Sophia* I, no. 2 (2024): 11-20.
2 Gregory Jensen, "Nones, Monks, and Psychoanalysts, Oh My!," *Holy Wisdom-Holy Sophia* I, no. 3 (2025): 42-61.

idealizing Byzantium, Old Russia, etc." Yes, "historical events of the Church – such as the Ecumenical Councils – are important" but only "inasmuch as they are an answer to the world, an affirmation of salvation and transfiguration." We fall into fantasy (*prelest*),

> As soon as they are absolutized, as soon as they gain a value per se, and not as related to the world; in other words, as soon as we transform them into sacred history, we deprive them of their genuine value and meaning. Therefore, the prerequisite for the study of church history must be to liberate it from being a sacred absolute, and not to be enslaved by it – which is so often a burden on Orthodoxy.[3]

Putting *prelest* aside for the moment, as a psychological type, the Ortho-bro is, developmentally, an adolescent — not necessarily in years, but in Erikson's sense: he is someone caught in a stage where identity is tested through cliques that are "remarkably clannish, and cruel . . . in [the] exclusion of all those who are 'different.'"[4] This stage is normal, even necessary, but it is only helpful when it is transitory. It is in this stage of life that I learn I can be faithful and that I needn't be cruel. What should trouble us then is not that the inquirer, the convert, the newly illumined, or indeed those of whatever age who are new to either Orthodoxy or American society, define themselves by negation. No, the psychological and pastoral concern is when what should be no more than a season becomes a way of life. Spend any time on social media and you will find that some Orthodox Christians — laity and clergy, young and old — seem trapped by a life built around saying "no." There comes a point after which an identity built on negation is no longer a stage to be endured; it is a sin from which I must repent.

What follows argues that the cure for a life built on negation is neither sharper arguments nor stricter enforcement of the canons or the ascetical and liturgical tradition. The solution is not stricter Orthodoxy or Orthopraxis, but the slow, unglamorous, lifelong work

---

3 Alexander Schmemann, *The Journals of Father Alexander Schmemann, 1973-1983* (St Vladimir's Seminary Press, 2000), 53-54, quoted by Matthew Namee, "The Myth of Past Unity: Some Clarifications," Orthodox History, July 29, 2009, https://www.orthodoxhistory.org/2009/07/29/the-myth-of-past-unity-some-clarifications/.

4 Erik H. Erikson, *Childhood and Society* second edition (New York: W. W. Norton & Company, 1963), 262.

of spiritual formation — the slow, incremental integration of a broken and scattered self into an increasingly catholic personality. Becoming more fully the person Christ has called me to be is certainly "my" work, but it is not a work that can be done alone. We need, as I did, mature guides. And we need, as a Church, the humility to admit that no liturgy, even one rightly celebrated and beautifully sung, can substitute for that work. Likewise, while the dogmatic teaching, the canons, and the ascetical discipline of the Church all have their role to play, none are in and of themselves sufficient. We must ourselves be willing to become mature guides, to set aside the transitory tendency through which we must pass to define ourselves (and the Church) by an act of negation. Maturation, as I argue in "Embracing our Need to be Needed,"[5] is only possible if I embrace that I need to be needed; that I desire not simply to love others, but to be loved by them.[6] I must become lovely.[7] It is worth pausing a moment on this last point before we get to the substance of our discussion.

While *accountability* has its place in human affairs, it is not how we become lovely. Accountability is a way of keeping score of what we have, and have not, done. We must instead strive to become something more. We must become responsible. Unlike accountability, responsibility is not about my actions; it is about the

---

5 Gregory Jensen, "Embracing Our Need to Be Needed," *Holy Wisdom-Holy Sophia* II, no. 1 (2025): 63 - 82.

6 Compare, Maximus the Confessor writes that God "thirsts to be thirsted for, and longs to be longed for, and loves to be loved." *Ambigua*, PG 91: 1260B quoted in Nicholas Loudovikos, "Analogical Esctasis: Maximus the Confessor, Plotinus, Heidegger and Lacan," (unpublished), 2.

7 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), https://www.adamsmithworks.org/documents/asw-edition writes that we

> …naturally desires, not only to be loved, but to be lovely; or to be that thing which is the natural and proper object of love. He naturally dreads, not only to be hated, but to be hateful; or to be that thing which is the natural and proper object of hatred. He desires, not only praise, but praiseworthiness; or to be that thing which, though it should be praised by nobody, is, however, the natural and proper object of praise. He dreads, not only blame, but blame-worthiness; or to be that thing which, though it should be blamed by nobody, is, however, the natural and proper object of blame (III.2).

For more see Shal Marriott, "Beyond Being Lovely," Adam Smith Works, June 12, 2023, https://www.adamsmithworks.org/speakings/marriott-beyond-being-lovely.

structure of being itself.[8] I am not and cannot be "accountable" for every injustice in the world in the way in which I am accountable to the law in a specific instance. On its own, a life of accountability reduces the moral life to a balance sheet and makes conformity to external authority the only, or at least a central, virtue. Though unintentionally, the shift from responsibility to accountability makes our pastoral concerns political and, in so doing, diminishes human uniqueness.[9] Or, to put the matter biblically, to be human is to care for this widow, this orphan, this stranger among us (see Deuteronomy 10:18 and James 1:27). Failure to do so is not simply a failure of accountability, but a rebellion against being itself.

II. The Developmental Roots: Conformity, Trust, and Fidelity

Conformity does have its place. As infants, we conform not to an anonymous collective, but to a concrete tradition (in fact, as we will see, several traditions at once) as mediated by the bodily care provided to us by our parents. Our being fed, cleaned, clothed, and comforted, being played with and sung to, introduces us into a social world that transcends the family. This founding act of conformity is the source of our later openness to the world of persons, events, and things that makes up what will be our everyday, adult life. Central to this process is the confirming and appreciative presence of parents in the life of the conforming child. Through their responsible presence to the vulnerability of the infant, parents help create in the child a sense of security and the conviction that he or she is a capable and worthwhile person; that they are safe and loved. The absence of such a responsible presence, by contrast, breeds in the child a sense of impotence and anxiety — the loss of "the feeling that

8 For more see, Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis (Duquesne University Press, 1969) and Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis (Duquesne University Press, 1998).

9 Ronald Grimes, *Beginnings in Ritual Studies* (University of South Carolina Press, 1982) identifies **decorum** ("which springs from civic and social life," 39) and **ceremony** (which "is of legal, tribal, or racial import," 41) as two of the seven modes of ritual. Like the other four (ritualization, magic, liturgy, celebration) only one (liturgy) is for our purposes here properly Christian. It is important to emphasize that the other modes of ritualization can subtly subvert "deep receptivity" that characterizes liturgy (45). I would hypothesize that Ortho-bros confuse a liturgical way of being with one of the other modes of ritual.

[one] can give form to life in a way that ensures attention, love and appreciation" from one's parents.[10]

As we grow, life becomes more complicated. The trust established in infancy is enough to awaken a sense of our own autonomy and so make possible a "new type of free con-formation" to social expectations — this is no longer the involuntary conformity of infancy but a freely chosen conformity, a willingness "to ratify without resentment flexible conformity to those routine aspects of social living that do not necessarily detract from the foundational uniqueness of [our] life."[11] This mature conformity remains rooted in infancy and early childhood; the child is father to the man. It also carries an implicit, if ambiguous, openness to others. However inchoate, this openness is essential because apart from the assistance of others we can neither find nor incarnate our true identity. We come to self-knowledge, self-acceptance, and self-expression only by entrusting ourselves, as the infant does, to a caring Other.

All of this is to say that we are all born into "an objective social structure" in which other human beings — by intent or by default — are responsible for our socialization.[12] Identity formation is the process by which we accept our place within objective social structures that are given to us. We are, in other words, given an identity before we claim one; only later is it "subjectively appropriated" ("I am John Smith"), and with it, the world in which our identity participates. Appropriating an identity and appropriating the social world in which it is embedded are "merely different aspects of the same process of internalization, mediated by the same significant others."[13] This identity is neither static nor predetermined; it is a dynamic interplay of the idiosyncratic and the shared, disclosed to us only gradually as we grow.[14] This disclosure does not require unusual talent or a spirit of inventiveness. A person needs to simply do what others do, and this allows a hidden depth to shine through "not [so much] in what [is done] but in the way [in which] it [is done], not in the customs

10 Van Kaam, "Glossary," *Studies in Formative Spirituality* 4 (1983): 270, 271. See also Nicholas Beet, "Historical Actuality and Bodily Existence," *Humanitas* 2 (1966): 15–28.

11 Ibid., 269.

12 Peter L. Berger et al., The Social Construction of Reality (Irvington Publishers, 1966), 131.

13 Ibid., 132, emphasis in original.

14 Susan Muto, "The Hidden Life: Living the Foundations of Spirituality and Originality," *Studies in Formative Spirituality* 1 (1980): 55.

[that are followed] but in the way" in which they are lived.[15]

As we have already discussed, Erikson gives us a related, though distinct, account of the same process. With the onset of puberty, the adolescent begins to look outside the self for a sense of identity, and enters a social world that is, "remarkably clannish, and cruel . . . in [the] exclusion of all those who are 'different.'" For all their clannishness, these cliques serve a purpose: they test the adolescent's "capacity to pledge fidelity."[16] It is in adolescence that we discover that identity is not simply a matter of conformity, but of *personal conviction*. The cruelty of this stage is symptomatic of a skills deficit, of our inability to trust in our own ability to be faithful. At the same time, the object of belief — what I really believe and the unique constellation of virtues and vices that motivate me — is only slowly revealed in and through the fidelity I pledge with and for others.

This is where the Ortho-bro finds himself. He is not anything new. He is a member of the adolescent clique, now relocated online and dressed in cassock and beard, still testing his own capacity for fidelity in the only way he currently knows how: by exclusion. What is troubling is not that he passes through this stage — every one of us does, and our elders endure it for our sake as much as their own — but that some never leave it behind. A twenty-two-year-old who polices Orthodoxy's boundaries with cruelty is, developmentally, doing exactly what a fifteen-year-old does in a high school cafeteria. A forty-five-year-old priest doing the same thing is not emotionally fit for his office, as he is stuck on a developmental task he should have resolved decades before ordination. What was once a stage we pass through is, in the adult, a sin: the deliberate construction of a personal and ecclesiastical identity by negation. The "leader" who has not yet successfully done the hard, slow work of fidelity freely given and received is no leader at all.

III. The Psychological Challenge of Liturgical Formation

This series began by arguing that it is the poor example of adults, more than any other single factor, that contributes to the defection of young people from Christ and his Church. Young people, I have

15 Adrian van Kaam, Living Creatively (Denville, NJ: Dimension Books, 1978), 9, quoted in Muto, "The Hidden Life," 57.

16 Erik H. Erikson *Childhood and Society* second edition (New York: W. W. Norton & Company, 1963), 262.

argued elsewhere, are faithful to the example adults set.[17] Just as we have laid the groundwork for the next generation's indifference, we have also created the conditions for the Ortho-bro; he is not unique to our post-Covid moment or a creature of social media. Schmemann's remedy for this "negative identity" was to recover the centrality of the Eucharistic assembly. We are mistaken, he wrote, when we imagine we can live in the West "without any 'reference' to the Western culture except that of a total negation." We cannot live "as if the West did not exist," and we are simply wrong to imagine that everything outside the Church is "totally corrupt, heretical, and sick beyond repair." To sustain such a view, he warned, we must "create artificial islands of Greek or Russian or any other Orthodox culture, shut all doors and windows, and cultivate the certitude of belonging to the sacred remnant."[18]

Like the "super-correct" Orthodox Fr. Seraphim Rose[19] criticized in his own day, contemporary Ortho-bros adopt a quasi-Benedict Option[20] "affirm[ing] and preach[ing] that the Orthodox can and must live in the West without any 'reference' to the Western culture except that of a total negation, to live in fact as if the West did not exist, for it is totally corrupt, heretical, and sick beyond repair." As with those who thought they could achieve this by creating "artificial islands of Greek or Russian or any other Orthodox culture," the Ortho-bro seeks to "shut all doors and windows, and cultivate the certitude of belonging to the sacred remnant." This is only possible because, like the self-same "ethnic" Orthodox they disparage, Ortho-bros fail to see that:

> these "super-Orthodox" …, that their attitude reflects precisely the ultimate surrender to that West which they abhor: that in their ideology Orthodoxy is being transformed for the first time into that which it has never been—a sect, which is by definition the refusal of the catholic vocation of the Church. And there are those who maintain, as I have tried to say, a peaceful coexistence of Orthodoxy with a culture which, in

17 Jensen, "None. Monks, and Psychoanalysis."

18 Michael Plekon, "The Liturgy of Life: Alexander Schmemann," Religions 7, no. 11 (2016): 127, https://doi.org/10.3390/rel7110127.

19 Hieromonk Damascene, Father Seraphim Rose (Saint Herman Press, 2003), 518-532

20 For the actual Benedict Option, see Rod Dreher, *The Benedict Option* (Prentice Hall Press, 2017).

> reality, claims the whole man: his soul, his life, and his religion. Both attitudes are ultimately self-destructive.[21]

This is probably the best, theological summary of the source and ultimate futility of the polemical attitude I saw nearly forty-five years ago.

Yet our concern here is not simply theological, but psychological. Schmemann's Eucharistic turn, exactly right as far as it goes, asks the liturgical tradition to do work that it alone cannot do. A catholic community requires catholic personalities. The holism of the Eucharist is not imposed. It is freely offered and can only be freely received — and reception requires not only preparation but the active engagement of the whole person. Here is the difficulty: I do not come to the Liturgy as a whole person. Much less, do I come as one who possesses myself. Whatever office I hold in the Church, I hold it as one who is broken and scattered; indeed, it is less that I hold the office and that the office holds me, that it structures my life. This was the lesson I drew as a young man from my professors and from Admiral Stockdale, and it is, I think, the lesson we have failed to integrate into our understanding of life in Christ.

Schmemann is correct when he argues that Christ calls us to be a Eucharistic people while underestimating the psychological effort and ascetical struggle required to arrive at this communion. To become a Eucharistic person requires the integration of the self — a developmental task that liturgical participation, by itself, cannot accomplish. Absent this integration, we risk using the sacraments and the Church's worship as a mask for our own immaturity, mistaking correct praxis for the wholeness it is meant to serve. If Schmemann names the disease and the destination, it is to developmental psychology, and to the concrete witness of mature persons, that we must turn to understand the path to wholeness of being.

But make no mistake. Liturgy alone cannot fix what is broken in us; this requires not only divine grace but the very mentorship I encountered in my own journey.

---

21 Alexander Schmemann. "That East and West Yet May Meet." In *Against the World, For the World*. Edited by Peter L. Berger and Richard John Neuhaus. New York: Seabury, 1976, pp. 136–37, quoted in Michael Plekon, "The Liturgy of Life: Alexander Schmemann," *Religions* 7, no. 11 (2016): 127, https://doi.org/10.3390/rel7110127.

IV. Portraits of Maturity: What Mentors Actually Do

Let me return once again to my first encounter with the Orthodox Church. As I said, I found the polemical attitude of Orthodox Christians to be off-putting. The myriad good examples I had only highlighted the poverty of their negativity. Looking back over more than four decades, I do not think the effect these mentors had on me was accidental, nor simply a matter of their good character meeting a receptive young man. Each of them did something specific — something a mature mentor can do and a polemicist cannot.

First, their authority was earned through survival, not asserted through argument. The Cistercians who endured World War II and the Cold War, the Dominican who survived torture and imprisonment, the priest who came to America as a refugee and the one who served those outside his own tradition — none of them needed to win a debate about the truth of the Gospel, because their lives had already made the argument more persuasively than any syllogism could. But there was in their example a hidden and quite unexpected grace which makes them dangerous to those who equate the Gospel with an institution or abstract theology.

Under the most extreme conditions, each of these men was faithful to his calling. As I got to know them personally, I realized that they were each tempted to "shut all doors and windows, and cultivate the certitude of belonging to the sacred remnant." Each in his own way inoculated me against the polemicism I encountered. They taught by the example of their lives not only to eschew polemics, but to not allow the polemicist to obscure the truth or to drown out the still voice of Christ in my heart. Though not their intention (they were after all Catholic priests), by the integrity of their lives they each gave me the tools I needed to build a positive case for the Orthodox Church. The Ortho-bro, by contrast, has typically suffered nothing for the tradition he defends so ferociously online; he has found it, and mistaken finding for earning. The credibility my mentors embodied cannot be manufactured by argument. It can only be lived, which is precisely why it is rare, and why its cheap imitations — performed persecution, manufactured grievance — are so common among the immature.

A. The Provocative Mirror

As my own life demonstrates, the fruits of this kind of deep, personal credibility are unpredictable. To those whose understanding of

human life is defined by conformity, by the externals of social (albeit religious) convention, this witness is dangerous. This is why the second characteristic of mature mentors is that they offer what I have come to think of as a provocative mirror. Admiral Stockdale did not flatter us, but neither did he condemn us; his words allowed us to see ourselves and let us feel the weight of our immaturity ourselves. This is a discipline almost entirely absent from Ortho-bro discourse, which trades in in-group flattery and contempt for the out-group. What it does not do is engage in the far harder work of telling a friend an uncomfortable truth, with respect and without judgment, for that friend's own good. A mirror held up in love unsettles; it does not merely confirm. Learning to offer that kind of honesty — and to receive it without collapsing into either defensiveness or despair — is itself a developmental achievement, one most of us, Ortho-bro or not, actively avoid and discourage rather than seek out and cultivate.

B. Leading from Presence

Third, and perhaps most important of all, these men led from presence rather than ideology. Whatever office each one held, he held it lightly compared to how fully he inhabited it. Their gentleness was not a strategic softening, nor a sign of diminished zeal for the truth; it was the visible fruit of an integrated, "catholic" personality — the fruit of the years of formation that had already taken place before I ever met them. The Ortho-bro's identity, by contrast, is anchored in negation: he knows what he is against long before, if ever, he knows what he is for. Whether priest, monk, or layman, whether scholar, sailor, or teacher, whether mother, father, or friend, the mature mentor's identity is anchored in a life of sustained fidelity to a freely accepted personal vocation. It is this fidelity, not merely surface correctness, that does the persuading.

What made these men capable of offering a personal presence that invited repentance was not merely their suffering but what Erikson calls generativity — a mature adult's commitment to establishing and guiding the next generation, a commitment that, as I have argued elsewhere, requires accepting our own need to be needed.[22] My professors and the Admiral did not mentor me because I was owed their attention; they did so because a mature adult, as Erikson tells us, actually needs the young as much as the young need him, and a life that refuses this need collapses into what Erikson calls stagnation — "an obsessive need for pseudo-intimacy"

22 Jensen, "Embracing Our Need to Be Needed."

and a "personal impoverishment" that can masquerade for years as busyness, orthodoxy, or zeal.[23] Seen this way, the Ortho-bro's polemics are themselves a search for the very thing his elders have too often failed to offer him: not more information, and certainly not more correction, but a relationship in which someone needs him to grow up, because they themselves have already accepted their own need to be needed by him.

Taken together — earned credibility, the provocative mirror, presence over ideology, and a mentor's own acceptance of his need to be needed — these mechanisms describe what I mean by mentorship rather than mere admiration or, worse, mere agreement. This cannot be reduced to a program; it can, however, be recognized, named, and deliberately sought out and imitated by those of us responsible for forming the next generation of Orthodox Christians.

V. Forming the Catholic Personality

Section IV describes what a mature mentor does. It is worth pausing, before going further, to ask what he or she is — what, psychologically, we are pointing to when we call a life "catholic," rather than merely admirable[24] or well-adjusted.[25] Let us begin with the shape of the journey itself.

The developmental psychologist Sharon Parks, writing in a very different idiom than either Erikson or the Church Fathers, describes human maturation as a movement from dependence — where my sense of worth is simply handed to me by an external authority — into counterdependence, where I define my still fragile sense of self by pushing against that authority while also mistaking rebellion for a self of my own. This is, of course, the Ortho-bro's native habitat, however "baptized." Ideally, we slowly develop a

23 Erikson, *Childhood and Society*, 267.

24 Following Grimes, *Beginnings in Ritual Studies* rooted in decorum, we can easily confuse the admirable decorous life with the admirably virtuous life. The difference between a life of mere social (albeit "Christian") convention and true holiness is a central theme in Christos Yannaras, *The Freedom of Morality* (St Vladimir's Seminary Press, 1984).

25 Once again, we need to distinguish between mere conformity to social convention and holiness. Jung somewhere tells the story of a concentration camp guard who sought out analysis because of severe anxiety and insomnia inducing nightmares. Jung's conclusion was that the man's "maladaption" to the horrors of the camp were in fact not pathological, but the appropriate response of a morally healthy psyche.

sense of inner-dependence. If we do, we learn to balance our frail sense of self with the presence of others who see themselves and the world around them differently than us. Over time, we (hopefully at least) gain confidence in our own identity and ability to shape our lives according to our own convictions.

The life of the mature adult is marked by a lively sense of interdependence — where truth and our identity are no longer lodged in an external authority (dependence/counter-dependence) or in the isolated self (inner-dependence), but discovered in the ongoing conversation between the two. This is the time of life in which a person becomes capable of being for others without ceasing to be for him or her self.[26] Hillel the Elder neatly summarizes interdependence when he asks "If I am not for myself, who will be for me? If I am not for others, what am I? And if not now, when?" Like Hillel, Parks undercuts a particular modern conceit: that independence is the goal of growing up. It is not. Independence is a way station; necessary yes, but insufficient. It is also the case that a great many of us — Ortho-bros very much included — mistake a station for the destination and stop there.

Erikson describes a similar maturity process. The mature adult is wise. This wisdom is hard won, he says, and is the fruit of ego integrity: the acceptance of one's own life in all its particulars. Wise people embrace the whole of their lives: the good and the bad, the successes and the failures, the moments of shame and humiliation, together with those times of honor and glory, sorrow as well as joy. And, not only this, they accept this life as something that "had to be." This is neither a moment of despair nor self-satisfaction, but what he calls a "post-narcissistic love" of the self that one in fact has become.[27]

To accept one's life as it is is demanding. To be responsible for the person I have become cannot be faked, though as Knowles points out, I may try. Maybe I bury myself in activity, becoming a "work-hound." Alternatively, I might try to hide behind my blind obedience to perceived social norms as a "conformist." Both are attempts to flee "the ambiguity and the promise" inherent in caring for self and others in a mature fashion. Instead of a relatively fully developed person, I reduce "adult life to work and merely going along with external societal demands." I do this in place of the hard work of "discovering and creating the meaning of adult life."

26 Sharon Parks, *The Critical Years* (Harper & Row, 1986).

27 Erikson, *Childhood and Society*, 268-269.

To be a work-hound means I become a specialist "in creating" at the expense of "receptivity." My life is "almost exclusive[ly]" about work and the pursuit of the "fantasy … of over-responsibility." Tragically, the "idolization of work and its rewards usually results not in satisfaction but in loneliness and alienation." Whether because I have surrendered, lost or never had it, the "lack of receptivity" together with a "reduction of life" to work (caring for things and people, but never one's self) often leads me "into the seemingly opposite mode of conformity."

Yes, as a conformist, life is about "discovering," but again, passively. My discoveries lack "any sense of agency." If as a work-hound I am forever shaping the world of persons, events, and things, as a conformist I am "a specialist or an expert in being shaped." Just as in the work-hound who suffers from an "idolization of work" and so is plagued by "over-activity and over-responsibility," the conformist is overly passive, too willing to be receptive and to be shaped by external forces. In both it is the case that "caring too much. . . [is simply a] way of not caring at all."[28]

Wisdom is what it looks like to have finally stopped fighting against the objective and subjective limits of one's own life and instead accepted this life with gratitude. This leads us to the final characteristic of maturity: life becomes a sacrament of reconciliation rather than one of merely private accomplishments (or failures). And just as we began this series by looking at human development as a transcendent process, when we bring an empirical perspective to Holy Tradition we discover that to be a person is to exist at the confluence of multiple traditions and the communities from which they both emerge and sustain — family, nation, Church, profession, and more — each offering a genuine insight into what it means to be human, even if none of them is sufficient on its own.

Like our family, a parish is one such tradition; it is not, however, the only community to which any of us belongs. Nor are we meant to only belong to our family or our parish or the Orthodox Church for that matter. The mature Orthodox Christian, the person willing and able to mentor others, is not one who chooses a single tradition to wall off the rich social complexity of human life; this is simply counterdependence wearing vestments. A truly catholic personality is the one who has learned to hold together several

28 Richard T. Knowles, *Human Development and Human Possibility: Erikson in the Light of Heidegger* (Washington, DC: University Press of America, 1986), 184-186.

traditions without dissolving their real differences or letting those differences tear him apart. Instead of picking a side, a person with a truly catholic personality has reconciled in his or her own heart (if only provisionally) a divided humanity. Ultimately, to be mature is to become a mysterion (sacrament) of reconciliation of different, and at times even conflicting, traditions and their corresponding communities.

This shift in terminology from integration to reconciliation is deliberate rather than merely stylistic. While integration implies a single, overarching synthesis in which distinct traditions are subsumed, merged, or subordinated into one another, reconciliation requires each tradition to retain its own integrity while being brought into right relation with the others. The catholic personality is therefore reconciled to the complexity of human life rather than seeking to integrate life into an overarching ideology that simplifies but never challenges. In this posture, the partial truths of diverse traditions coexist and stand together without canceling one another out or collapsing into uniformity.

Viewing human development through this integrative lens helps us recognize that defensiveness is not necessarily a moral fault; it functions as a temporary scaffold that builds virtue through rigid boundaries, opposition, and self-protection. Because personal growth is rarely linear, even a spiritually mature Christian must sometimes say "no". This refusal is not an assertion of self-will or ego; rather, it serves to safeguard and nurture a deeper allegiance to what is good, true, and beautiful.

Within the broader journey toward a catholic personality, the polemics of the Ortho-bro remain trapped in negation—defining faith and identity almost entirely by what is opposed, rejected, or condemned. Genuine psychological and spiritual maturity, however, transcends mere negation. It advances toward a positive, direct vision of the Good, the True, and the Beautiful—toward theosis and communion—where a "no" is no longer the defining characteristic of one's life, but simply a precise instrument contained within an overarching, "yes." This expansive vision lies at the heart of a truly catholic personality. The mentors who shaped my own life provided, through their steady presence, a credible mirror in which I could examine myself. They had quietly undertaken the slow, unglamorous, and at times painful and life-threatening work in their own lives, that Erikson terms ego integrity, and which Holy Tradition knows as theosis.

Yet wisdom cannot thrive in isolation. As the Christian moral tradition emphasizes, wisdom depends upon the cardinal virtues—prudence, justice, and temperance—to guard against specific vulnerabilities in our spiritual life. Without prudence, zeal devolves into recklessness; without justice, honest correction turns into cruelty; without temperance, firm conviction hardens into compulsion. A truly catholic personality depends on these virtues and without them wisdom itself curdles into mere intellectual cleverness, and discipleship deteriorates into a search for power and control, no matter how persuasively presented.

VI. Weeds and Wheat

The reader can be forgiven for thinking this essay is simply a condemnation of Ortho-bros or the young men who in recent times have joined the Orthodox Church. Nothing could be further from the truth! My concern has not been with these young men, the online Orthodox influencers who point them in our direction, or the priests who receive them into the Church. This is not to say that I think all is well. Spend any time talking to young men and you will meet neophyte Orthodox Christians who, in addition to those with a polemical, hyper-intellectual approach to the Gospel, support the restoration of an Orthodox monarchy, a revanchist Russia, or the Russki Mir. They can be rigidly legalistic, misogynistic, and nurse a range of cultural grievances. Frustrating though this is for many, like all sinners, they are deserving of our understanding and compassion.

Whatever else we are to make of Ortho-bros, we cannot allow ourselves to think they are "a problem"; much less are they "the problem." They're not. As Schmemann points out, sectarianism has been a part of Orthodoxy in America for more than the last few minutes. For some, becoming Orthodox — and so being Orthodox — is not simply about what the Church believes and how she lives, but what they imagine the Church rejects and how Christians ought to live (but aren't). Sectarianism finds purchase because there is a widespread tendency among Orthodox Christians to define ourselves against the West. Indeed,

> the category of the West has played an important role in the Orthodox imagination. It has functioned as an absolute marker of difference from what is considered to be the essence of Orthodoxy, and, thus, ironically, has become a constitutive

aspect of the modern Orthodox self.[29]

There are theological differences between the Orthodox and Catholic Churches and the various Protestant communities that have emerged since the Reformation. One can acknowledge this without going as far as Ecumenical Patriarch Bartholomew and say that these represent ontological differences. Expressing these differences in such stark language, however, certainly lends support to the more polemical voices both within and outside the Orthodox Church.

The spiritual life is, as I think we would all admit, a journey. The Apostle Paul says we go from "glory to glory." St. Gregory of Nyssa adopts Paul's language and describes heaven as a life of infinite progression in which we grow in our knowledge and love for God, the saints, and our selves. St. John Climacus, borrowing from the Old Testament story of Jacob's ladder describes monastic life as a series of steps from repentance to the Kingdom of God. Popular apologetics likewise describes salvation as a journey: I am saved, I am being saved, and I will be saved. I could go on, but I think it is safe to say that as Orthodox Christians we see the spiritual life as dynamic not static. This is profoundly biblical. Jesus describes Himself as "the way, the truth, and the life," (John 14:6) and the first Christians described themselves as followers of the Way (see Acts 9:2, 19:9, and 24:14). While the various models of developmental psychology are only more or less in agreement with the Gospel, they share with the Church a dynamical anthropology.

Yes, as I said above, Ortho-bros are (among other things) the latest iteration of a common tendency to define the Church by what it opposes; sectarianism, polemicism, and triumphalism are not limited to any single Orthodox demographic, historical era, or geographic location. These darker tendencies are not only unhelpful for the individual, they harm the evangelical witness of the Church. More worrying still is the willingness of Patriarch Kirill of Moscow to justify Russia's full-scale invasion of Ukraine as a "holy war" against the West. His doing so — and the tepid response of many Orthodox Christians — makes clear the real moral and geopolitical danger inherent in the "dark triad" of ecclesiastical life.

We should neither condemn these new, young believers nor simply ignore them in the hope that they will grow up or go away. Rather, we should ask, what do they reveal to us about ourselves?

---

29 George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou, "Orthodox Naming Of The Other: A Postcolonial Approach," in Orthodox Constructions of the West (Fordham University Press, 2013), 1.

Let me try and answer this question.

Even if only implicitly so, the key anthropological insight of developmental psychology is that the human person has the potential not simply to change, but to grow and mature; to become ever more fully oneself. This is why at the beginning of this series, I argued for a transcendent view of human development. Moreover, as I have pointed out, developmental psychologists like Erikson look at our struggle to mature with no small degree of sobriety. Failure and stagnation travel side by side with growth and development. Knowles points out that we are not without hope. As we grow we become more able to go back and complete the maturation that was left undone; I can redeem my developmental failure.[30] This is precisely what Erikson means by wisdom.

Such patient maturation demands that we embrace the slow, often hidden process of becoming who God has called us to be. This requires that we acknowledge that the wheat and the weeds of our own formation often grow indistinguishably side-by-side:

> Jesus told them another parable: "The kingdom of heaven is like a man who sowed good seed in his field. But while everyone was sleeping, his enemy came and sowed weeds among the wheat, and went away. When the wheat sprouted and formed heads, then the weeds also appeared."

Our Lord goes on to say that the land owner tells his servants not to pull up the weeds "'because while you are pulling the weeds, you may uproot the wheat with them." Instead, they are to allow the wheat and the weeds to grow together "until the harvest. At that time I will tell the harvesters: First collect the weeds and tie them in bundles to be burned; then gather the wheat and bring it into my barn'" (Matthew 13: 24-30, NIV).

The land owner counsels patience to his well meaning, but over eager, servants. Both in the Church and our spiritual lives, weeds and wheat, vices and virtues, sinful deeds and good deeds, grow up together. As a sociological reality, it does seem as if some Orthodox Christians (convert and cradle), not only do not understand this, they reject it in favor of the fantasy of "true Orthodoxy." But why should we imagine it would be otherwise?

The parable is more than a lesson in patience; it is a diagnosis of the human heart. The wheat and the weeds do not grow in separate fields, nor is the field merely the Church, the parish, or "them"—the Ortho-bros and online polemicists we so eagerly critique. I am the

30 Knowles, *Human Growth and Human Possibility*, 31-38.

field. My own heart is where misplaced zeal and genuine piety spring from the same soil, indistinguishable for a season. The urge to uproot the weeds in others only blinds me to the growth happening within them. It also provides me an excuse to not examine myself. True maturity requires reconciliation over hasty elimination: I must allow the field of the human heart — yours, mine, and theirs — the time it needs to bring to fruition the grace planted and only then can I cull the weeds and harvest the wheat.

This is the parable's sharpest rebuke to the eager servants—and to me. Their instinct is not malicious, but that of mere accountability: to count, to categorize, and to purge. They want to keep the field clean now, to point at the rows and declare: here is wheat, there is weed, and stand before their Lord and say "I have done my duty by sorting them." The landowner's refusal is not tolerance for evil; it is a refusal to let premature judgment masquerade as spiritual discernment. He recognizes what we so easily forget: that the servants cannot yet tell the difference, because the line between wheat and weed runs through their own hearts. They need to learn

> …that the line separating good and evil passes not through states, nor between classes, nor between political parties either—but right through every human heart—and through all human hearts. This line shifts. Inside us, it oscillates with the years. And even within hearts overwhelmed by evil, one small bridgehead of good is retained. And even in the best of all hearts, there remains … an unprooted small corner of evil.[31]

When I rush to uproot the online polemicist or the immature zealot, I am often only attempting to eradicate my own unconfessed anxieties projected onto another. This is why the antidote to immaturity cannot be condemnation or reactive discipline, but mentorship. The mature mentor does not pull weeds; he remains in the field until the harvest. Earned credibility, the provocative mirror, and presence over ideology are not tools for accelerating the sort—they are the quiet, demanding and often painful practices of standing alongside another through a long growing season, trusting a grace whose

31 Aleksandr Solzhenitsyn quote in Annie Holmquist, "Aleksandr Solzhenitsyn's Advice for a World Plagued by Chaos and Victimhood," *Intellectual Takeout*, October 25, 2018, https://intellectualtakeout.org/2018/10/aleksandr-solzhenitsyns-advice-for-a-world-plagued-by-chaos-and-victimhood/.

shape we cannot yet see because we are still waiting for it to mature within ourselves.

Maybe most importantly of all, my mentors taught me that the harvest itself is not mine; it belongs to Christ. Here lies the decisive divide between the mature guide and the polemicist, Ortho-bro or otherwise: the polemicist has appointed himself harvester, sickle already in hand, convinced he can distinguish wheat from weed in another's soul—or his own—and begin the harvest before its time. But the Landowner reserves that judgment for Himself and for the end. My task, our task, is neither naive denial of the weeds nor despair at their persistence, but the quiet, demanding fidelity my mentors showed me: to remain in the field alongside one another, Ortho-bro and elder alike, waiting patiently for what neither can yet fully see growing in the other.

Conclusion: A Closing Note on Scope

In bringing these reflections to a close, two vital qualifications are in order. First, although I have acknowledged (if only in passing) the essential role of women, each sustained model of mature mentorship cited in this essay—the Cistercian monks, the Dominican friar, the refugee priest, the Dutch scholar, and the aviator-philosopher—is male. This reflects both my personal debt to those who shaped my own formation and the immediate social context under consideration. It is by no means an implicit claim that spiritual wisdom and guidance belong exclusively to men. Indeed, leaving this observation unexamined would fall short of the very standard of a catholic personality that I seek to articulate.

Second, subcultures built on a defensive posture and identity by negation are hardly unique to Orthodox men. Similar dynamics appear across the religious and secular spectrum. Traditionalist Catholicism features male "Rad-Trads" or "Trad-Caths" alongside online subcultures of women like "TradCath Coquette," which combine classical devotion and modest dress with contemporary internet aesthetics.[32] Protestant circles include "Young, Restless, Reformed" Neo-Calvinists, as well as "Tradwives" homemaker influencers who articulate domestic self-sufficiency and patriarchal

32 Nathaniel Hunter, "Glad You Asked: What Is a Tradwife?," U.S. Catholic, October 11, 2024, https://uscatholic.org/articles/202410/glad-you-asked-what-is-a-tradwife/.

family structures through a (presumed) biblical lens.33 In the secular sphere, the "Manosphere" fosters Red-Pill, Gym-bro, and Alpha-male spaces centered on physical optimization and strict hierarchy, while secular counterparts like "Fem-cells" or secular "Tradwives" adopt hyper-traditional domestic aesthetics detached from an explicit theological framework.34 Ironically, it is our own sectarian tendencies that keep us from seeing the broader context that has contributed to the emergence of Ortho-bros. They also keep us from seeing that the pastoral problems we face are not wholly unique to the Orthodox Church. Accepting that the challenge is not ours alone means that we can, and should, seek to work with those outside the Church both for our own benefit and the common good.

If a catholic personality is formed at the confluence of diverse traditions that are reconciled in the human heart through the mutual gift of self, then any model of spiritual maturity drawing solely on paternal witness or our own Orthodox tradition remains incomplete. The catholic vocation of the Church requires the complementary authority and discernment of spiritual mothers alongside spiritual fathers, as well as the insights gleaned from the broader human culture. The Desert Fathers themselves matured in conversation with the Desert Mothers, and both engaged elements of Stoic philosophy. The ongoing life of the Church is sustained as profoundly by the talents and gifts, the discernment and strength of women as much as it is by ordained clergy. And all this across a vast array of cultural backgrounds. I offer this observation not out of defensiveness or implicit criticism of those who formed me, but as a matter of theological and psychological honesty. A genuinely catholic personality rests upon a gentle, grateful, and gracious acceptance of the diversity of human voices as well as the broader social matrix in which we mature in Christ. Such receptivity demands humility.

And what do we say to the Ortho-bros?

Simply this: severing yourself from maternal authority and female wisdom is a subtle form of counterdependence, mistaking a partial, masculine ideal for the wholeness of Christian holiness. Compounding

33 Spencer , James. "Christian Men and the Evangelical Bro Code." Useful to God, March 13, 2025. https://usefultogod.com/articles/christian-men-and-the-evangelical-bro-code.

34 "Glossary: The Manosphere," UN Women – Headquarters, July 28, 2026, https://www.unwomen.org/en/articles/glossary/glossary-the-manosphere.

this with a polemical, hyper-intellectual, and defensive negative spirit harms you and the whole Body of Christ because it not only keeps you from the gifts we bring, it keeps your gifts from us. Theosis cannot occur in isolation; it requires receiving the fullness of Christ's Body, in which the distinct, non-interchangeable gifts of men and women, clergy and laity, cradle and convert, the newly illumined and the long-settled, together bear witness to human maturity in Christ.

Gregory Jensen is a priest and pastor of Ss. Cyril & Methodius Ukrainian Orthodox Church in Madison, Wisconsin, he is the Orthodox chaplain at the University of Wisconsin-Madison. He and teaches ethics and pastoral theology at St. Sophia Ukrainian Orthodox Theological Seminary.

Більше, ніж просто заперечення: Наставництво, зрілість і католицька особистість

Протоієрей Григорій Дженсен

Анотація

У цьому есе розглядається сучасний феномен «Ortho-bro» як незавершений етап особистісного розвитку, що ґрунтується на випробуванні власної ідентичності та самовизначенні через заперечення. Розглядаючи напруження між поняттям Еріксона про «цілісність его» та духовною небезпекою прелесті (духовної омани), автор показує, що самої лише літургійної правильності та ортопраксії недостатньо для досягнення справжньої духовної зрілості. Натомість формування зрілої, «соборної» особистості вимагає аскетичного виховання, яке розвивається завдяки зрілому наставництву. Такі наставники формують своїх учнів не через жорстку ідеологію, а завдяки особистому прикладу, що надає їм заслуженого авторитету; допомагаючи учневі чесно побачити самого себе; надаючи першочергового значення особистій присутності; а також практикуючи плідне наставництво, яке передбачає прийняття наставником власної потреби бути потрібним іншим.

I. Полемічний вир: уроки першої зустрічі

Людський розум, а не лише ангельський, також перевершує самого себе і, здобуваючи перемогу над пристрастями, набуває ангельського образу. Він також

> досягне того світла й стане гідним надприродного споглядання Бога, бачачи не Божественну сутність, а Бога через одкровення, відповідне Йому та співмірне з Ним. Людина бачить не шляхом заперечення — адже вона справді щось бачить, — а у спосіб, що перевершує заперечення.
>
> Свт. Григорій Палама, Тріади, I.iii.4

Майже сорок п'ять років тому, ще до того, як для них узагалі з'явилася відповідна назва, я зустрів свого першого «Ortho-bro». Один мій друг щойно став православним і увійшов до кола молодих чоловіків, схильних до полеміки та надмірного інтелектуалізму, серед яких було й чимало духовенства. Те, що мені пропонували, було ідеологією, спрямованою проти навколишньої культури та проти «інославного» християнства; натомість мені не запропонували ясного, мирного й позитивного обґрунтування Православної Церкви. Заради справедливості слід сказати, що в суперечках, які були своєрідною умовою належності до цього кола, я відповідав їм тим самим. Я не розпочинав цих суперечок, але робив усе можливе, щоб у них перемогти. Саме цей полемічний вир, значно більше, ніж будь-яке питання віровчення, утримував мене від прийняття Православ'я ще протягом десяти років.

Наставники, які відіграли важливу роль

Ще один чинник ускладнював мій шлях до Православ'я: особисте свідчення моїх викладачів — католицьких священників. Серед них були монахи-цистерціанці, які зазнали переслідувань спочатку за фашизму, а потім за комунізму в Угорщині; священник-домініканець, який пережив Батаанський марш смерті та японський табір для інтернованих; в'єтнамський єпархіальний священник, який утік із Сайгона човном, утримував свою сім'ю в Америці, працюючи на вивезенні сміття, а згодом став професором.

Нарешті, коли я був докторантом, серед моїх наставників був нідерландський священник, який під час Другої світової війни таємно служив католикам, протестантам, юдеям, атеїстам та агностикам. Після війни він заснував школи, щоб допомогти дітям знову інтегруватися в суспільство після фізичних та емоційних страждань, яких вони зазнали в роки голоду — період тяжких нестатків, нав'язаних Нідерландам нацистами. Згодом

він приїхав до Америки, навчався у Карла Роджерса й написав дисертацію про те, що означає відчувати, що інша людина по-справжньому тебе розуміє.

Ці чоловіки були визначними науковцями, чудовими викладачами й надійними духовними отцями. Кожен із них був добрим, лагідним і вдумливим; усі вони були людьми молитви, смиренними й радісними свідками Христа. Навіть більше, ніж поганий приклад тодішніх перших «Ortho-bros» та духовенства, яке їх підтримувало, саме приклад цих чоловіків змушував мене вагатися щодо переходу до Православ'я. Зрештою, я вагався ще й тому, що тоді ще не зустрів - хоча згодом зустріну - православних «мучеників, сповідників і подвижників, праведних духом», які так багато зробили для мого формування у Христі згідно зі Святим Переданням.

Моїми добрими прикладами були не лише священники. Мене оточували миряни - чоловіки й жінки, католики та представники інших традицій, - які власним життям показували, що означає бути зрілою людиною. Один із них особливо вирізнявся серед усіх інших - віцеадмірал Джеймс Стокдейл. Льотчик і філософ-стоїк, Стокдейл у 1976 році був нагороджений Медаллю Пошани за своє лідерство під час більш ніж семи років перебування у полоні в роки В'єтнамської війни. Я познайомився з ним, коли через чотири роки він приїхав до нашого університету з публічною лекцією. Після неї він провів кілька годин із невеликою групою студентів, розповідаючи про час, проведений у полоні.

Ближче до завершення тієї розмови він замовк, подивився на нас і без осуду чи лестощів сказав - передаю його слова приблизно: «Ви всі такі розумні й прекрасні. Дай Боже, щоб вам ніколи не довелося пережити те, що я пережив у В'єтнамі». Причина, як він пояснив далі, була складнішою й вимогливішою, ніж просто небажання, щоб ми страждали. «Я не думаю, що у вас є така сила характеру, яка була б потрібна, щоб вижити».

Мене й раніше критикували. Але ніколи раніше я не стикався з настільки переконливою й всеохопною оцінкою мого характеру. Це стало переломним моментом у моєму житті, який відіграв важливу роль у тому, що я став православним, священником і капеланом коледжу. Відтоді, я не раз повертався подумки до слів адмірала.

Це есе є четвертою частиною розвитку аргументації, яку я розвивав у кількох попередніх есе, опублікованих у цьому

журналі. У статті «У пошуках спільної основи…,»[1] Я стверджував, що психологія розвитку Еріксона описує, властивою їй мовою, той самий рух до цілісності, який Отці Церкви називають обоженням (theosis), і що «цілісність его», яку він визначає як вершину здорового формування людської особистості, невіддільна від святості. У статті «Нерелігійні, монахи та психоаналітики…,»[2] Я стверджував, що наша молодь не стільки відходить від Христа, скільки залишається вірною тому поганому прикладові, який ми, дорослі, їй подали, і що найглибшою перешкодою для її формування є те, що дорослі тримаються за те, що святий Ніл називає самолюбством, а Лакан — Ідеальним-Я: тим образом самих себе, у який ми закохуємося, а потім усе життя захищаємо. Інакше кажучи, саме самолюбство дорослих, наша власна прив'язаність до Ідеального-Я, підриває не лише наше зростання у Христі, але й зростання молодих людей, довірених нашій опіці.

Розгляньмо, як феномен «Ortho-bro» відображає прив'язаність дорослої людини до Ідеального-Я і як це проявляється в інтернеті та в парафіяльному житті. Однак ми не повинні дозволяти собі такої розкоші — такого самопотурання — вважати, що це нове явище. «Ortho-bro» не є породженням соціальних мереж, хоча соціальні мережі, безумовно, роблять його присутність помітнішою. Отець Олександр Шмеман описав це явище ще два покоління тому, говорячи про схильність багатьох православних християн визначати себе полемічно, через протиставлення Заходу, щоб таким чином підтримувати власні фантазії про «золотий вік» Православ'я, нібито незаплямований схоластикою або — я б додав — будь-якою сучасною течією думки, яку вони вважають неприйнятною.

«В ідеалі вивчення історії Церкви повинно звільняти людину від поневолення минулим, що досить характерно для православної свідомості… Я пам'ятаю, як повільно сам звільнявся від ідеалізації Візантії, Старої Русі тощо». Так, «історичні події Церкви — такі, як Вселенські Собори, — важливі», але лише «настільки, наскільки вони є відповіддю світові, утвердженням спасіння і преображення».

---

1 Gregory Jensen, "Finding Common Ground: Developmental Psychology and Spiritual Life," *Holy Wisdom-Holy Sophia* I, no. 2 (2024): 11-20.

2 Gregory Jensen, "Nones, Monks, and Psychoanalysts, Oh My!," *Holy Wisdom-Holy Sophia* I, no. 3 (2025): 42-61.

Ми впадаємо в духовну оману (прелесть),

> щойно вони абсолютизуються, щойно набувають цінності самі по собі, а не у своєму відношенні до світу; іншими словами, щойно ми перетворюємо їх на священну історію, ми позбавляємо їх справжньої цінності та значення. Тому необхідною передумовою вивчення церковної історії має бути звільнення її від статусу священного абсолюту, щоб не опинитися в її рабстві — а це так часто стає тягарем для Православ'я.[3]

Залишаючи поки що осторонь питання прелесті, слід сказати, що з психологічного погляду «Ortho-bro» за рівнем свого розвитку є підлітком — не обов'язково за віком, а в розумінні Еріксона: це людина, яка застрягла на стадії, коли ідентичність випробовується через належність до замкнених груп, які є «надзвичайно клановими й жорстокими… у своєму виключенні всіх тих, хто є "іншим".4 Цей етап є нормальним і навіть необхідним, але він приносить користь лише тоді, коли залишається тимчасовим. Саме на цьому етапі життя я вчуся, що можу бути вірним і що мені не потрібно бути жорстоким. Тому нас має непокоїти не те, що людина, яка шукає свій шлях, новонавернена, новопросвічена чи, зрештою, людина будь-якого віку, яка лише нещодавно відкрила для себе Православ'я або американське суспільство, визначає себе шляхом заперечення. Ні, психологічна й пастирська проблема виникає тоді, коли те, що мало бути лише певним періодом життя, перетворюється на спосіб життя. Варто провести трохи часу в соціальних мережах, і ви побачите, що деякі православні християни — миряни й духовенство, молоді й старші — немовби опинилися в пастці життя, побудованого навколо постійного «ні». Настає момент, коли ідентичність, побудована на запереченні, перестає бути просто етапом, який потрібно пройти; вона стає гріхом, у якому я повинен покаятися.

Далі я стверджуватиму, що ліками від життя, побудованого на запереченні, не є ані гостріші аргументи, ані

---

3 Alexander Schmemann, *The Journals of Father Alexander Schmemann, 1973-1983* (St Vladimir's Seminary Press, 2000), 53-54, quoted by Matthew Namee, "The Myth of Past Unity: Some Clarifications," Orthodox History, July 29, 2009, https://www.orthodoxhistory.org/2009/07/29/the-myth-of-past-unity-some-clarifications/.

4 Erik H. Erikson, *Childhood and Society* second edition (New York: W. W. Norton & Company, 1963), 262.

суворіше дотримання канонів, аскетичної чи літургійної традиції. Рішення полягає не в суворішому Православ'ї чи ортопраксії, а в повільній, непоказній праці духовного формування, яка триває все життя, - у поступовому збиранні розбитого й розпорошеного «я» в дедалі цілішому, соборну особистість. Повніше ставати тією людиною, якою Христос покликав мене бути, - це, безумовно, «моя» праця, однак її неможливо здійснити самотужки. Нам потрібні зрілі наставники — так само, як вони були потрібні мені. І нам, як Церкві, потрібне смирення, щоб визнати: жодне богослужіння, навіть звершене правильно й оспіване прекрасним співом, не може замінити цієї праці. Так само, хоча догматичне вчення, канони та аскетична дисципліна Церкви мають свою важливу роль, жодне з них саме по собі не є достатнім. Ми самі повинні бути готовими стати зрілими наставниками, відкинувши ту тимчасову схильність, через яку нам доводиться пройти, — визначати самих себе (і Церкву) через заперечення. Дозрівання, як я стверджую у статті «Приймаючи нашу потребу бути потрібними»,[5] можливе лише тоді, коли я приймаю те, що потребую бути потрібним; що я прагну не лише любити інших, але й бути ними любимим.[6] Я повинен стати гідним любові.[7] Варто на мить зупинитися на цій останній думці, перш ніж перейти до суті нашої розмови.

5 Gregory Jensen, "Embracing Our Need to Be Needed," *Holy Wisdom-Holy Sophia* II, no. 1 (2025): 63 - 82.

6 Compare, Maximus the Confessor writes that God "thirsts to be thirsted for, and longs to be longed for, and loves to be loved." *Ambigua*, PG 91: 1260B quoted in Nicholas Loudovikos, "Analogical Esctasis: Maximus the Confessor, Plotinus , Heidegger and Lacan," (unpublished), 2.

7 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), https://www.adamsmithworks.org/documents/asw-edition writes that we

> ...naturally desires, not only to be loved, but to be lovely; or to be that thing which is the natural and proper object of love. He naturally dreads, not only to be hated, but to be hateful; or to be that thing which is the natural and proper object of hatred. He desires, not only praise, but praiseworthiness; or to be that thing which, though it should be praised by nobody, is, however, the natural and proper object of praise. He dreads, not only blame, but blame-worthiness; or to be that thing which, though it should be blamed by nobody, is, however, the natural and proper object of blame (III.2).

For more see Shal Marriott, "Beyond Being Lovely," Adam Smith Works, June 12, 2023, https://www.adamsmithworks.org/speakings/marriott-beyond-being-lovely.

Хоча підзвітність має своє місце в людських взаєминах, не завдяки їй ми стаємо гідними любові. Підзвітність — це спосіб вести рахунок того, що ми зробили і чого не зробили. Натомість ми повинні прагнути стати чимось більшим. Ми повинні стати відповідальними. На відміну від підзвітності, відповідальність стосується не моїх вчинків; вона стосується самої структури буття.[8] Я не є і не можу бути «підзвітним» за кожну несправедливість у світі так само, як я відповідаю перед законом за якийсь конкретний вчинок. Саме по собі життя, побудоване на підзвітності, зводить моральне життя до своєрідного бухгалтерського балансу й робить підпорядкування зовнішньому авторитетові єдиною або принаймні однією з головних чеснот. Хоча це й відбувається ненавмисно, перехід від відповідальності до підзвітності перетворює наші пастирські турботи на політичні питання і, тим самим, применшує унікальність людської особистості.[9] Або, кажучи біблійною мовою, бути людиною означає піклуватися про цю вдову, цю сироту, цього чужинця, який перебуває серед нас (див. Второзаконня 10:18 та Якова 1:27). Нездатність чинити так — це не просто невиконання вимог підзвітності, а бунт проти самого буття.

II. Витоки розвитку: конформність, довіра та вірність

Конформність має своє належне місце. У дитинстві ми пристосовуємося не до якогось безликого колективу, а до конкретної традиції (насправді, як ми побачимо далі, одночасно до кількох традицій), яка передається нам через тілесну турботу наших батьків. Те, що нас годують, миють, одягають і втішають, що з нами граються й співають нам, вводить нас у соціальний

8 For more see, Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis (Duquesne University Press, 1969) and Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis (Duquesne University Press, 1998).

9 Ronald Grimes, *Beginnings in Ritual Studies* (University of South Carolina Press, 1982) identifies **decorum** ("which springs from civic and social life," 39) and **ceremony** (which "is of legal, tribal, or racial import," 41) as two of the seven modes of ritual. Like the other four (ritualization, magic, liturgy, celebration) only one (liturgy) is for our purposes here properly Christian. It is important to emphasize that the other modes of ritualization can subtly subvert "deep receptivity" that characterizes liturgy (45). I would hypothesize that Ortho-bros confuse a liturgical way of being with one of the other modes of ritual.

світ, який виходить далеко за межі сім'ї. Цей первинний акт пристосування стає джерелом нашої подальшої відкритості до світу людей, подій і речей, з яких складатиметься наше повсякденне доросле життя. Центральне місце в цьому процесі посідає присутність батьків у житті дитини — присутність, яка утверджує її та дає їй відчути, що її цінують. Своєю відповідальною присутністю поруч із беззахисною дитиною батьки допомагають сформувати в ній відчуття безпеки та переконання, що вона є здібною й цінною особистістю, що вона перебуває в безпеці й оточена любов'ю. Відсутність такої відповідальної присутності, навпаки, породжує в дитині відчуття безсилля й тривоги — втрату «відчуття, що [людина] здатна надати своєму життю такої форми, яка забезпечить їй увагу, любов і визнання» з боку батьків.[10]

У міру нашого дорослішання життя стає складнішим. Довіри, сформованої в ранньому дитинстві, достатньо, щоб пробудити в нас відчуття власної автономії і тим самим уможливити «новий тип вільного узгодження» із суспільними очікуваннями. Це вже не мимовільна конформність немовляти, а добровільно обране пристосування — готовність «без внутрішнього спротиву прийняти гнучке узгодження з тими звичними аспектами суспільного життя, які не обов'язково применшують фундаментальну унікальність [нашого] життя».[11] Ця зріла конформність і надалі залишається вкоріненою в періоді немовляти та раннього дитинства; дитина є батьком дорослої людини. Вона також містить у собі приховану, хоча й неоднозначну, відкритість до інших. Якою б нерозвиненою не була ця відкритість, вона є необхідною, адже без допомоги інших ми не можемо ані віднайти свою справжню ідентичність, ані втілити її у власному житті. До самопізнання, самоприйняття й самовираження ми приходимо лише тоді, коли, подібно до немовляти, довіряємо себе турботливому Іншому.

Усе це означає, що кожен із нас народжується в межах «об'єктивної соціальної структури», у якій інші люди — свідомо чи просто в силу обставин — несуть відповідальність за нашу соціалізацію.[12] Формування ідентичності - це процес, у якому

10 Van Kaam, "Glossary," *Studies in Formative Spirituality* 4 (1983): 270, 271. See also Nicholas Beet, "Historical Actuality and Bodily Existence," *Humanitas* 2 (1966): 15–28.

11 Ibid., 269.

12 Peter L. Berger et al., The Social Construction of Reality (Irvington

ми приймаємо своє місце в межах об'єктивних соціальних структур, які вже дані нам. Іншими словами, спочатку ми отримуємо певну ідентичність, а вже потім самі її приймаємо; лише згодом вона стає «суб'єктивно засвоєною» («Я є Джон Сміт»), а разом із нею ми засвоюємо і той світ, частиною якого є наша ідентичність.

Засвоєння власної ідентичності та засвоєння соціального світу, в якому вона вкорінена, - це «лише різні аспекти одного й того самого процесу інтерналізації, опосередкованого тими самими значущими іншими».[13] Ця ідентичність не є ані статичною, ані наперед визначеною; вона являє собою динамічну взаємодію унікально особистого та спільного, яка розкривається перед нами лише поступово, у міру нашого зростання.[14] Це розкриття не вимагає ані надзвичайного таланту, ані особливої винахідливості. Людині достатньо просто робити те, що роблять інші, і саме це дозволяє прихованій глибині виявитися — «не [стільки] в тому, що [робиться], скільки в тому, як це [робиться]; не у звичаях, [яких дотримуються], а в тому, як ними живуть».[15]

Як ми вже говорили, Еріксон пропонує споріднений, хоча й дещо відмінний, опис того самого процесу. З настанням статевого дозрівання підліток починає шукати відчуття власної ідентичності поза самим собою і входить у соціальний світ, який є «надзвичайно клановим і жорстоким… у своєму виключенні всіх тих, хто є "іншим"». Попри всю свою замкненість і клановість, такі групи виконують певну функцію: вони випробовують здатність підлітка «зберігати вірність узятим на себе зобов'язанням».[16] Саме в підлітковому віці ми відкриваємо, що ідентичність - це не просто питання конформності, а питання особистого переконання. Жорстокість, характерна для цього етапу, свідчить про брак певних навичок — про нашу нездатність довіряти власній спроможності залишатися вірними. Водночас сам предмет віри — те, у що я насправді вірю, а також унікальне

Publishers, 1966), 131.

13 Ibid., 132, emphasis in original.

14 Susan Muto, "The Hidden Life: Living the Foundations of Spirituality and Originality," *Studies in Formative Spirituality* 1 (1980): 55.

15 Adrian van Kaam, Living Creatively (Denville, NJ: Dimension Books, 1978), 9, quoted in Muto, "The Hidden Life," 57.

16 Erik H. Erikson *Childhood and Society* second edition (New York: W. W. Norton & Company, 1963), 262.

поєднання чеснот і вад, які мною керують, — лише поступово розкривається у вірності, яку я виявляю разом з іншими й заради інших.

Саме на цьому етапі й перебуває «Ortho-bro». Він не є чимось новим. Він — член тієї самої підліткової групи, яка тепер перемістилася в інтернет і вдягнулася в підрясник та відростила бороду, але й надалі випробовує власну здатність до вірності єдиним способом, який наразі знає, — через виключення інших. Проблема не в тому, що він проходить через цей етап — кожен із нас через нього проходить, а наші старші терпеливо переносять його заради нас не менше, ніж заради самих себе, — а в тому, що дехто так ніколи й не залишає цей етап позаду. Двадцятидворічний юнак, який із жорстокістю стоїть на сторожі меж Православ'я, з погляду розвитку робить те саме, що й п'ятнадцятирічний підліток у шкільній їдальні. Сорокап'ятирічний священник, який поводиться так само, емоційно не готовий до свого служіння, оскільки він застряг на завданні особистісного розвитку, яке мав би розв'язати ще за десятиліття до рукоположення.

Те, що колись було лише етапом, через який ми проходимо, у дорослому віці стає гріхом — свідомим конструюванням особистої та церковної ідентичності через заперечення. «Лідер», який іще не здійснив важкої й повільної праці навчитися вільно дарувати й приймати вірність, насправді зовсім не є лідером.

III. Психологічний виклик літургійного формування

Ця серія розпочалася з твердження, що саме поганий приклад дорослих, більше ніж будь-який інший окремий чинник, сприяє відходу молодих людей від Христа та Його Церкви. Як я вже стверджував в інших працях, молоді люди залишаються вірними тому прикладові, який подають їм дорослі.17 Так само, як ми заклали підґрунтя для байдужості наступного покоління, ми створили й умови для появи «Ortho-bro»; він не є чимось унікальним для нашої постковідної доби чи породженням соціальних мереж. Засобом подолання цієї «негативної ідентичності» Шмеман вважав відновлення центрального місця євхаристійного зібрання. Він писав, що ми помиляємося, коли уявляємо, ніби можемо жити на Заході «без будь-якого "відношення" до західної культури, окрім її цілковитого

17 Jensen, "None. Monks, and Psychoanalysis."

заперечення». Ми не можемо жити «так, ніби Заходу не існує», і глибоко помиляємося, коли вважаємо, що все поза межами Церкви є «цілковито зіпсованим, єретичним і невиліковно хворим». Щоб підтримувати такий погляд, застерігав він, нам довелося б «створювати штучні острівці грецької, російської чи будь-якої іншої православної культури, зачиняти всі двері й вікна та плекати впевненість у тому, що ми належимо до священного останку».[18]

Подібно до «надправильних» православних, про яких писав о. Серафим Роуз[19], яких він критикував свого часу, сучасні «Ortho-bros» обирають своєрідний варіант «Бенедиктинської опції»[20], «стверджуючи й проповідуючи, що православні можуть і повинні жити на Заході без будь-якого "відношення" до західної культури, окрім її цілковитого заперечення; фактично жити так, ніби Заходу не існує, бо він цілковито зіпсований, єретичний і невиліковно хворий». Подібно до тих, хто вважав, що цього можна досягти шляхом створення «штучних острівців грецької, російської чи будь-якої іншої православної культури», «Ortho-bro» прагне «зачинити всі двері й вікна та плекати впевненість у своїй належності до священного останку».

Це можливо лише тому, що, подібно до тих самих «етнічних» православних, яких вони зневажають, «Ortho-bros» не усвідомлюють, що:

> ці «надправославні» [...] не бачать, що їхня позиція насправді відображає остаточну капітуляцію перед тим самим Заходом, якого вони так ненавидять; що в їхній ідеології Православ'я вперше перетворюється на те, чим воно ніколи не було, — на секту, яка за самим своїм визначенням є відмовою від соборного покликання Церкви. Є також ті, хто, як я вже намагався сказати, підтримує мирне співіснування Православ'я з культурою, яка насправді претендує на всю людину: на її душу, її життя та її релігію. Обидві позиції зрештою є саморуйнівними.[21]

---

18 Michael Plekon, "The Liturgy of Life: Alexander Schmemann," Religions 7, no. 11 (2016): 127, https://doi.org/10.3390/rel7110127.

19 Hieromonk Damascene, Father Seraphim Rose (Saint Herman Press, 2003), 518-532

20 For the actual Benedict Option, see Rod Dreher, *The Benedict Option* (Prentice Hall Press, 2017).

21 Alexander Schmemann. "That East and West Yet May Meet." In

Це, мабуть, найкращий богословський підсумок джерела й остаточної безплідності тієї полемічної позиції, з якою я зіткнувся майже сорок п'ять років тому.

Однак наша увага тут зосереджена не лише на богословському, а й на психологічному аспекті. Євхаристійний підхід Шмемана, цілком правильний у своїх межах, покладає на літургійну традицію завдання, якого вона сама по собі виконати не може. Соборна спільнота потребує соборних особистостей. Цілісність Євхаристії не нав'язується. Вона вільно дарується і може бути лише вільно прийнята, а її прийняття вимагає не тільки підготовки, але й активної участі всієї людської особистості.

І саме тут постає складність: я не приходжу на Літургію як цілісна людина. Тим більше я не приходжу як той, хто цілковито володіє самим собою. Яке б служіння я не ніс у Церкві, я виконую його як людина зранена й розпорошена; насправді не стільки я володію своїм служінням, скільки воно володіє мною, надаючи структуру моєму життю. Саме такий урок я виніс у молодості від своїх професорів та адмірала Стокдейла, і, як мені здається, саме цього уроку нам не вдалося повною мірою включити в наше розуміння життя у Христі.

Шмеман має рацію, стверджуючи, що Христос закликає нас бути євхаристійним народом, однак він недооцінює психологічні зусилля й аскетичну боротьбу, необхідні для досягнення цього сопричастя. Щоб стати євхаристійною особистістю, необхідно досягти внутрішньої інтеграції власного «я» — виконати завдання особистісного розвитку, якого сама лише участь у богослужінні здійснити не може.

Без такої внутрішньої цілісності ми ризикуємо використовувати Таїнства й богослужіння Церкви як маску для власної незрілості, помилково приймаючи правильну практику за ту цілісність, якій ця практика покликана служити. Якщо Шмеман вказує на хворобу й визначає мету, то для розуміння шляху до цілісності буття ми повинні звернутися до психології розвитку та до конкретного свідчення зрілих особистостей.

Але тут не повинно бути жодної помилки: сама лише Літургія не може зцілити того, що в нас зламане. Для цього потрібна не лише Божественна благодать, але й те саме

Against the World, For the World. Edited by Peter L. Berger and Richard John Neuhaus. New York: Seabury, 1976, pp. 136–37, quoted in Michael Plekon, "The Liturgy of Life: Alexander Schmemann," *Religions* 7, no. 11 (2016): 127, https://doi.org/10.3390/rel7110127.

наставництво, яке я зустрів на власному життєвому шляху.

IV. Портрети зрілості: що насправді роблять наставники

Дозвольте мені ще раз повернутися до моєї першої зустрічі з Православною Церквою. Як я вже сказав, полемічна налаштованість православних християн відштовхувала мене. Безліч добрих прикладів, які я мав перед очима, лише ще виразніше підкреслювали убогість цієї негативності. Озираючись назад, на понад чотири десятиліття, я не думаю, що вплив цих наставників на мене був випадковим або пояснювався лише тим, що їхній добрий характер зустрів сприйнятливого молодого чоловіка. Кожен із них робив щось конкретне — те, що здатен робити зрілий наставник, але не здатен полеміст.

По-перше, їхній авторитет був здобутий пережитими випробуваннями, а не утверджений силою аргументів. Цистерціанці, які пережили Другу світову та Холодну війни; домініканець, який пережив тортури й ув'язнення; священник, який прибув до Америки як біженець; і священник, який служив людям поза межами власної традиції, — нікому з них не потрібно було перемагати в суперечці про істинність Євангелія, бо їхнє життя вже свідчило про неї переконливіше, ніж будь-який силогізм. Але в їхньому прикладі була прихована й цілком несподівана благодать, яка робить таких людей небезпечними для тих, хто ототожнює Євангеліє з інституцією чи абстрактним богослов'ям.

У найтяжчих обставинах кожен із цих чоловіків залишався вірним своєму покликанню. Коли я ближче познайомився з ними, то зрозумів, що кожен із них переживав спокусу «зачинити всі двері й вікна та плекати впевненість у своїй належності до священного останку». Кожен по-своєму прищепив мені стійкість до полемічності, з якою я зіткнувся. Прикладом власного життя вони навчили мене не лише уникати полеміки, але й не дозволяти полемістові затьмарити істину чи заглушити тихий голос Христа в моєму серці. Хоча це й не було їхнім наміром — зрештою, вони були католицькими священниками, — цілісністю свого життя кожен із них дав мені засоби, необхідні для того, щоб сформувати позитивне бачення Православної Церкви. «Ortho-bro», навпаки, зазвичай нічого не вистраждав заради традиції, яку так запекло захищає в інтернеті; він просто знайшов її й помилково прийняв сам факт знайдення за заслугу. Довіру, яку втілювали мої наставники, неможливо створити аргументами.

Її можна лише прожити. Саме тому вона така рідкісна - і саме тому серед незрілих людей так поширені її дешеві імітації: демонстративне виставляння себе переслідуваним і штучне культивування почуття скривдженості.

А. Провокативне дзеркало

Як свідчить моє власне життя, плоди такої глибокої особистої довіри неможливо передбачити. Для тих, чиє розуміння людського життя визначається конформністю, зовнішніми нормами суспільної - нехай навіть релігійної - поведінки, таке свідчення є небезпечним. Саме тому друга риса зрілих наставників полягає в тому, що вони пропонують те, що особисто я називаю провокативним дзеркалом.

Адмірал Стокдейл не лестив нам, але й не засуджував нас; його слова дозволили нам побачити самих себе й самим відчути тягар власної незрілості. Такої дисципліни дуже сильно бракує дискурсу «Ortho-bro», який живиться лестощами на адресу «своїх» і зневагою до «чужих». Натомість він не робить значно складнішого: не говорить другові незручної правди — з повагою, без осуду й заради добра самого друга.

Дзеркало, яке тримають перед нами з любов'ю, непокоїть; воно не просто підтверджує те, що ми вже думаємо про себе. Навчитися виявляти таку чесність - і приймати її, не впадаючи ані в захисну реакцію, ані у відчай, - саме по собі є досягненням особистісного розвитку, якого більшість із нас, незалежно від того, чи належимо ми до «Ortho-bros», чи ні, активно уникає й навіть відштовхує замість того, щоб шукати й плекати.

Б. Провід через особисту присутність

По-третє - і, можливо, це найважливіше, - ці чоловіки вели інших силою *особистої присутності*, а не *ідеології*. Яке б служіння кожен із них не ніс, сам статус цього служіння важив для нього значно менше, ніж те, наскільки повно він ним жив. Їхня лагідність не була стратегічним пом'якшенням позиції чи ознакою ослабленої ревності за істину; вона була видимим плодом інтегрованої, «соборної» особистості — плодом багатьох років формування, що відбулося ще до того, як я їх зустрів. Ідентичність «Ortho-bro», навпаки, вкорінена в запереченні: він знає, проти чого він виступає, задовго до того, як — якщо це взагалі станеться - зрозуміє, за що він стоїть. Незалежно від того, чи це священник, монах або мирянин; науковець, моряк чи

вчитель; мати, батько чи друг - ідентичність зрілого наставника вкорінена в житті постійної вірності вільно прийнятому особистому покликанню. Саме ця відданість, а не лише зовнішня правильність, переконує.

Те, що робило цих чоловіків здатними до такої особистої присутності, яка спонукала до покаяння, було не лише їхнім стражданням, але й тим, що Еріксон називає генеративністю - прагненням зрілої дорослої людини формувати й провадити наступне покоління. А таке прагнення, як я вже стверджував в інших працях, вимагає прийняття нашої власної потреби бути потрібними.[22] Мої професори й адмірал були моїми наставниками не тому, що я мав право на їхню увагу; вони робили це тому, що, як говорить нам Еріксон, зріла доросла людина насправді потребує молодих так само, як молоді потребують її. Життя ж, яке відкидає цю потребу, скочується до того, що Еріксон називає стагнацією, - до «нав'язливої потреби в псевдоблизькості» та «особистісного збіднення», які роками можуть маскуватися під зайнятість, православність чи ревність.[23] Якщо поглянути на це саме так, полеміка «Ortho-bro» сама виявляється пошуком того, чого старші надто часто не змогли йому дати: не додаткової інформації і, безумовно, не нових виправлень, а стосунків, у яких хтось потребує, щоб він подорослішав, - тому що ця людина сама вже прийняла власну потребу бути потрібною йому.

Узяті разом - заслужений авторитет, провокативне дзеркало, перевага особистої присутності над ідеологією та прийняття наставником власної потреби бути потрібним — ці складові описують те, що я розумію під наставництвом, на відміну від простого захоплення кимось або, що ще гірше, простої згоди з ним. Це неможливо звести до якоїсь програми; однак це можна розпізнати, назвати й свідомо шукати та наслідувати тим із нас, хто несе відповідальність за формування наступного покоління православних християн.

V. Формування католичної особистості

У розділі IV описано, що зрілий наставник робить. Перш ніж рухатися далі, варто на мить зупинитися й запитати, ким він чи вона є, - тобто що саме з психологічного погляду ми маємо на увазі, коли називаємо життя «соборним», а не просто гідним

22 Jensen, "Embracing Our Need to Be Needed."
23 Erikson, *Childhood and Society*, 267.

захоплення[24] або добре адаптованим.[25] Почнімо із самої форми цього шляху.

Психологиня розвитку Шерон Паркс, пишучи зовсім іншою мовою, ніж Еріксон чи Отці Церкви, описує людське дозрівання як рух від залежності - коли відчуття моєї власної цінності просто надається мені зовнішнім авторитетом, - до контрзалежності, коли я формую своє все ще крихке відчуття власного «я», протиставляючи себе цьому авторитетові й водночас помилково приймаючи бунт за власну самобутність. Саме тут, звичайно, і є природне середовище «Ortho-bro», хоч би наскільки воно було «охрещене».

В ідеалі ми поступово розвиваємо відчуття *внутрішньої опори*. Якщо це відбувається, ми вчимося врівноважувати наше ще крихке відчуття власного «я» присутністю інших людей, які бачать себе й навколишній світ інакше, ніж ми. З часом ми - принаймні, хотілося б сподіватися - набуваємо впевненості у власній ідентичності та у своїй здатності формувати життя відповідно до власних переконань.

Життя зрілої дорослої людини позначене живим відчуттям *взаємозалежності*: істина й наша ідентичність уже не містяться виключно в зовнішньому авторитеті *(залежність/ контрзалежність)* чи в ізольованому «я» (внутрішня опора), а відкриваються в постійному діалозі між ними. Це той період життя, коли людина стає здатною бути для інших, не перестаючи водночас бути собою і для себе.[26] Гіллель Старший влучно підсумовує сутність взаємозалежності, запитуючи: «Якщо я не за себе, то хто за мене? Якщо я лише за себе, то що я? І якщо не тепер, то коли?» Подібно до Гіллеля, Паркс підважує одну характерну сучасну ілюзію: нібито метою дорослішання є незалежність. Це не так. Незалежність - лише проміжна зупинка;

24 Following Grimes, *Beginnings in Ritual Studies* rooted in decorum, we can easily confuse the admirable decorous life with the admirably virtuous life. The difference between a life of mere social (albeit "Christian") convention and true holiness is a central theme in Christos Yannaras, *The Freedom of Morality* (St Vladimir's Seminary Press, 1984).

25 Once again, we need to distinguish between mere conformity to social convention and holiness. Jung somewhere tells the story of a concentration camp guard who sought out analysis because of severe anxiety and insomnia inducing nightmares. Jung's conclusion was that the man's "maladaption" to the horrors of the camp were in fact not pathological, but the appropriate response of a morally healthy psyche.

26 Sharon Parks, *The Critical Years* (Harper & Row, 1986).

так, необхідна, але недостатня. Проблема також у тому, що дуже багато з нас - і «Ortho-bros» тут не виняток - помилково приймають проміжну зупинку за кінцевий пункт і залишаються там.

Еріксон описує подібний процес дозрівання. Зріла доросла людина є мудрою. Ця мудрість, за його словами, здобувається нелегко і є плодом цілісності его - прийняття власного життя в усіх його конкретних обставинах. Мудрі люди приймають усе своє життя: добре й погане, успіхи й невдачі, моменти сорому й приниження разом із часами честі й слави, смуток так само, як і радість.

І не лише це: вони приймають своє життя як таке, що «мало бути» саме таким. Це не є ані миттю відчаю, ані самовдоволенням, а тим, що Еріксон називає «постнарцисичною любов'ю» до того «я», яким людина насправді стала.[27]

Прийняти своє життя таким, яким воно є, - нелегке завдання. Взяти на себе відповідальність за ту людину, якою я став, неможливо підробити, хоча, як зазначає Ноулз, я можу намагатися це зробити. Можливо, я цілковито занурююся в діяльність, перетворюючись на «трудоголіка». Або ж намагаюся сховатися за сліпим підкоренням тому, що сприймаю як суспільні норми, стаючи «конформістом». І те, й інше - спроба втекти від «неоднозначності та обітниці», властивих зрілій турботі про себе та інших. Замість того щоб стати відносно цілісно розвиненою особистістю, я зводжу «доросле життя до праці та простого підкорення зовнішнім вимогам суспільства». Я роблю це замість важкої праці «відкриття й творення сенсу дорослого життя».

Бути «трудоголіком» означає стати фахівцем у «твореннi» коштом «сприйнятливості». Моє життя «майже винятково» зосереджується на праці та прагненні до «фантазії [...] надмірної відповідальності». Трагічно, але «ідолізація праці та її винагород зазвичай приводить не до задоволення, а до самотності й відчуження». Чи то тому, що я відмовився від здатності бути сприйнятливим, чи втратив її, чи ніколи її не мав, «брак сприйнятливості» разом зі «зведенням життя» до праці - турботи про речі та людей, але ніколи про самого себе - часто приводить мене «до, здавалося б, протилежного способу життя — конформізму».

Так, для конформіста життя також пов'язане з

27 Erikson, *Childhood and Society*, 268-269.

«відкриттям», але знову ж таки — пасивним. У моїх відкриттях немає «жодного відчуття власної дієвості». Якщо як трудоголік я постійно формую світ людей, подій і речей, то як конформіст я стаю «фахівцем або експертом у тому, щоб дозволяти формувати самого себе». Подібно до трудоголіка, який страждає від «ідолізації праці» й тому потерпає від «надмірної активності та надмірної відповідальності», конформіст є надто пасивним, надто готовим сприймати зовнішні впливи й дозволяти зовнішнім силам формувати себе. В обох випадках справджується те, що «надмірна турбота [...] є просто способом не турбуватися взагалі».[28]

Мудрість виявляється тоді, коли людина нарешті перестає боротися з об'єктивними й суб'єктивними межами власного життя і натомість із вдячністю приймає це життя. Це приводить нас до останньої ознаки зрілості: життя стає таїнством примирення, а не лише сукупністю особистих досягнень (чи невдач). І так само, як на початку цієї серії ми розглядали людський розвиток як трансцендентний процес, так і тепер, коли дивимося на Святе Передання з емпіричної перспективи, відкриваємо, що бути особистістю означає перебувати на перетині багатьох традицій і спільнот, з яких ці традиції постають і які вони, своєю чергою, підтримують: сім'ї, народу, Церкви, професії та багатьох інших. Кожна з них дає справжнє розуміння того, що означає бути людиною, хоча жодна сама по собі не є достатньою.

Подібно до сім'ї, парафія є однією з таких традицій; однак це не єдина спільнота, до якої належить кожен із нас. І ми не покликані належати лише до своєї сім'ї, своєї парафії чи, зрештою, навіть лише до Православної Церкви. Зрілий православний християнин, який готовий і здатний бути наставником для інших, — це не той, хто обирає одну-єдину традицію, щоб відгородитися нею від багатої соціальної складності людського життя; це лише контрзалежність, убрана в церковні ризи. Справді соборна особистість — це людина, яка навчилася поєднувати в собі кілька традицій, не стираючи реальних відмінностей між ними й не дозволяючи цим відмінностям розірвати себе зсередини. Замість того щоб просто обрати одну зі сторін, людина зі справді соборною

28 Richard T. Knowles, *Human Development and Human Possibility: Erikson in the Light of Heidegger* (Washington, DC: University Press of America, 1986), 184-186.

особистістю примирила у власному серці — нехай навіть лише частково й тимчасово — розділене людство. Зрештою, бути зрілим означає самому стати mysterion (таїнством) примирення різних, а часом навіть суперечливих традицій та відповідних їм спільнот.

Цей перехід у термінології від інтеграції до примирення є свідомим, а не просто стилістичним. Інтеграція передбачає єдиний всеохопний синтез, у якому окремі традиції поглинаються, зливаються або підпорядковуються одна одній. Примирення ж вимагає, щоб кожна традиція зберігала власну цілісність, водночас входячи у правильні взаємини з іншими. Тому соборна особистість примиряється зі складністю людського життя, а не намагається втиснути його в рамки всеохопної ідеології, яка все спрощує, але ніколи не ставить саму себе під сумнів. За такого підходу часткові істини різних традицій можуть співіснувати й стояти поруч, не заперечуючи одна одну й не розчиняючись в одноманітності.

Погляд на людський розвиток крізь цю інтегративну перспективу допомагає нам зрозуміти, що захисна реакція не обов'язково є моральною вадою; вона може слугувати тимчасовою опорою, яка допомагає формувати чесноту через чіткі межі, протиставлення та самозахист. Оскільки особистісне зростання рідко відбувається по прямій лінії, навіть духовно зрілому християнинові іноді доводиться говорити «ні». Така відмова не є виявом свавілля чи егоїзму; навпаки, вона служить для захисту й плекання глибшої вірності тому, що є добрим, істинним і прекрасним.

У ширшому процесі формування соборної особистості полеміка «Ortho-bro» залишається замкненою в запереченні — віра та ідентичність визначаються майже вийнятково через те, чому людина протистоїть, що відкидає або засуджує. Однак справжня психологічна й духовна зрілість, це щось більше, ніж просто заперечення. Вона рухається до позитивного, безпосереднього бачення Добра, Істини й Краси — до обоження (theosis) та сопричастя, — де «ні» вже не є визначальною рисою людського життя, а стає лише точним інструментом, підпорядкованим всеохопному «так».

Саме це широке бачення лежить у самому серці справжньої соборної особистості. Наставники, які сформували моє власне життя, своєю постійною присутністю дали мені правдиве дзеркало, у якому я міг побачити самого себе. У

власному житті вони тихо здійснювали ту повільну, непоказну, часом болісну й навіть небезпечну для життя працю, яку Еріксон називає цілісністю его, а Святе Передання знає як обоження (theosis).

Однак мудрість не може розквітати в ізоляції. Як наголошує християнська моральна традиція, мудрість залежить від кардинальних чеснот — розсудливості, справедливості та поміркованості, — які оберігають нас від конкретних небезпек духовного життя. Без розсудливості ревність перероджується в нерозважливість; без справедливості чесне виправлення стає жорстокістю; без поміркованості тверді переконання перетворюються на нав'язливість. Справді соборна особистість потребує цих чеснот, бо без них сама мудрість вироджується в просту інтелектуальну вправність, а учнівство перетворюється на пошук влади й контролю, хоч би наскільки переконливо все це було представлене.

VI. Кукіль і пшениця

Читачеві можна пробачити, якщо він подумає, що це есе є просто засудженням «Ortho-bros» або молодих чоловіків, які останнім часом приєдналися до Православної Церкви. Ніщо не може бути далі від істини! Моя увага була зосереджена не на цих молодих людей, не на православних інтернет-інфлюенсерах, які спрямовують їх у наш бік, і не на священниках, які приймають їх до Церкви. Це не означає, що, на мою думку, все гаразд. Варто лише трохи поспілкуватися з молодими людьми, і ви зустрінете новонавернених православних християн, які, окрім полемічного й надмірно інтелектуалізованого підходу до Євангелія, підтримують відновлення православної монархії, реваншистську Росію або ідеологію «Русского мира». Вони можуть бути жорстко легалістичними, мізогінними й плекати цілу низку культурних образ. Яким би прикрим усе це не було для багатьох, вони, як і всі грішники, заслуговують на наше розуміння та співчуття.

Що б іще ми не думали про «Ortho-bros», ми не можемо дозволити собі вважати їх «проблемою» — і тим більше «головною проблемою». Це не так. Як зазначає Шмеман, сектантські тенденції є частиною американського Православ'я вже далеко не перше десятиліття. Для декого стати православним — а отже, і бути православним — означає не просто прийняти те, у що вірить Церква і як вона живе, але й те, що, на їхню думку,

Церква відкидає, а також те, як християни повинні жити (але не живуть).

Сектантство знаходить сприятливий ґрунт тому, що серед православних християн широко поширена схильність визначати себе через протиставлення Заходу. Справді, категорія Заходу відігравала важливу роль у православній уяві. Вона функціонувала як абсолютний маркер відмінності від того, що вважається сутністю Православ'я, і тому, за іронією, стала одним із визначальних елементів сучасної православної ідентичності.[29]

Між Православною та Католицькою Церквами, а також різними протестантськими спільнотами, що виникли після Реформації, існують богословські відмінності. Це можна визнати, не заходячи так далеко, як Вселенський Патріарх Варфоломій, який називає ці відмінності онтологічними. Однак висловлення цих відмінностей у настільки категоричних термінах, безумовно, надає додаткової підтримки більш полемічним голосам як усередині Православної Церкви, так і поза нею.

Духовне життя, як, гадаю, ми всі визнаємо, — це шлях. Апостол Павло говорить, що ми переображаємося «від слави у славу». Святий Григорій Ниський, переймаючи мову апостола Павла, описує небесне життя як нескінченне поступування вперед, у якому ми зростаємо в пізнанні та любові до Бога, святих і самих себе. Святий Іоан Ліствичник, звертаючись до старозавітної розповіді про драбину Якова, описує монаше життя як послідовність сходинок, що ведуть від покаяння до Царства Божого. Популярна апологетика так само описує спасіння як шлях: я спасенний, я спасаюся і я буду спасенний. Можна було б продовжувати, але, гадаю, цілком справедливо сказати, що як православні християни ми розуміємо духовне життя як динамічне, а не статичне. Це глибоко біблійне розуміння. Христос називає Себе «дорогою, і правдою, і життям» (Ів. 14:6), а перші християни називали себе послідовниками Дороги (див. Діян. 9:2; 19:9; 24:14). Хоча різні моделі психології розвитку лише більшою чи меншою мірою узгоджуються з Євангелієм, їх об'єднує з Церквою динамічне розуміння людини.

Так, як я вже зазначав вище, «Ortho-bros» є, серед іншого, найновішим проявом поширеної тенденції визначати Церкву

29 George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou, "Orthodox Naming Of The Other: A Postcolonial Approach," in Orthodox Constructions of the West (Fordham University Press, 2013), 1.

через те, чому вона протистоїть; сектантство, полемічність і тріумфалізм не обмежуються якоюсь однією групою православних, певною історичною епохою чи географічним регіоном. Ці темні тенденції не лише шкодять самій людині, але й завдають шкоди євангельському свідченню Церкви. Ще більше занепокоєння викликає готовність Московського Патріарха Кирила виправдовувати повномасштабне вторгнення Росії в Україну як «священну війну» проти Заходу. Його позиція - разом із млявою реакцією багатьох православних християн - виразно показує реальну моральну й геополітичну небезпеку, закладену в цій «темній тріаді» церковного життя.

Ми не повинні ані засуджувати цих нових молодих віруючих, ані просто ігнорувати їх у надії, що вони подорослішають або зникнуть. Натомість нам слід запитати: що вони відкривають нам про нас самих? Спробую відповісти на це запитання.

Ключове антропологічне прозріння психології розвитку, навіть якщо воно не завжди висловлюється прямо, полягає в тому, що людська особистість має потенціал не просто змінюватися, але зростати й дозрівати - дедалі повніше ставати самою собою. Саме тому на початку цієї серії я обстоював трансцендентне бачення людського розвитку. Крім того, як я вже зазначав, психологи розвитку, зокрема Еріксон, дивляться на нашу боротьбу за зрілість із неабиякою тверезістю. Невдача й стагнація йдуть поруч зі зростанням і розвитком. Ноулз наголошує, що ми не позбавлені надії. У міру нашого зростання ми стаємо дедалі здатнішими повернутися назад і завершити той процес дозрівання, який свого часу залишився незавершеним; я можу виправити те, у чому моє особистісне становлення зазнало невдачі.[30] Саме це Еріксон і має на увазі під мудрістю.

Таке терпеливе дозрівання вимагає від нас прийняти повільний, часто прихований процес становлення тими, ким Бог покликав нас бути. Для цього необхідно визнати, що пшениця й кукіль нашого власного формування часто ростуть поруч і певний час майже не відрізняються одне від одного:

Ісус розповів їм іншу притчу: «Царство Небесне подібне до чоловіка, який посіяв добре насіння на своєму полі. Коли ж усі спали, прийшов його ворог, посіяв кукіль між пшеницею і пішов. Коли пшениця зійшла й дала колос, тоді з'явився і кукіль».

30 Knowles, *Human Growth and Human Possibility*, 31-38.

Далі Господь говорить, що господар поля наказує своїм слугам не виривати кукіль, «щоб, вибираючи кукіль, ви не повиривали разом із ним і пшеницю». Натомість вони мають дозволити пшениці й куколю рости разом «аж до жнив; а в час жнив я скажу женцям: зберіть спочатку кукіль і зв'яжіть його в снопи, щоб спалити, а пшеницю зберіть до моєї клуні» (Мт. 13:24–30). Господар поля закликає своїх доброзичливих, але надто ревних слуг до терпіння. І в Церкві, і в нашому духовному житті кукіль і пшениця, пороки й чесноти, гріховні та добрі вчинки ростуть поруч. Як соціологічна реальність, складається враження, що деякі православні християни - як новонавернені, так і ті, хто виріс у Православ'ї, - не лише не розуміють цього, але й відкидають це на користь фантазії про «істинне Православ'я». Але чому ми взагалі мали б очікувати чогось іншого?

Ця притча - більше, ніж просто урок терпіння; це діагноз людського серця. Пшениця й кукіль не ростуть на окремих полях, і поле - це не лише Церква, парафія чи «вони» - «Ortho-bros» та інтернет-полемісти, яких ми так охоче критикуємо. Поле - це я. Саме в моєму серці хибно спрямована ревність і справжнє благочестя проростають з одного ґрунту й певний час залишаються нерозрізненними. Прагнення вирвати кукіль в інших лише засліплює мене й не дозволяє побачити те зростання, яке відбувається в них. Воно також дає мені виправдання, щоб не досліджувати самого себе. Справжня зрілість вимагає примирення, а не поспішного викорінення: я повинен дати полю людського серця — твоєму, моєму і їхньому - час, необхідний для того, щоб посіяна благодать принесла свій плід. І лише тоді можна буде відділити кукіль і зібрати пшеницю.

Саме тут міститься найгостріший докір цієї притчі надто ревним слугам - і мені самому. Їхній порив не є зловмисним, але він походить із логіки простої підзвітності: порахувати, розподілити за категоріями й очистити. Вони хочуть уже тепер утримувати поле чистим, показати на ряди й проголосити: ось пшениця, а там кукіль, - а потім стати перед своїм Господом і сказати: «Я виконав свій обов'язок, відділивши одне від іншого». Відмова господаря не означає терпимості до зла; це відмова дозволити передчасному судженню видавати себе за духовне розпізнавання. Він усвідомлює те, про що ми так легко забуваємо: слуги ще не здатні побачити різницю, адже межа між пшеницею та куколем проходить через їхні власні серця. Їм необхідно зрозуміти,

«...що межа, яка розділяє добро і зло, проходить не між державами, не між класами і не між політичними партіями - вона проходить просто через кожне людське серце, через усі людські серця. Ця межа рухлива. Усередині нас вона коливається з роками. І навіть у серці, переповненому злом, зберігається маленький плацдарм добра. І навіть у найкращому з усіх сердець залишається [...] невикорінений маленький куточок зла».[31]

Коли я поспішаю викорінити інтернет-полеміста чи незрілого ревнителя, нерідко я лише намагаюся викорінити власні невизнані тривоги, які проєктую на іншу людину. Саме тому ліками від незрілості не можуть бути засудження чи каральна реакція; ними має бути наставництво. Зрілий наставник не вириває кукіль; він залишається на полі аж до жнив. Здобутий авторитет, провокативне дзеркало й перевага особистої присутності над ідеологією - це не засоби прискорити розділення пшениці й куколю. Це тихі, вимогливі й нерідко болісні способи залишатися поруч з іншою людиною протягом довгого періоду її зростання, довіряючи благодаті, обриси якої ми ще не здатні побачити, бо й самі все ще чекаємо, доки вона дозріє в нас.

І, можливо, найважливіше з усього: мої наставники навчили мене, що самі жнива належать не мені — вони належать Христові. Саме тут проходить вирішальна межа між зрілим наставником і полемістом, незалежно від того, чи це «Ortho-bro», чи хтось інший. Полеміст сам призначив себе женцем: серп уже в його руці, і він переконаний, що здатен відрізнити пшеницю від куколю в душі іншої людини - або навіть у власній - і розпочати жнива раніше належного часу. Але Господар залишає цей суд за Собою і на кінець часів. Моє завдання, наше завдання - не наївно заперечувати існування куколю і не впадати у відчай через його живучість, а зберігати ту тиху й вимогливу вірність, яку показали мені мої наставники: залишатися разом на полі - і «Ortho-bro», і старшому наставникові - терпеливо очікуючи того, чого жоден із нас поки що не здатен повністю побачити, але що вже зростає в іншому.

---

31 Aleksandr Solzhenitsyn quote in Annie Holmquist, "Aleksandr Solzhenitsyn's Advice for a World Plagued by Chaos and Victimhood," *Intellectual Takeout*, October 25, 2018, https://intellectualtakeout.org/2018/10/aleksandr-solzhenitsyns-advice-for-a-world-plagued-by-chaos-and-victimhood/.

Висновок: заключне зауваження щодо меж цього дослідження

Завершуючи ці роздуми, необхідно зробити два важливі уточнення. По-перше, хоча я визнавав - нехай лише побіжно - істотну роль жінок, усі наведені в цьому есе конкретні приклади зрілого наставництва - цистерціанські монахи, домініканський монах, священник-біженець, нідерландський науковець і льотчик-філософ - є чоловіками. Це відображає як мою особисту вдячність тим, хто відіграв важливу роль у моєму власному формуванні, так і безпосередній соціальний контекст, який тут розглядається. Це в жодному разі не є прихованим твердженням, що духовна мудрість і наставництво належать виключно чоловікам. Навпаки, залишити це спостереження без належного осмислення означало б не відповідати самому ідеалу соборної особистості, який я намагаюся сформулювати.

По-друге, субкультури, побудовані на захисній позиції та ідентичності через заперечення, аж ніяк не є чимось унікальним для православних чоловіків. Подібну динаміку можна побачити в усьому релігійному й світському спектрі. У традиціоналістському католицизмі існують чоловічі субкультури «Rad-Trads» або «Trad-Caths», поряд із жіночими інтернет-субкультурами на кшталт «TradCath Coquette», які поєднують традиційне благочестя та скромність в одязі із сучасною інтернет-естетикою.[32] У протестантському середовищі до подібних явищ належать неокальвіністи руху «Young, Restless, Reformed» («Молоді, неспокійні, виправлені»), а також інфлюенсерки-домогосподарки «Tradwives» («традиційні дружини»), які пропагують самодостатність домашнього господарства та патріархальну модель сім'ї крізь призму того, що вони вважають біблійним баченням.[33] У світському середовищі «маносфера» породжує такі субкультури, як «Red Pill», «Gym-bro» та «Alpha-male», зосереджені на фізичному самовдосконаленні та жорсткій ієрархії. Водночас їхні світські жіночі відповідники, як-от «Fem-cells» або світські «Tradwives», переймають гіпертрадиційну естетику домашнього життя, відокремлену від

32 Nathaniel Hunter, "Glad You Asked: What Is a Tradwife?," U.S. Catholic, October 11, 2024, https://uscatholic.org/articles/202410/glad-you-asked-what-is-a-tradwife/.

33 Spencer , James. "Christian Men and the Evangelical Bro Code." Useful to God, March 13, 2025. https://usefultogod.com/articles/christian-men-and-the-evangelical-bro-code.

чітко вираженої богословської основи.[34] За іронією долі, саме наші власні сектантські тенденції заважають нам побачити ширший контекст, який сприяв появі «Ortho-bros». Вони також не дозволяють нам усвідомити, що пастирські проблеми, з якими ми стикаємося, не є чимось цілковито унікальним для Православної Церкви. Визнання того, що цей виклик належить не лише нам, означає, що ми можемо - і повинні - прагнути співпраці з тими, хто перебуває поза межами Церкви, як заради нашого власного блага, так і заради спільного добра.

Якщо соборна особистість формується на перетині різних традицій, які примиряються в людському серці через взаємний дар самого себе, тоді будь-яка модель духовної зрілості, що спирається виключно на батьківське свідчення або лише на нашу власну православну традицію, залишається неповною. Соборне покликання Церкви потребує взаємодоповнювального авторитету й духовного розпізнавання духовних матерів поряд із духовними отцями, а також тих прозрінь, які ми черпаємо з ширшої людської культури. Самі Отці-пустельники духовно зростали в діалозі з Матерями-пустельницями, і ті, й інші взаємодіяли з елементами стоїчної філософії. Життя Церкви й надалі підтримується талантами й дарами, розсудливістю та силою жінок так само глибоко, як і служінням рукоположеного духовенства. І все це відбувається в надзвичайному різноманітті культурних середовищ. Я висловлюю це спостереження не із захисної позиції й не як приховану критику тих, хто мене формував, а заради богословської та психологічної чесності. Справді соборна особистість ґрунтується на лагідному, вдячному й великодушному прийнятті різноманіття людських голосів, а також ширшого суспільного середовища, в якому ми дозріваємо у Христі. Така відкритість вимагає смирення.

І що ж ми скажемо «Ortho-bros»?

Просто ось що: відмежування себе від материнського авторитету та жіночої мудрості є прихованою формою контрзалежності, коли частковий чоловічий ідеал помилково приймається за повноту християнської святості. Коли до цього додається полемічний, надмірно інтелектуалізований і захисний дух заперечення, це завдає шкоди і вам, і всьому Тілу

34 "Glossary: The Manosphere," UN Women – Headquarters, July 28, 2026, https://www.unwomen.org/en/articles/glossary/glossary-the-manosphere.

Христовому, бо не лише позбавляє вас тих дарів, які ми можемо вам принести, але й позбавляє нас ваших дарів. Обоження (theosis) не може відбуватися в ізоляції; воно вимагає прийняття всієї повноти Тіла Христового, в якому відмінні й невзаємозамінні дари чоловіків і жінок, духовенства й мирян, тих, хто виріс у Православ'ї, і новонавернених, новопросвічених і тих, хто вже давно утвердився у вірі, разом свідчать про людську зрілість у Христі.

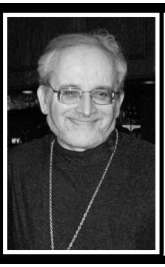
WISDOM THROUGH THE HOLY FATHERS

"Humility is the gateway to dispassion, said St. John Klimakos; and, according to St. Basil the Great, the fuel of humility is gentleness. It is this that gives man constancy, so that he is always the same whether circumstances and thoughts are pleasant or unpleasant. He is indifferent to both honour and dishonour, joyfully accepting things sweet and painful, and remaining unperturbed."

St. Peter of Damaskos (Twenty-Four Discourses no. 9, The Philokalia Vol. 3

"He who loves God will certainly love his neighbor as well. Such a person cannot hoard money, but distributes it in a way befitting God, being generous to everyone in need. He who gives alms in imitation of God does not discriminate between the wicked and the virtuous, the just and the unjust, when providing for men's bodily needs. He gives equally to all according to their need, even though he prefers the virtuous man to the bad man because of the probity of his intention."

From St. Maximos the Confessor (First Century on Love nos. 23- 24,
The Philokalia Vol. 2 edited by Palmer, Sherrard and Ware;



FOCUS FOR SEMINARY FORMATION – MISSION OR MINISTRY?

FR. ROBERT HOLET

The 50th anniversary of St. Sophia Seminary provides a rich opportunity to review certain fundamental goals and strategies of the institution. In that light, I simply pose the question – *What is the mission of the Seminary?* To answer, I would like to suggest a *construct* - an approach to Christian leadership formation. The dialectic proposed is a differentiation between the '**Mission**' and the '**Ministry**' of the Church. Necessarily simplistic but, by suggesting a few contrasts, we might gain some useful insights.

I will describe the notion of *Mission*, as in the call and sending of the apostles[1], as contrasted with the *Ministry* of the Church, shepherding care of a local Church community. This Ministry focus is where the majority of resources and energy in seminary formation are presently applied. I'll use this binary opposition as a framework to discuss how Mission and Ministry present themselves in Church life.

It may be helpful to view this as two essential foci of an ellipse around which the life and work of the Church revolve and - through the tension between them - evolve. I maintain that the early Church, visible to us through the writings of St. Paul and Acts, strongly built upon both dimensions of these principles. Mission and Ministry were often implemented by people specifically gifted for each focal point by the Holy Spirit.

MISSION – 'GO FORTH'

> *Then Jesus came to them and said, "All authority in heaven and on earth has been given to me. Therefore, go and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and of the*

1 By 'apostle' here I mean not only the Twelve (including Paul, The Seventy, affirmed in Orthodox Tradition as well as the role of the '*isapostolos*' – the 'Equal of the Apostles' who were uniquely called to bring the Gospel into new lands and communities – notably St. Photini (the Samaritan Woman), St. Nina of Georgia, Sts. Volodymyr and Olha, of Ukraine-Rus etc. Their sacred work exemplifies the missionary vocation – and there are numerous stories of lay preachers and evangelists, even in our own day.

Son and of the Holy Spirit, and teaching them to obey everything I have commanded you...[2] (Mt. 28: 19)

Travel

These closing words of Matthew's Gospel are echoed in Mark as well – sending the Apostles into the world to preach the Gospel and perform those activities empowered by the Holy Spirit, that would bring people into relationship with the Risen Lord - even to the very ends of the earth. This work would begin with those called to be apostles - '*apostle*' – from the Greek, '*one who is sent*'. Interestingly, the '*apo*' means not only to be sent, but also '*apo*' or *'away from*'. Fulfilling the prophetic themes of Isaiah[3] and other prophets of the Old Testament, the disciples of the Messiah would have a global/universal mission that would extend beyond the boundaries of biblical Israel to include the Gentiles – to all nations - throughout the world.

In Luke/Acts, this mission would delineate the apostolic calling, starting with the need to replace Judas with Matthias (Acts 1:12ff). The calling of Paul later in Acts continued this dynamic. (Acts 9)

The 'apostle' is to Go – asserting that ***travel*** would be a distinctive character of his calling. Early in Acts, we read of the dispatch of the Apostle Philip to meet the Ethiopian on the road, and Peter is *sent* to Cornelius and eventually to Rome for his martyrdom. The second half of Acts of the Apostles could be titled, '*The Travelogue of Paul*' – as reported by his part-time traveling companion Luke, which included other apostles such as Barnabas and Silas. Church Tradition richly reports the travels of many of the Seventy, such as the journey of Thomas through Persia to India and beyond - as well as Aristobolus who made his way to the British Isles, etc.[4]

Evangelize

In each environment, their goal was to ***evangelize*** – to bring the Gospel to a distant place and a ***new*** people who had never received it. In doing so, they created ***new startup*** communities

---

2 Biblical citations from the New International Version (*The Holy Bible: New International Version*. Zondervan, 2011.)

3 See *Isaiah 24:15*, *42:10–12*, *49:1* The Book of Prophet Jonah tells of His long journey to bring God's word (and judgment) to a distant land and people of Nineveh .

4 The Churches of Constantinople, Kyiv, and even Scotland have held to the apostolic travels to those very distant lands!

where none existed; preaching the Word, filled with grace and the power of God, to convict the hearts of people leading to repentance, conversion and baptism. Peter's preaching in Jerusalem would reveal this essential apostolic work – preaching the Gospel to new people. (Acts 2)

Culture and language played a key role, including addressing established religious practices and requiring adaptive flexibility. While most early churches emerged from existing Jewish communities, mission work among the pagans would be significantly different and would raise different issues. (Acts 15) This work required an assessment of the readiness of the people to receive the Gospel as a proclamation of salvation in the Risen Lord. Reception of the Gospel by an Ethiopian Jew would be significantly different from that of a Greek philosopher on Mars Hill. As Paul reports, that approach would need to be discerned to improve effectiveness. (Acts 17:22)

This mission calling required ***verbal*** skills – giving witness to the story of the life and message of the Risen Lord in ***public places*** using words inspired by the Spirit to convert hearts. The universality of the Greek language enabled the preaching of the Gospel across the Roman Empire; but skilled knowledge of other languages would have been indispensable.[5] In a word, the work was ***prophetic*** – a continuation of the spirit of Old Testament prophets (exhortation to repentance) but with a new awareness that the Kingdom of God was at hand. The early Church recognized the power of those gifted voices in the prophecies of Acts (e.g. Agabus prophecy of the famine in Acts 11:28), as well as the considerable challenge presented to Paul at Corinth to deal with the discernment of prophecy (i.e. 1Cor14). The prophetic office was essential and respected. Other very early Christian writings such as the Didache and letters of St. Ignatius of Antioch refer to itinerant prophets, who were also the very ones who would pronounce the inspired words of the Eucharistic Liturgy (anaphora).[6]

While the lifestyle of these first missionaries may have been rather solitary at times, Paul, for example, usually traveled with companions. We know almost nothing of any family life or a reference to the wives of the apostles or the Seventy, except for Paul's passing reference in 1Cor.9. During the Lord's ministry, women frequently

5 E.g. Notwithstanding the miracle of tongues (Acts 2.) St. Thomas and others who traveled beyond the Greek world would have faced significant linguistic challenges.

6 Didache 10,11 https://www.newadvent.org/fathers/0714.htm

accompanied Him, but for a globetrotter like Paul, it would have been exceedingly difficult to carry out such work with a family in tow,[7] because travel was an essential dimension of his mission work.

Much more common is the mention of other (male) traveling companions –Paul as well as later fellow-missionary travelers like St. Ignatius of Antioch. In the case of Ignatius and his companions, and like St. Paul, this missionary began in one place, (as Bishop of Antioch) and expanded to a regional and even global mission en route to his martyrdom in Rome. The rise of monasticism after the third century brought to the fore a distinctive mode of life that could complement certain characteristics of this missionary lifestyle. The celibate lifestyle, especially in the East, could allow extensive travel for those monks, making them well suited to evangelize the Christian empire. We see this in the evangelistic work in the life of St. Patrick in Ireland and Saints Cyril and Methodius among the Slavs.[8]

Ministry – Serving the Local Church

The New Testament pattern was pretty clear. An apostle established a new *local* church; he then trained *local* ministers (male and female) to build up the community. In Paul's example, this established base then served as a jumping-off point for the establishment of new missions. Ongoing Eucharistic worship of the local Church, spiritual formation of souls, baptism-sacraments, integration of converts into the life of the Church, pastoral care, propagation of doctrine through teaching - all were essential dimensions of local Church life. This multitude of ***ministries*** would be carried out by those who were discerned to be mature and spiritually gifted, then trained and entrusted (at times through a laying on of hands). It quickly became evident that no single individual, even a super-apostle like Paul, could be expected to fulfill all of these ministries. In fact, Paul insisted that he '*baptized no one*' save for a few exceptions. (1Cor1:14)

This is the '***local***' Church. Paul would refer to distinctive cities

7 Notwithstanding, many Christian missionaries in the field (including the Orthodox) do work abroad with their families today. Modern capabilities in transportation and communications help to make this possible today.

8 The mobility of monastics was a significant issue in parts of the Church in the first millennium. St. Benedict and other followers insisted on the 'stability' of the monks – i.e. they weren't going anywhere. Later orders, like the Dominicans in the West, defined their ministry by their evangelistic work. Yet In Egypt and elsewhere, many monastics were solitaries.

(Corinth, Thessaloniki, Ephesus, etc.) and even the specific locations of house churches such as the home of Aquila and Prisca at Ephesus, or the home of Nympha where the faithful of Laodice gathered. These churches (and others) had a specific locus. It is also interesting that while many of the references to the traveling male apostles are made throughout the New Testament, these 'house churches' frequently reference women, such as Apphia. (Phil. 1:1f) They would minister to the apostles themselves, as places and communities of respite and refreshment for stopover in their travels. So, we see here that these locales served as a 'home' base for the local ministry of the Church, characterized by Christian hospitality.

In this construct, we assign much of the ***ongoing ministry*** of the Church to that which is based ***locally*** – such as the liturgy-prayers, fellowship, ministrations to those in need, intercession, etc. by those who had become members of the Church. Local opportunities for continuing evangelization – but as they were established proximate communities, ***deeper continuing development*** of relationships – was possible, requiring extended time in a specific place through ministry.

We also see here, very early, emergence of the clerical ministries in familiar categories such as bishop, priest, deacon/deaconess[9] (ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος, διάκονος.) in ministerial ***actions***. The deacon in particular, as charged by the apostles, (Acts 4) was to ***serve*** by equitably caring for the tables where food was distributed to the local community. This service would later be expanded to include roles in liturgy, bringing Holy Communion to those unable to attend the Liturgy, care of widows and orphans, and other essential local ministries.

The bishop embodied the spiritual authority of the local community established by the apostolic mission. The growth was to continue *after* the missionary's departure to new fields. And while it's a mistake to strictly define all of the roles of the bishop which were later established rather firmly (if not rigidly), his role in overseeing all of the local ministries of the church is endemic to his very title. In this work, he would be assisted by a team of presbyters who would also exercise local authority in maintaining the order of *ministry* of these communities. To do this work effectively required a local focus for the bishop – a *local* flock[10] – over which he would

9 A discussion of ministerial roles in the church is necessarily brief here, but necessary as those called and formed in seminary for Church service today will aspire to these offices and the ministries they perform.

10 The canons of the Church were specific about the bishop being the

provide the ministry of shepherd in the image of Christ. The next city would have its own bishop and presbyterate – with deacons and deaconesses providing key assistance in these ministries. The new local church would continue the celebration of the Eucharist, Christian formation and counsel, spiritual care from baptism to death, family-based care and support, celebrating the liturgy and worship, and care for widows, orphans and those in need. The focus would be ministerial in doing the Gospel – developing inner relationships of the faith community and its outreach through local ministries.

As the ministry of the bishop's locus expanded into a regional 'eparchy' or 'diocese', more local oversight of communities fell to individual presbyters. In the West, a celibate/monastic lifestyle for presbyters was deemed preferable, but in the East, presbyters/priests were typically married, and this remains the norm to this day. Eastern Orthodox priests are normally married and have families, focusing their ministry on a local (usually single) parish, which minimizes travel.

In effect, if the local culture was stable (no persecutions), these local ministries led to the emergence of a Church as *institution* - providing structure in a locus with deepening history and established connections and resources to further the work. In this local ministry context, the Eucharistic Liturgy would eventually move toward institutional stability, in contrast to the earlier itinerant evangelist inspired by prophecy to lead prayers of Liturgy. It would allow sustained development of content, style and execution of the liturgical offices and other ministries. This form of church life is what most of us are familiar with today.

Vocational Calling: Mission or Ministry?

One's vocational calling is individual, timely and specific. It is 'mine' and I must 'own' it, and act on it.[11] The role of seminary formation is to assist each student/candidate to identify that vocation, test it, develop it and prepare him to carry it out. One fundamental question for every student is this – *Should I seek formation in the realm of Mission? Or Ministry? Or Both?* This question is worthy of consideration by the seminary institution, bishops, and

pastor of one locus, hence the principle of 'one bishop-one city'. (Canon 8 of the First Nicene Council) St John Chrysostom and St Gregory Nazianzus, both Patriarchs of Constantinople, had previously served in other local churches. A certain mobility was nonetheless common.

11 This is part of formation – the discovery of self as God has intended.

those already ordained who are in the later stages of life and ministry. Of course, one's spiritual life is discerned not only personally but also by hierarchs, spiritual fathers, faculty and others in position to offer assistance.

Gifted for Mission?

The seminarian whose vocation tacks toward mission would likely exhibit a number of distinctive features. A mission-oriented person has an '***external***' focus and a deep desire to see new missions established and flourishing. St Paul is intense in his desire to use his life energies to reach new people with the Gospel. His work is about the ***conversion of souls***. Like Paul, a mission-focused person should be confident in his ***interpersonal*** initiatives through conversations with people, and comfortable in a wide variety of public settings and with people who have very different beliefs. New missions thrive only when a ***welcoming*** spirit of hospitality is extended to new people who bring themselves as they are (like them or not).

The successful mission-oriented person will have a comfort level with a ***startup mentality***, where basic needs like worship space and liturgical items must be procured. He has to be ***flexible*** and ***willing to make sacrifices*** in order to ***move where he is led (sent)***. His lifestyle, particularly if married, may be challenged because the institutional support for a stable life may be weak or non-existent.[12] This may be particularly challenging for missionary wives who might long for the personal connection and support of family, especially if blessed with their own children. ***Young people*** might be particularly attracted to the notion of mission – going beyond oneself to bring something new and life-changing to others. For older people, (late vocations?) the very physical effects of aging might make the rigors of travel a major consideration for this work.

Gifted for Ministry?

In all probability, most who enter seminary today see themselves called to serve the Lord through ***ministry*** in established parishes. The typical parish priest is one who is rightly focused on a ***singular local church*** community which he comes to know, love, and serve through his personal talents and training. That local church will revolve around his preparation for ***diverse internal ministries***

12 I am reminded of the 19th c. African missionary, David Livingstone, who went to Africa and had no contact with the Church or western civilization for a half dozen years.

– including leadership of that congregation in the Sunday liturgy, communication of the Gospel in various forms (homilies, teaching), pastoral care, leadership engagement, and parish organization including facilities. These parish-focused tasks, even in small communities, demand considerable time and effort.

In addition, many clergy discover their own personal gifts and interests (from God) which they then engage in that parish context – like musical or liturgical development, or specialized interpersonal ministries like counseling. The full realm of local parish responsibilities ultimately includes the responsibility of the priest's day-to-day care – include care of the poor, visitations, healing ministry, etc. If the clergyman is also required to work a full-time secular job to meet the basic needs of day-to-day living for his family, as added to these ministries, it's clear that some things will not get done.

One thing that will likely not be addressed is evangelization – reaching beyond the parish walls to bring the Gospel to others, as the Lord commanded his disciples in Mt. 28 (above).

The questions can then be posed:

- I*s a given parish established and capable of addressing the goal(s) of Mission as it was for Ministry?" Often, the underlying expectation of its members (and sometimes clergy) themselves, expressed or not, is that 'this parish is for us (Ministry), not so much for them (Mission)'.*
- *If the parish community is to be mission-oriented, how must the priest and the congregation change their pattern of thinking to acquire a missionary perspective? How is that reflected in what they are doing (daily)?*
- *How c*an the parish and pastor be trained to do mission work?

These questions may be doubly important in parishes whose ethnic (Orthodox) communities have departed, but whose neighborhoods could still be fertile fields for evangelization.

Several years ago, I met a young man who was filled with zeal to be an Orthodox evangelist and considered serving in foreign missions. *How would such a desire – if truly a gift of God – be fostered in a contemporary seminary context unless a mission focus is present? What would such an effort - in the seminary context to form missionaries - even look like?*

The expansive growth of numerous Orthodox communities in the United States, with growing demographics of young converts,

may point not only to the need but also the means for such a mission focus.

Conclusion

The poles around which life in the Church rotates are fixed, but the Church is ever-moving and growing. If the Church entrusted by the Lord - with its mission and ministry - is to steward these gifts it must do so prayerfully, mindfully and willingly.

What I have suggested here is that, in distinguishing between the Mission and Ministry foci of Church life, and endeavoring to strengthen each, the Church can fulfill the words of Christ two thousand years ago, and the inner call of the Holy Spirit today, to both ***evangelize*** and to ***serve***.

Fr. Robert is a retired priest of the UOC of USA, but remains active serving as Dean of the Mid-Atlantic Deanery and the Isaiah 44 Project, working with the Archdiocese of Malawi, Africa, to bring water wells to Africa. Presently living in Virginia, he frequently serves as a substitute priest at St. Nicholas parish in Monessen, Pa, in other parishes of the UOC of USA and other jurisdictions. Father is continuing his work on Orthodox Stewardship and is working on a follow-up to his book, The First and Finest, Orthodox Stewardship as Sacred Offering (Authorhouse, 2013).

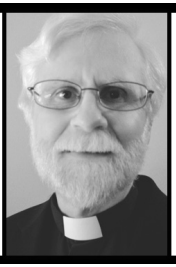
WISDOM THROUGH THE HOLY FATHERS

"In the beginning Adam was free and without sin and violence; yet of his own free will he obeyed the enemy and was deceived by him and transgressed God's commandment. So we have been born again in Holy Baptism and have been released from slavery and become free, so that the enemy cannot take any action against us unless we of our own will obey him."

St. Symeon the New Theologian
(The Discourses, V: On Penitence no. 10

"Whatever a man loves he inevitably clings to, and in order not to lose it he rejects everything that keeps him from it. So he who loves God cultivates pure prayer, driving out every passion that keeps him from it."

St. Maximos the Confessor
(Second Century on Love no. 7, The Philokalia Vol. 2



THE TREES OF LIFE AND KNOWLEDGE IN ST. EPHREM THE SYRIAN

FR. PAUL MARTIN

All Orthodox Christians know St. Ephrem as the God-inspired writer of a prayer we say during Great Lent:

> O Lord and Master of my life!
> Take from me the spirit of sloth,
> faint-heartedness, lust of power, and idle talk.
> But give rather the spirit of chastity,
> humility, patience, and love to Thy servant.
> Yea, Lord and King! Grant me to see my own errors
> and not to judge my brother,
> for Thou art blessed unto ages of ages. Amen.

Although many say this prayer often throughout the year, perhaps few know much about this great poet theologian of the 4th century who spoke and wrote in Syriac, a classical dialect of Aramaic, Christ's native language.

We have relatively few facts concerning St. Ephrem, although the date of his death in 373 is certain. There is a Syriac biography written 150 years after his death, but much of what appears therein would seem to be apocryphal. In 392, just 19 years after Ephrem's death, St. Jerome wrote a few sentences about him in his book on eminent men, noting Ephrem's godly intellect; but Palladius, in his *Lausiac History* (419-420), devoted a chapter to Ephrem, praising the saint for his ministrations to the needy following a famine in Edessa in 372. We can glean from his own writings that Ephrem was raised by Christian parents and ordained a deacon under St. Jacob of Nisibis (who attended the Council of Nicea in 325); we learn that he was present during three Persian sieges of Nisibis in 338, 346, and 350. Following the death of Emperor Julian in 363, Ephrem settled in Edessa, as Nisibis was ceded to the Persians; and the Nisibenes, among whom Ephrem numbered, were forced to leave. From the city of Edessa, Ephrem addressed the major heresies of his day, including Marcionism, Manichaeism, and Arianism.

The writings of St. Ephrem reveal the internal life of one

of the greatest poet theologians of the universal Church, whose significance in the Christian East has been compared to that of Dante in the Christian West. But unlike his contemporaries, the Cappadocian Fathers of the 4th century, Ephrem was first and foremost a poet who consistently used rich figurative language to explore dogma—revealed truths that transcend our fallen minds.

It is Ephrem's understanding of Paradise, humanity's prelapsarian condition, and our state of being after the Fall that concerns us here.

***

Before discussing the significance of the Trees of Knowledge and Life in Ephrem's theology, we must consider Ephrem's understanding of Paradise. Here it is Ephrem scholar Sebastian Brock who is most helpful. He explains that Ephrem sees Paradise as a circular mountain, enclosing "the Great Sea" (II.6), the foothills of which mark the limits of "the Flood". On the foothills there is a fence or a barrier "guarded by the Cherubim with a revolving sword" and thus preventing entry into the limits of Paradise. Brock continues:

> Halfway up (the mountain of Paradise) is the Tree of Knowledge which provides an internal boundary beyond and higher than which Adam and Eve were forbidden to go (Hymn III.3); this Tree acts as a sanctuary curtain hiding the Holy of Holies, which is the Tree of Life higher up (Hymn III.2).[1]

St. Ephrem may have drawn upon Ezekiel's description of Eden as "the holy mountain of God" (28:13-14) as well as contemporary Jewish literature and the Syrian Christian tradition where the notion of Paradise as a mountain was widespread[2]. But for Ephrem and other ancient writers, Paradise is outside of ordinary space and time, and so Ephrem uses symbols, metaphors, and other figures of speech to make Paradise accessible to our understanding. For the reality of Paradise transcends the literal; this kind of reality cannot be explored by discursive reason or the literal, scientific mind. Like St. Symeon the New Theologian and, to a lesser extent, St. Gregory of Nazianzus, St. Ephrem was consummately a theological poet; for him theology must be poetry, because divine truth comes to us by figurative means, and so his language is "ontological", meaning that he uses the symbol to reveal in a "hidden" way the power of divine realities. For, as he says, God "strips off and puts on all sorts

1 *Hymns of Paradise*, Introduction, p. 52.
2 Ibid, p. 50.

of metaphors"; this is to say that God both hides and reveals Himself in metaphors, symbols, and types. [3]

Brock says this of Ephrem's methodology:

> Types and symbols serve as pointers. From the subjective human perspective a type or symbol can be seen as a revelation of some aspect of the divine hiddenness (whether or not that aspect may one day be more fully revealed). From the objective divine perspective the reverse is the case: some aspect of divine reality lies hidden in the type or symbol. Ephrem employs a variety of different words (including the Greek word tupos), but by far the more common term is raza (plural raze), 'secret, mystery, symbol'. Symbol and reality (shrara, literally 'truth') are intimately linked, for inherent in the symbol, or raza, is the 'hidden power' or meaning (hayla kasya) of the reality. Ephrem shares this 'strong' understanding of the term 'symbol' with many of the Greek and Latin Fathers, and it should be stressed that this understanding is very different from that current in modern English usage, where the symbol is usually sharply differentiated from what it symbolizes. It is also significant that the plural raze, 'mysteries', is the standard term in Syriac for the Eucharist (compare the Greek ta mysteria).[4]

In Ephrem, the symbol (raza) of Paradise embodies its reality (hayla kasya) in such a way that its meaning shines out as ineffable beauty, a beauty which remains hidden and ontologically beyond thought and feeling. Thus Ephrem's approach to theology is at once cataphatic and apophatic. He will use categories of known space and time (images, symbols) to make manifest realities that are beyond space and time; and in this, as Brock puts it, Ephrem

> Is deliberately drawing our attention to the distinction between sacred space (and time) and ordinary space (and

---

3 In the collection *On Faith*, Hymn 31, Ephrem says, "It is our metaphors that He put on--though He did not literally do so; He took them off--without actually doing so; when wearing them, He was at the same time stripped of them. He puts on one when it is beneficial, then strips it off in exchange for another; the fact that He strips off and puts on all sorts of metaphors tells us that the metaphor does not apply to His true Being". In other words, for Ephrem the symbol has both cataphatic and apophatic value. See *Hymns of Paradise*, Introduction, p. 46

4 Brock, *The Luminous Eye*, p. 41.

> time). Paradise belongs to the former, our world to the latter; they represent two different orders of reality and modes of existence.[5]

+++

We are concerned with Paradise as experienced by Adam, long before it was declared off limits to mortal man and guarded by the sword-wielding Cherub, long before the Kingdom of Heaven was made accessible to faithful man by the salvific work of Christ, the Second Adam. And it is mainly in his essay *On Creation*, Chapter 3 as well as *Hymn III* that Ephrem describes both Adam's prelapsarian state and his fall with close reference to two key symbols: The Tree of Life and The Tree of Knowledge.

The Tree of Life, "Glory of Paradise", is "at the summit" of Eden where "not even its symbol can be depicted in man's thought".[6] All Paradisiacal glory is in "that blessed tree". Indeed, all the "spiritual graces of that Garden" are impressed on the leaves of this Tree, "the sovereign and leader" of all trees in the Garden.[7] Adam and Eve could not conceive of much less look on the Tree of Life, for it holds "the glory of that inner Tabernacle, as if in a sanctuary", a glory that is "hidden from them", while the Tree of Knowledge serves as "the veil for the sanctuary".[8] This veiling Tree is "endowed with awe" and hedged in "with dread" as "a boundary to the inner region of Paradise".[9] Adam and Eve were to stay on the outer regions of Paradise, a distance below the Tree of Knowledge, halfway up the mountain of Paradise. And God gave Adam and Eve two commands concerning this Tree--and only two--while giving them free reign and making Adam master of all else in creation. But these two commands stand hard and fast, as straight and adamantine as the Tree itself:

> that they should not eat of it and that, by shrinking from it, they should perceive that it was not lawful to penetrate further, beyond that Tree.[10]

In truth, however, these two commands are one: that Adam should not even look on the Tree much less grasp at the Tree's fruit (for in "shrinking" he would avert his eyes), thus recognizing the Tree as marking a sacred limit to his sovereignty.

---

5 *Hymns of Paradise*, Introduction, p. 53.
6 Hymn III, 1, p. 90.
7 Hymn III,2, p. 91.
8 Hymn III, 5, p. 92.
9 Hymn III, 3, p. 91.
10 Ibid.

Adam and Eve are not adults, neither are they children; Ephrem stresses this, saying that "the law laid down for them is meant to testify to their adulthood".[11] In other words, the test in the Garden is to affirm or deny their adulthood. It is a rite of passage. For they are not yet ripe to look on the Tree, as they were "naked" --meaning that they were not yet clothed in the glory of their full humanity and were thus unprepared to gaze at that awesome Tree. And as for that other Tree, the Tree of Life, it was far above all other things, at that "summit" where they were not given even to imagine its existence.

Ephrem says that God placed the Tree of Knowledge far beyond our first parents' ken and state of being for two reasons:

> first, so that it should not, with its beauty, stir up conflict with them and so double their struggle, and also because it was inappropriate that they should be observant of the commandment of Him who cannot be seen for the sake of a reward that was there before their eyes.[12]

Adam and Eve were commanded not to approach this single Tree in Paradise, as God intended to give them its fruit as a reward for their obedience and as a prelude to the gift of eternal life symbolized by the Life-giving Tree at the very summit of Paradise. For, as Ephrem says, Adam and Eve existed in a transitional state between mortality and immortality:

> when God created Adam, He did not make him mortal, nor did He fashion him as immortal; this was so that Adam himself, either through keeping the commandment, or by transgressing it, might acquire from this one tree whichever outcome he wanted.[13]

It is interesting that Ephrem sees Adam's ontological status as contingent upon desire: in acting on his desire he chooses either immortality over mortality or mortality over immortality. The choice is his, although he is not aware of what is at stake. Either he heeds God's commandment and not gaze, or he gazes and breaks the commandment. And yet God does not fully reveal Himself or His intentions to Adam. Like the Tree of Life, He remains One who

---

11 Ephrem, *Genesis 1*, *On Creation*, Chapter 2.
12 Ephrem, *Genesis 1*, *On Creation*, Chapter 3.
13 Ephrem, *Genesis 1*, *On Creation*, Chapter 3.

"cannot be seen", "the Hidden One"[14] --although Adam "walks" with God in Paradise, "hears" His call, and fully understands within his own being God's divine command concerning the forbidden fruit.

To put it another way, being neither mortal nor immortal, Adam and Eve are not prepared to look on God's glory and beauty. For to see God's glory, to look on his beauty, one must be one with God--and divinity is a gift, even if it must be "earned" in love, obedience, and good faith. One can only be taken into God by God, not attempt to appropriate divinity for oneself.

In fact, it is because of that Tree's great beauty--a superlative beauty desired by all men at all times--that God commands Adam and Eve not to look on it, for in looking it would have been impossible for them to forbear grasping, even if there had been no tempter--for, as Ephrem says, "even if the tempter had not come, the Tree with all its beauty would have caused them a struggle with their greed".[15] Greed might be understood here as the desire to possess such great beauty, to take it in, and so, as the serpent said, "become like God". [16] Ephrem clearly sees God as the apotheosis of beauty symbolized by the Tree of Life and adumbrated by the beauty of the Tree of Knowledge--for the two Trees as described in Ephrem's metaphorical language have the same ontological status as divine symbols--both in Ephrem and in Genesis. And so Ephrem makes a point of stressing the divine power of such great beauty hidden within yet shining forth from the Trees. Speaking of the "mere serpent", that tempter through whom Satan spoke to Eve, Ephrem says this:

> Accordingly, the tempter observed the commandment of God, the giver of commandments, how not only had they been forbidden to eat of (this Tree), but they were not to approach it at all; and he realized that God had forewarned them away from seeing the Tree, lest they be captivated by its beauty.[17]

And so the serpent comes to Eve, clearly by nature the weaker and more susceptible of the two, for "out of fear it did not go to Adam".[18] She is lured by the serpent to look on the Tree--and this to her (and Adam's) undoing. But when she is encouraged

14 Hymn III, 16, p. 96.
15 Ephrem, *Genesis 1*, *On Creation*, Chapter 3.
16 Ibid.
17 Ibid.
18 Ibid.

to taste of its fruit, have her eyes "opened", and thus "become like God, knowing good and evil", she responds, "How will I know the difference between good and evil by eating the fruit, seeing that I already know this before eating it"[19] --and yet she doesn't know at all, for it is not knowledge but confusion that comes to her *in the very act of beholding the Tree*, as its fruit then becomes irresistible to one so callow and callous. As Ephrem says, she had "gazed at the Tree she had been commanded not to approach" (italics mine):

> it was not so much the counsel that had entered her ear that lured her to eat of the Tree, but rather her gaze, which she had focused on the Tree (that) enticed her to pluck and eat some of its fruit (bold stress mine).[20]

And so, being dazzled by the Tree's great beauty and not knowing what she sees, Eve takes and eats. But before Eve eats, Ephrem imagines her saying to the serpent:

> If I cannot see, how is it that I see everything that is to be seen? And if I do not know the difference between good and evil, how could I discern whether your counsel is good or evil? How would I know that divinity was good and the opening of the eyes an excellent thing, and whence would I recognize that death is evil? But all this is available to me; so why have you come to me? Your coming to us bears witness that we possess these very things; for with the sight that I have, and with the ability to distinguish what is good from what is evil that I possess, I will test your counsel. If I already have the things which you have promised, where is all this cunning of yours which has failed to hide your deception?[21]

At which point Ephrem tells us that Eve, having been entranced by the Tree's beauty and the tempter's promise of divinity if she would eat of the fruit, tested the serpent's counsel: "she ate furtively, away from her husband".[22]

We see in Eve's words to the tempter not only her contempt for God's commandment, her contumely, but also her contempt for the tempter. For having looked on the Tree, she claims to see the serpent's cunning and his deception but still does his bidding and eats the forbidden fruit--thinking that she already possesses the knowledge promised by the serpent, even though in her arrogance

19 Ibid.
20 Ibid.
21 Ibid.
22 Ibid.

she has it all topsy-turvy and upside down. Eve clearly does not understand the nature of the serpent's deception, nor does she understand the nature of this "divinity" she claims to know all about; and so, in her overweening pride and ignorance, she is deceived into eating the fruit of the Tree. Ephrem sees in this Eve's great contempt--her contempt for Adam as well as for the tempter. For, as he states, the reason she wishes to go into the beyond and taste the Tree's fruit is to "become head over her head", to "become senior in divinity to Adam to whom she was junior in humanity".[23]

As Ephrem makes clear in his second chapter on Creation, "contempt" is manifested most egregiously in the transgression of God's commandment--both Eve's and Adam's: "if transgression takes place, it is not as a result of any real need, but because of contempt".[24] And this contempt is in their desire to rise above their place in the created order, possess beauty, and thus become "divine" after their own fashion.

Eve neither dies nor gains that divinity she lusted after immediately upon eating the fruit of the Tree--she is not "exposed", for, as Ephrem states,

> had she been exposed, Adam would have been afraid and would not have eaten, in which case, even though he would not have been guilty in that he did not eat, yet he would not have been victorious either, seeing that he would not have been tempted.[25]

Clearly, God wishes Adam's obedience to be motivated by love and gratitude rather than fear, and so he is not given to see the consequences of Eve's disobedience; for Eve's fallen ontological status is not immediately apparent, not "exposed". Eve then gets Adam to eat the forbidden fruit, "with many entreaties". 26 And then immediately "the eyes of the two of them were opened and they knew that they were naked" (Gen. 3:7). As Ephrem puts it, the two

> see their own exposure, just as the enemy had hoped. For their eyes had thus been both open and closed: open, in that they could see everything; but closed, in that they did not see either the Tree of Life or their own exposure[27]

Ephrem's use of the word "exposure" here cuts two ways, having

23 Ibid.
24 Ephrem, *Genesis 1*, *On Creation*, Chapter 2.
25 Ephrem, *Genesis 1*, *On Creation*, Chapter 3.
26 Ibid.
27 Ibid.

both the sense of the couple's becoming instantly aware of their own changed ontological status, their vulnerability--as well as that epistemological blindness that came to them upon eating of the fruit, not being able to see the Tree of Life and to be given access to it: that is, their exposure to death and alienation from Life in that split moment of disobedience--a moment that became their mode of existence. For from this time on, our first parents and all subsequent humanity became darkened in mind and soul, subject to death, not life. Death became for them--and for us through them-- the most apparent and indisputable of realities. Adam returns to the earth from which he came, and we must follow--"ashes to ashes, dust to dust".[28]

In a similar passage in Hymn III, Ephrem explores the trope of sight in a like way. Speaking of that time before the Fall, Ephrem notes in Stanza 5 concerning our first parents' relationship to the Tree of Knowledge:

> Their eyes were open--though at the same time they were still closed so as not to see the Glory or their own low estate, so as not to see the Glory of that inner Tabernacle, nor to see the nakedness of their own bodies. These two kinds of knowledge God hid in the Tree, placing it as a judge between the two parties.[29]

The passage again suggests the ontological unity of the two Trees, since the Tree of Knowledge epistemologically relates to the Tree of Life as concerning Adam and Eve. Such knowledge is native to the Tree "as a judge between the two parties" --that is, Adam and Eve--meaning that eating of the fruit of that Tree would divide the two, as it certainly did--and as it continues to divide man and woman--although the two were created to be as one.[30] The "judge" Ephrem speaks of in the above passage is placed "between the two parties" and hidden in the Tree as two kinds of knowledge--one concerning the lost "glory" of "that inner Tabernacle" of which the

28 The phrase "ashes to ashes…" is taken from the Anglican funeral service of The Book of Common Prayer.

29 Hymn III, 5, p. 92.

30 See Ephrem, *Genesis 1, On Creation*, Chapter 2: At Eve's creation from Adam's rib, "God took her and brought her to Adam, who was both one and two: he was one because he was Adam; he was two, because he was created male and female"; and then after the Fall, God dictated that man should "'leave his father and his mother and attach himself to his wife' (Gen. 2:24), *so that they might be united and the two of them become one, without division, as they were originally"*(italics mine).

Tree of Knowledge speaks should they eat the fruit of it 31, and the other concerning the shared vulnerability of our first parents or the "nakedness of their own bodies".[32]

As we have seen, God's command was that the Tree is not even to be approached or judgement comes; for the Tree is too beautiful to be gazed at. The temptation to possess its beauty--to taste of its fruit-- is too great for Adam and Eve, their humanity being too weak to overcome the temptation to grasp, meaning that judgement comes to them in their attempt to possess beauty--to take its divinity into themselves--and so the pair's judgement becomes final as they taste the fruit of the Tree, with the intention of owning such beauty.

But this is impossible, for it would be tantamount to possessing God. And so surely God is not responsible for their falling from grace. In the first blush of their existence, Adam and Eve are, in fact, fully responsible. For, as we have seen, judgement comes in the very act of gazing on the Tree, which is the sin of contempt leading to greed--contempt for God and *His* commandment of love, contempt for His word that they should have known to be true but took to be false: and, of course, greed, for their overweening desire to possess the Tree's beauty. Ephrem sees that God, as Creator and Lawmaker, is "the Judge" 33 who pronounces the terms of justice--and yet God is not judging them. For the two are judged by their own decisions and actions--for their failure to return God's love simply by being faithful, obedient, and grateful for their many blessings; for had they chosen to be true, they would be in vital relationship with God Who is Life, and they would have been duly rewarded. Even so, God allows them every opportunity to turn and repent. This is made clear by Ephrem, as he describes the couple's meeting with God, Who announces His coming with the sound of footsteps as from a distance, giving Adam and Eve time to reflect on their rebellion, wake up, turn, and face God. But when God asks Adam who, with Eve, is in hiding, "Where are you?" (Gen. 3:9), rather than confessing

---

31 Hymn III, 5, p. 92. Significantly, in Hymn III, 16, p. 96, Ephrem calls God "the Hidden One" see above, note 12. This suggests once again the Tree's "ontological" identity with God as symbol.

32 Hymn III, 7, p. 92.

33 Ephrem, *Genesis 1*, *On Creation*, Chapter 3. Here again we see Ephrem's suggesting an ontological linking of this Tree and God; for, as we have seen, the Tree is placed in Eden "as a judge between the two parties", and God *is* that Judge.

and begging forgiveness, the two make excuses, pointing fingers away from themselves--Eve to the serpent, Adam to Eve. And so the two are "found to be lacking in contrition or valid excuse". 34

In Ephrem, the Original Sin is breaking faith with God Who is ever true and faithful, who justly and lovingly advises Adam and Eve as to the effects of looking on the Tree and eating of its fruit. For in this Sin, the original couple choose to believe their "deceiver" and in so doing break their relationship with their "Benefactor", as Ephrem says to Adam,

> You have held your God to be false and your deceiver to be true; you have broken faith with your Benefactor who put you in authority over everything, and you have believed that deceiver who has cunningly managed to take away your authority completely.[35]

And so the Lord makes garments of animal skin for Adam and Eve and clothes them in these trappings of death, so that in them they might "see the death of their own bodies".[36]

+++

When Ephrem says, "Whoever has eaten of that fruit either sees and is filled with delight, or he sees and groans out", [37] he means that the eater's ontological status determines whether he is edified in the eating or condemned; and so it is that, having turned from the Source of being--and having no definite ontological status (being neither mortal nor immortal) --Adam and Eve are condemned. They return to the earth. But they are not damned. Because they broke faith with God--because of their free choice to turn from God—immortality is withheld from them. Indeed, this theme of freedom is central to Ephrem's interpretation of Genesis I. For it is because God made Adam and Eve free beings, after His own image, that they were empowered to act against His will. And the test in Paradise has everything to do with this.

In summary, Ephrem says that God put Adam to the test,

> So that, should he spurn the commandment, his ignominy might be shown him. Nor did He show him the Holy of Holies, in order that, if he kept the command, he might set eyes upon it and rejoice. These two things did God conceal, as the two recompenses, so that Adam might receive, by means of his contest, a crown that befitted his actions.[38]

---

34 Ibid.
35 Ibid.
36 Ephrem, *Genesis 1*, *On Creation*, Chapter 3.
37 Hymn III, 8, p. 93.
38 Hymn III, 8, pp. 93, 94.

And so Paradise is lost to Adam who has acted freely; and in losing Paradise, he is given knowledge of what he has lost:

> Had Adam conquered, he would have acquired glory upon his limbs, and discernment of what suffering is, so that he might be radiant in his limbs and grow in his discernment. But the serpent reversed all this and made him taste abasement in reality and glory in recollection only, so that he might feel shame at what he had found and weep at what he had lost.[39]

Ephrem reflects on God's final pronouncement (Gen 3:21), noting in this passage "Scripture revealing something about the Trinity" while also finding bitter irony in God's remark that Adam is now become "like one of us, knowing good and evil"--but it is a "likeness" after Adam's own ungodly fashion; one might say that it is a negative likeness, in misuse of his gift of free will.[40]

+++

Thus begins the story of God's relationship with humanity, one of Lover to beloved. But the ending of this story is foreshadowed in its beginning. For the time will come, according to God's plan "hidden" in the Old Testament and "revealed" in the New,[41] when One Ever-Faithful God-man--the very same Lord who spoke to Adam in Paradise--will return and taste of both immortal Trees. And as The Second Adam, He will do this for all of enfeebled humanity, and through us for the salvation of the world. And then Adam and Eve--with all who choose to exist in His deified humanity--will emerge from the darkness of falsehood and become wise, all-knowing, and immortal.

For it is in dying and rising with Him in Baptism and tasting the fruit of both Trees in His Body and Blood, that we shall finally know, understand, and live fully. Like the good thief on his cross turning to Christ on His Cross, we shall then exist with Him in Paradise "unto the ages of ages",

Amen.

+++

Glory be to God!

Bibliography

Brock, Sebastian, The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem, Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1985.

---

39 Hymn III, 12, pp. 94, 95.

40 Ephrem, *Genesis 1, On Creation*, Chapter 3.

41 Ibid.

Saint Ephrem the Syrian, Hymns of Paradise, edited, translated, and with an introduction by Sebastian Brock, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1990.

Saint Ephrem the Syrian, Genesis I, On Creation, Chapters 2 and 3, Patristic Bible Commentary, texts found online.

Fr. Paul Martin is the Presiding Priest, Annunciation-St. Paraskevi Greek Orthodox Church, New Buffalo, Michigan. He holds the following degrees: B.A. English (Virginia Military Institute, 1973), M.A. Humanities, General Studies (University of Chicago, 1979; PhD work, English, 1985-87), and M.A. Applied Orthodox Theology (St. John Damascene School of Theology, Balamand University, 2001; PhD work, Orthodox Theology, 2020-2023). He also served as a short-term missionary priest in Kolkata, India (2006) and Bukoba, Tanzania (2007), as a Boy Scout chaplain (National Jamboree Staff, 2001, 2005) and as a prison chaplain for the Orthodox Brotherhood of St. Moses the Black at Indiana State Prison, Michigan City (2001-2017). For military service he served in the US Army, Counterintelligence, Captain (1973-1979).

WISDOM THROUGH THE HOLY FATHERS

"The apostles have preached the Gospel to us from the Lord Jesus Christ; Jesus Christ [has done so from God. Christ therefore was sent forth by God, and the apostles by Christ. Both these appointments, then, were made in an orderly way, according to the will of God. Having therefore received their orders, and being fully assured by the resurrection of our Lord Jesus Christ, and established in the word of God, with full assurance of the Holy Ghost, they went forth proclaiming that the kingdom of God was at hand. And thus preaching through countries and cities, they appointed the first-fruits [of their labors], having first proved them by the Spirit, to be bishops and deacons of those who should afterwards believe. Nor was this any new thing, since indeed many ages before it was written concerning bishops and deacons. For thus saith the Scripture a certain place, "I will appoint their bishops s in righteousness, and their deacons in faith."

St. Clement, Letter to the Corinthians, 42

THE EVOLUTION OF LITURGICAL MUSIC IN KYIVAN RUS: A Guide for American Orthodoxy

ELIZABETH BARE

Few things bring people together quite like music. Throughout the ages, music has been a cornerstone of culture and mythology, serving to inculcate the values and stories of a particular society in its members. The Royal Priesthood of God is no exception. The Orthodox Church utilizes music to both elevate our hearts toward God in prayer and also serves a pedagogical purpose, instructing us in the faith, proclaiming biblical text, and passing on the heroic deeds of the saints. In short, the beauty of music within the parameters of the Church is a key component of our worship that provides consistency and unity in our theology and storytelling throughout the ages.

In the United States, Orthodox Christianity has always been a minority religion that was primarily nurtured within the womb of ethnic enclaves by those who came to these shores seeking economic opportunity along with greater personal freedoms and asylum from hostilities. The greatest exception to this is in Alaska, where Russian missionaries evangelized indigenous peoples who, in turn, embraced Orthodoxy as their own. Nonetheless, each culture brought with it stories, songs, and piety from the "motherland," making the Church an umbilical cord of sorts that stretched across oceans. It can be said that, for the most part, American Orthodoxy has been in "survival mode" in the last 230 years—sustained against all odds largely by poor, hardworking immigrants and Alaskan indigenous peoples, trusting in the grace of God.[1]

However, in recent times, this story has changed. Increasingly, people are coming to Orthodoxy with no ethnic ties whatsoever to historically Orthodox lands. There are now American Orthodox Christians of many ethnic backgrounds and cultures, many of whom hail from family lines that have been in North America for over two hundred years. Even among families with ethnic ties to Orthodoxy, the passing of time creates a cultural gulf between successive generations and the ancestral homeland. One has to ask,

1

what would a distinctly American Orthodoxy sound like, and can we envision a model whereby Orthodox hymnody resounds with a North American voice while incorporating centuries of tradition and theology preserved for us by the sacrifices of our forebears? Why must our Orthodox hymnody become, as it were, "frozen" in time and place, as some argue it should, and not be allowed to naturally adapt as it did centuries ago in each traditionally Orthodox land?

Fascinatingly, the conversion of Kyivan-Rus' provides us with a glimpse of this process in action and models for us the naturalizing of Orthodox hymnody to a particular land and people. While it may seem at first glance that there is little parity between the evangelization of Rus' and Americans in this regard, there are some key parallels, including the role of Western European influence and the influence of preexisting local customs. One could argue that in this regard, the evangelization of the United States through music is already a step ahead of Rus' in that pious, grassroots, unaccompanied Christian music in a chant-like form already exists, of which some examples will be discussed hereafter.

Like the United States, Orthodox evangelization in Ukraine came primarily by way of people from other lands that had been Christianized hundreds of years before. The earliest influence on Orthodoxy among the Rus' came from the Byzantines, and the initial hymnody provided to them was from that tradition. Interestingly, Byzantine chant came with its own roots in pre-Christian times via Greco-Roman culture, and scholars such as Metropolitan Hilarion Alfeyev spend much time tracing this lineage, which was also likely infused with Judaic liturgical music by early Christians familiar with synagogue worship.[2] Additionally, some scholars argue that the Rus' were influenced by Bulgarian Orthodox music and religious literature, which itself was derived from the Byzantine tradition (Alfayev 284).

While the Kyivan Rus' initially relied heavily on the Byzantine liturgical tradition, their own voice began to emerge. Sophia Senyk captures this process succinctly when she writes that "Slowly and gradually, almost imperceptibly, native elements and ordinary historical development gave distinctive features to worship in Rus'." She continues, "The Church in Rus' took over the eight modes of Byzantine hymnody and the chants themselves," but that the "native music culture" made possible "a distinct Rus' system of church singing" (354-5). The creation of Znamenny Chant among the Kyivan Rus' is an example of this process in action, whereby Christians in

2 See Alfeyev, 245-261

Rus' took the building blocks provided by Byzantine liturgical music and shaped it as their own.

However, the evolutionary process of Kyivan hymnody did not stop there. The Ukrainian lands were a crossroads of many cultures and, therefore, also an intersection of both Eastern and Western Christianity. As time went on, Western polyphony, musical styling, and notation came to influence the liturgical music of Ukraine and Russia. In his book, Russian Church Singing, Vol. 1: Orthodox Worship and Hymnography, Johann von Gardner traces the complex timeline of liturgical music in the lands of Rus' from ancient to modern times, and includes a reflection on "The period of Polish-Ukrainian influence," wherein even the stylization from the "Protestant chorale" tradition found its way into church singing (von Gardner 135-146). This is of particular interest to Orthodox Christians in the United States, where much Anglophone sacred music also shares Western polyphonic traditions, particularly those of Protestantism. Already, Orthodox Christians in the United States regularly pull from this Western (and largely Protestant) choral tradition when incorporating pious Christmas hymns and anthems of German and English extraction into liturgies, community performances, and caroling.

The use of Western Christmas carols among Orthodox Christians in North America is just one of many examples of what seems to be an emerging new tradition, perhaps only in its infancy. One also cannot discount the presence of Western Rite Orthodox parishes, which by their very nature include the Anglo-Catholic musical legacy. A more grassroots example can be found in the anonymously composed "Alaskan Melody" of "Receive the Body of Christ," which is widely used in American Orthodox parishes as a communion hymn, but seems to have originated among indigenous Orthodox Christians in Alaska. In recent years, composers such as Benedict Sheehan have crafted liturgical settings imbued with characteristics that seamlessly bridge sacred music traditions to include both those of traditionally Orthodox cultures and those of America and Western Europe, best expressed in his liturgy of St. John Chrysostom, first performed in 2019.[3]

3 https://www.artefactinstitute.com/sheet-music/p/sheehan-liturgy-complete-score
See also https://cappellarecords.com/recording/benedict-sheehan-liturgy-of-saint-john-chrysostom/ for the Grammy nominated recording of this piece by The Saint Tikhon Choir.

As of late, there is a particular interest in the adaptation of Appalachian folk melody to Orthodox hymnody. One pioneering composer who specifically creates Orthodox chant using this stylization is Stavros First, who publishes recordings of his pieces on YouTube and also provides sheet music and technical information for the composition and performance of Appalachian Orthodox chant on his website.[4] Yet another adaptation of Appalachian-style Orthodox music, which has become increasingly used in American Orthodox circles, is Vladimir Morosan's "Christ is Risen". This piece was famously performed by an American pan-Orthodox choir with members of most canonical jurisdictions using video chat during the COVID-19 pandemic, and served as a uniting voice during an extremely difficult and isolating epoch.[5] These are just some examples of ways in which our American identity is slowly but surely influencing Orthodox Christian culture, just as the Byzantine Christian culture was slowly altered by the Kyivian Rus' to reflect their own unique conversion experience.

One could argue that we are only just beginning to explore the possibilities of an American Orthodox musical tradition. By the grace of God, American culture has been blessed with many pious Christian people who, while not having the fullness of the Orthodox faith, maintained a trinitarian, scriptural, and eschatological voice. The Sacred Harp tradition, which is related to the aforementioned Appalachian folk melodies, is a vast collection of deeply rooted American Christian melodies, sung without accompaniment, and exploring themes such as death, resurrection, suffering, and paradise. Other possibilities include the traditional sound of African American spirituals, forged in the souls of enslaved individuals reaching out to God and for strength and courage in the most inhumane of circumstances, while also passing along Christian tradition and biblical storytelling in a time of wickedly enforced illiteracy. Beautiful unaccompanied hymns can also be found among a variety of Anabaptist groups, including the Amish and River Brethren, who carry centuries of tradition in their songs, and whose melodies are often not sung from musical scores, but from multigenerational memory. American Orthodox Christians are truly blessed to not only have a plethora of traditions from Orthodox homelands to draw upon but also a preexisting scaffolding of Christian musical traditions within American life from which to evangelize the culture.

4 https://www.stavrosfirstcomposer.com/american-orthodox-chant

5 https://www.youtube.com/watch?v=byxuCf0qSTU

Of course, this scaffolding is not a complete structure, nor should it be treated as such. Any adaptation made by Orthodox Christians must maintain, first and foremost, Orthodox theological language and canonical liturgical structure, as this is the foundational principle of what makes music "Orthodox". Unfortunately, there seems to be a tendency, even among scholars, to discredit any development in modern times, arguing only for the use of historical Orthodox musical forms and languages, such as Slavonic, that were themselves integral in bygone eras for the evangelization of peoples such as the Rus'.[6] It is as if one must believe that Orthodox chant reached its apex in Medieval times, following the natural adaptation of evangelization to various European or Middle Eastern people groups, but cannot repeat the same process elsewhere, especially not in the United States

It must be noted that the creation of an American-influenced Orthodox hymnography does not preclude that we must discard or reject previous Orthodox musical traditions - far from it! Like the Rus' and many other Orthodox peoples, they retained the traditions inherited from Byzantium, while also augmenting them. While many local parishes of Slavic heritage use polyphony in their singing, they also still incorporate Byzantine Chant. It is all very much part of the collective heritage of Orthodox Christianity and must continue to be inculcated both in the United States and abroad. A modern example of cross-cultural sharing can be found on YouTube where a Russian Orthodox musical group performs Vladimir Morosan's Appalachian "Christ is Risen" while wearing traditional Russian peasant costumes in front of a Russian village church.[7] In this illustration, the Orthodox faith brought to America by immigrants returned to one of its many cultural homelands, proclaiming the same gospel message, but in the English language and using an American melody, embodying a

6 An example of this is the work of Johann von Gardner in his first volume on Russian Church Singing, which readily acknowledges the influence of linguistic, ethnic, and cultural differences of various peoples upon Orthodox liturgical singing, but then argues that "the term 'canonical' refers to singing that consists of melodies contained in official liturgical singing-book…published by the Holy Synod of the Russian Church" and that "non-canonical singing" employs the all-important "liturgical texts" but somehow does not use the pre-existing "canonical melodies" (101-2). Such a narrow definition negates his very argumentation about cultural adaptation in earlier chapters, especially pages 23 and 64-5, not to mention his delineation of Russian liturgical music's historical evolution.

7 https://www.youtube.com/watch?v=ZLAV_X5EwGk

beautiful and significant legacy of Orthodox evangelization across the ages that must continue. Just as the power of the Holy Spirit transformed the culture of the Rus' centuries ago, so may the evangelistic efforts in North America be guided and enlivened to the glory of God, even in our music, lest the rocks cry out in our silence.

Works Cited

- Alfeyev, Hilarion. Orthodox Christianity Volume III: The Architecture, Icons, and Music of the Orthodox Church. St. Vladimir's Seminary Press, 2014.
- "Benedict Sheehan: Liturgy of Saint John Chrysostom." Cappella Records, 23 Oct. 2020, cappellarecords.com/recording/benedict-sheehan-liturgy-of-saint-john-chrysostom/. Accessed 30 Nov. 2025.
- First, Stavros. Appalachian Orthodox Chant Guide. Stavros First Composer, www.stavrosfirstcomposer.com/appalachian-orthodox-chant-guide. Accessed 30 Nov. 2025.
- Gardner, Johann. Russian Church Singing. Vol.1, St. Vladimir's Seminary Press, 1980.
- Morosan, Vladimir. "Christ is Risen." YouTube, uploaded by Alexander Woodill, 1 May 2021, www.youtube.com/watch?v=byxuCf0qSTU.
- Senyk, Sophia. A History of the Church in Ukraine Volume I: To the End of the Thirteenth Century. Pontificio Instituto Orientale, 1993.
- Sheehan, Benedict. Sheehan Liturgy – Complete Score. Artefact Institute,www.artefactinstitute.com/sheet-music/p/sheehan-liturgy-complete-score. Accessed 30 Nov. 2025.
- "What Orthodox Christian America Could Be In the Future(Appalachian Christ is Risen/Pascal Troparion)." YouTube, uploaded by Orthodox Chants, 25 Apr. 2022, www.youtube.com/watch?v=ZLAV_X5EwGk.

Elizabeth Bare is currently a student at St. Sophia Ukrainian Orthodox Theological Seminary working toward a Master's degree in Applied Orthodox Studies and completed her undergraduate work Summa Cum Laude at Shippensburg University of Pennsylvania in English Literature. A member of St. Nicholas Serbian Orthodox Church in Steelton, PA, Elizabeth contributes to her community as a choir member, Sunday School teacher, and Circle of Serbian Sisters member.

WISDOM THROUGH THE HOLY FATHERS

"Those who have longed to see 'the land of promise' (Heb. 11:9), which the eyes of the meek, the humble, and the poor have been granted to see, accept every difficulty and tribulation."

St. Symeon the New Theologian

A RE-EVALUATION OF THE ORTHODOX SYNTHESIS OF MID TO LATE PLATONIC EMANATION AS VOLUNTARY ENERGETIC PROCESSION.[1]

READER VOLODYMYR SMULLING

Orthodox theology is often characterized by its broader, more holistic scope of synthesis as compared to some Western scholastic models.[2] Theology itself is actuated through a synthesized lexicon adapted from earlier Hellenic philosophical sources (among others), and language is not the extent of this integration. Our understanding of Divinity is informed by antiquity and a willingness to understand how precursor religions, mythologies, and metaphysics point toward a fuller understanding of the Triune God and His revelation to humanity. Despite the importance of the adoption and baptism of Platonic philosophical language and concepts to the overall development of Orthodox theology, the topic of synthesis remains a secondary and somewhat arcane field of study, at times drawing considerable criticism.

This attitude toward philosophical synthesis is sharply apparent in work done on St. Gregory Palamas and the theological principle of the essence-energy distinction (and indeed on so-called "Neo Palamism").[3] This synthesis, which had its roots in forebears like Clement of Alexandria, Origen (though flawed), Pseudo-Dionysius, and later St. Maximus (from which St. Gregory especially

1 Adapted from a presentation for the Orthodox Theological Society in America's 2026 conference titled *Re-evaluating the Orthodox Synthesis of Neoplatonic Emanationism as Energetic Procession: The Holy and Great Council of Crete After Ten Years.*

2 See *Lossky, Vladimir, The Mystical Theology of the Eastern Church* Ch. 1.

3 See *Meyendorff, John - Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, 1983, *Christ in Eastern Christian Thought*, 1975.
Florovsky, Georges - Ways of Russian Theology, 1937.
Zizioulas, John - Communion and Otherness, 2006.
Hart, David Bentley. "Thoughts in and Out of Season 16." Leaves in the Wind, davidbentleyhart.substack.com/p/thoughts-in-and-out-of-season-16.
And *Fortuin, Robert*, View All Posts by Robert. "Let's Give The Heave Ho to Neo-Palamism." Eclectic Orthodoxy, 4 June 2026, afkimel.wordpress.com/2026/03/15/lets-give-the-heave-ho-to-neo-palamism.

took inspiration), focused on systematic understandings of God and creation through an ontological, and experiential lens. Though Palamite synthesis is generally an accepted and supported area of Orthodox theology in the 21st century, there remain important internal voices that have raised cautions. John Meyendorff criticized Pseudo-Dionysius for introducing Neoplatonic confusion that required a Christological corrective[4]. Even Metropolitan John Zizioulas has preferred to emphasize hypostatic personhood over a strong energetic framework. These critiques highlight why a thoughtful destigmatization and re-evaluation remains valuable in the contemporary theological academic landscape.

Of principal importance in this contemporary evaluation is the Holy and Great Council of Crete, specifically Section three of the Council's encyclical:

"The Conciliar work continues uninterrupted in history through the later councils of universal authority, such as, for example, the Great Council (879-880) convened at the time of St. Photios the Great, Patriarch of Constantinople, and also the Great Councils convened at the time of St. Gregory Palamas (1341, 1351, 1368), through which the same truth of faith was confirmed, most especially as concerns the procession of the Holy Spirit and as concerns the participation of human beings in the uncreated divine energies…[5]"

The council's Encyclical's elevation of the Palamite councils (1341–1368) to 'universal authority' status marks a significant moment in the ongoing reception of Orthodox tradition. By reaffirming participation in uncreated divine energies as a 'truth of faith,' the Council implicitly endorses the patristic destigmatization of Late Platonic emanationist elements—reframed by Pseudo-Dionysius, Maximus the Confessor, and Gregory Palamas as voluntary, participatory theophany rather than necessary ontological overflow. These can no longer be viewed as fringe theological philosophy. If the Palamite councils have universal authority, as is proclaimed in the encyclical, then the underlying metaphysical architecture Palamas used to argue in those councils is by definition dogmatically normative.

What exactly are these emanationist Platonic elements

4 See *Maximus, Ad Thalassium*, Q.60.

5 "*Encyclical of the Holy and Great Council of the Orthodox Church.*" *The Holy and Great Council of the Orthodox Church*, www.holycouncil.org/encyclical-holy-council. Sec. 3.

that appear in Palamism that cause a defensive reaction from some theologians resulting in a need for evaluation and destigmatization? This prompts an explanation of an incredibly important triadalogical and ktisiological concept, voluntary energetic procession. Voluntary energetic procession is the Orthodox synthesis of Platonic emanation. Plotinus Characterizes emanation thusly:

"The One is all things and no one of them; the source of all things is not all things; all things are its possession — running back, so to speak, to it — or, more correctly, not yet so, they will be… Seeking nothing, possessing nothing, lacking nothing, the One is perfect and, in our metaphor, has overflowed, and its exuberance has produced the new: this product has turned again to its begetter and been filled and has become its contemplator."[6]

In classical Late Platonic thought, emanation is a necessary ontological overflow of The One occurring through a cycle split into three distinct phases, Mone (μονή) or rest, dwelling, remaining, Proodos (πρόοδος) or procession, and Epistrophe (ἐπιστροφή) or turning back, re-unifying. Not only is this a non-willful act, but it also is pantheistic. Under this philosophical schema, we are all essentially "made" of The One, the same essence of the Monad is found in humanity and in fact all creation. There is no way to unite with the world of Platonic forms save for a rejection of the material world via contemplation resulting in the dissolution of the individual self and subsequent merging with The One. This process is referred to as Platonic ascent and is divided into three categories, Katharsis (Detachment from physical desires and material connections), Theoria (divine contemplation), and Henosis (Transcendence and assimilation)[7][8][9]

Conversely, the Orthodox synthesis of this system, voluntary energetic procession, is not predicated upon any form of necessity, nor does it imply that we are made of God's essence, as Palamas notes:

6 Plotinus, *Enneads*, 5th Ennead, Tractate 2, Ch.1. https://www.ccel.org/ccel/plotinus/enneads/enneads.vi.ii.html

7 *Kalligas*, *Paul*, "Plotinus", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/plotinus/>.

8 *Wildberg*, *Christian*, "Neoplatonism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/neoplatonism/>.

9 Moore, Edward "Plotinus", The Internet Encyclopedia of Philosophy, https://iep.utm.edu/plotinus/#H5

"For although divided in His various powers and energies, in each of His works the Holy Spirit is wholly present and active, undividedly divided, partaken of while remaining complete, like the sun's ray… They [the apostles] became instruments of the divine Spirit, inspired and motivated according to His will and power. Anything taken hold of by somebody outside itself, sharing in the energy but not the essence of the one acting through it, is his instrument."[10]

And a higher overview of the nature of procession:

"We must dare to affirm (for 'tis the truth) that the Creator of the Universe Himself, in His Beautiful and Good Yearning towards the Universe, is through the excessive yearning of His Goodness, transported outside of Himself in His providential activities towards all things that have being, and is touched by the sweet spell of Goodness, Love and Yearning, and so is drawn from His transcendent throne above all things, to dwell within the heart of all things, through a super-essential and ecstatic power whereby He yet stays within Himself… yea, as being His own Self-Revelation and the Bounteous Emanation of His own Transcendent Unity, a Motion of Yearning simple, self-moved, self-acting, pre-existent in the Good, and overflowing from the Good into creation, and once again returning to the Good. And herein the Divine Yearning showeth especially its beginningless and endless nature, revolving in a perpetual circle for the Good, from the Good, in the Good, and to the Good, with unerring revolution, never varying its centre or direction, perpetually advancing and remaining and returning to Itself."[11]

We remain created entities sustained by God's uncreated energies. Creation occurs ex nihilo through uncreated divine energies and processions. In this framework, God remains transcendent in essence while communicating Himself, though it does use largely the same processional terminology. The points of divergence terminologically are of great importance, however, as shall be further explored in this piece.

This perfected understanding means that we comprehend that our own experience of spiritual advancement results in a participatory union as opposed to fusion. The process of theosis may use similar terminology to Platonic ascent, but while henosis denotes a complete sublimation of the self in returning to the divine

10 Palamas, Gregory, Homily 24: *On How the Holy Spirit Was Manifested and Shared Out at Pentecost; Also About Repentance* https://omhksea.org/archives/1256

11 Pseudo- Dionysius, *On the Divine Names*, Ch. 4 Secs. 13-14.

source, theosis does not imply dissolution or assimilation, rather, it is a voluntary union with God by which we retain our nature. As St. Gregory Palamas explains:

"That it might make those who are well-possessed of it [theosis] perfectly uncreated, beginningless, and uncircumscribed, even though they have, by their own nature, come from non-being."[12] Therefore, while the overall framework of procession and return remains, the mechanics therein have been wholly baptized and refined.

As previously alluded to, this system is not a sudden, nor spurious Byzantine innovation by St. Gregory. Rather, it is the culmination of an integrative trajectory finding its genesis in the earliest of Christian apologetics. As Clement muses:

Accordingly, before the advent of the Lord, philosophy was necessary to the Greeks for righteousness. And now it becomes conducive to piety; being a kind of preparatory training to those who attain to faith through demonstration. “For thy foot,” it is said, “will not stumble, if thou refer what is good, whether belonging to the Greeks or to us, to Providence.” For God is the cause of all good things; but of some primarily, as of the Old and the New Testament; and of others by consequence, as philosophy. Perchance, too, philosophy was given to the Greeks directly and primarily, till the Lord should call the Greeks. For this was a schoolmaster to bring “the Hellenic mind,” as the law, the Hebrews, “to Christ.” Philosophy, therefore, was a preparation, paving the way for him who is perfected in Christ.[13]

In keeping with this sentiment, we can establish a continuity of theological integration from antiquity onward. Starting with St. Justin Martyr’s postulation of the Logos Spermatikos in the early second century[14], expanded upon by both Clement of Alexandria and Origen who recognized Hellenic philosophy as a propaedeutic for faith and further developed Logos theology. Pseudo-Dionysius used this basis and went far further, Christianizing procession and hierarchy as voluntary theophany and an ecstasy of divine love. St. Maximus refines the entire framework, organizing a preliminary system of voluntary emanation through the logoi – free divine self-

12 Palamas, Gregory, *The Triads*, St. Vladimir Seminary Press, 2025, Third Tractate, Section 1, chapter 31.

13 Clement, *Stromata*, Vol. 1, Ch. 5. https://ccel.org/ccel/clement_alex/stromata/anf02.vi.iv.i.v.html

14 See Martyr, Justin, *First Apology*, Ch. 46. And *Second Apology*, Ch. 13.

impartation (ex nihilo). Finally, we come to St. Gregory Palamas, who elegantly ties this work together to completely systematize the essence-energies distinction. His work immediately bore fruit aside from theoretical theology, as in the Palamite councils, he effectively argued against Barlaam of Calabria that uncreated participable energies safeguard the principle of theosis.[15]

With the affirmations of The Holy and Great Council of Crete, the broader community of theological scholars have been given an implicit directive and invitation to apply a newly restored rigor to the work of Hellenic integration. It is a call to action to participate in the spirit of the council that met ten years ago, to look upon subjects of research taken for granted or thought well-covered with fresh eyes. More research must be undertaken to fully appreciate the lengths that figures like Maximus and Palamas went through in order to extract all of that which is useful from the great thinkers of the pagan world. Further work may open new avenues of ktisiological understanding as, in a longer work, one may take further space to explore deeper baptized comparative concepts such as the relationship between Proclean henadic procession and Maximian/Palamitic Logoi differentiation, or even how the work of the great synthesizers would go on to influence neo-patristic theology through the works of Lossky and Bulgakov. For contemporary scholars, this is an opportunity of truly great importance.

15 See *Synodical Tome of 1341* (Synodikos Tomos).

Nathaniel Volodymyr Smulling is a seminarian at St. Sophia Ukrainian Orthodox Seminary working toward a Master's degree in Applied Orthodox Studies, as well as a Reader at St. Michael Ukrainian Orthodox Church in Woonsocket, Rhode Island.

WISDOM THROUGH THE HOLY FATHERS

"Endurance is like an unshakeable rock in the winds and waves of life. However the tempest batters him, the patient man remains steadfast and does not turn back; and when he finds relief and joy, he is not carried away by self-glory: he is always the same, whether things are hard or easy, and for this reason, he is proof against the snares of the enemy."

St. Peter of Damaskos

BOOK INTERVIEW

Partakers of the Divine Nature: Orthodox Spirituality in an Age of Secularization

WITH HIS EMINENCE METROPOLITAN JOB (GETCHA)

His Eminence Metropolitan Job (Getcha) of Pisidia has written a new book ***Partakers of the Divine Nature: Orthodox Spirituality in an Age of Secularization.*** This book is available from St Vladimir's Seminary Press and is a fabulous reflection on the spiritual life for today's world.

Gayle Woloschak: Your Eminence, I have found your book Partakers of the Divine Nature to have some rich applications to daily life in a variety of different ways. Your discussion of Orthodoxy juxtaposed to secularism is particularly interesting in light of the climate we face in today's world. Could you reflect on some of those perspectives, particularly ways to relate these issues to young people?

Metropolitan Job: Too often, we view secularism as the separation or exclusion of God or religion from society. This is true. But the late Father Alexander Schmemann had the merit of emphasizing that secularism is a separation introduced between God, humanity, and the world, or, if you prefer, between God, humanity, and the rest of creation. We see this, for example, when we address issues related to the environmental crisis today. Few approach it from the perspective of the harmony and communion that should reign between God, humanity, and creation. Yet this is what our Orthodox tradition teaches us. And I think this Orthodox tradition has much to offer young people today, who are often preoccupied with the challenges of the environmental crisis, challenges intimately linked to their own future. The Orthodox spirituality can open new horizons for them.

GW: I was especially interested in your description of the differences between confession and spiritual direction from an Orthodox perspective. I have found this topic to be very controversial among clergy and laity alike. Many of our readers are seminarians and clergy. What insights can you provide on this issue that will help them in

dealing with their parishioners? What insights can you provide to parishioners to help them best prepare for Holy Confession?

Metropolitan: It is true that the mystery of confession is in crisis these days. It is not easy to find a true spiritual father, inspired by God and endowed with the gift of discernment. But it is not impossible to confess one's sins to a priest who has been ordained and who has received the blessing to hear confessions and to receive absolution from him. As early as the 19th century, Saint Ignatius Brianchaninov advocated that, in times of scarcity of experienced spiritual guides (the elders), one should read the Church Fathers and allow oneself to be guided by them. I believe that reading the writings of the Church Fathers and the saints of our Church, which are accessible today through various publications, can teach us a great deal and help us to illuminate our spiritual life, develop our sense of discernment which is so fundamental and transform our view of our own life.

GW: Your consideration of creation and protection of the environment was especially moving to me. Your use of the His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew's extensive writings and commentaries on environmental protection was very strong. How do you think these ideas can best be reflected in our parishes and our seminaries?

Metropolitan: As is often the case, we must not limit ourselves to orthodoxy but must also incorporate orthopraxy. It is not enough to be content with right doctrine; this doctrine must be translated into sound actions. For over thirty years, the Ecumenical Patriarchate and our "green patriarch" Bartholomew have tirelessly emphasized the Eucharistic and ascetic attitude that is necessary as an antidote to the ecological crisis. We are familiar with the theory. But are we putting it into practice? What concrete steps are we taking in our parishes and our homes to make them more "green"? We must reflect on this and take actions. And this cannot wait.

GW: Your work draws us all into the liturgical life and the life of prayer, uniting them but also distinguishing between corporate and private prayer in ways that I found profound. It has always seemed to me that there is great confusion about this in our parishes, and yet ways to clear this up are not obvious. Do you have suggestions

on how we can make parishioners aware of this difference between prayer in Church and prayer in private?

Metropolitan: A monk from Mount Athos once told me that personal prayer and worship in church are the two sides of a scale that must be kept in balance. Indeed, this is the daily experience of monks who pray not only in church as a community, but also individually in their cells. Each experience enriches the other, and neither can bear fruit unless it is in communion with the other. We must gather as the Church, as a community, to pray, participate in the sacraments, and thus constitute the Church, but our daily lives must also be nourished by personal prayer. Personal prayer can be more formal – by reading the services of the Hours, the Psalter, or prayers found in prayer books – or less formal – by trying to recite throughout the day the Jesus Prayer: "Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy on me," thus combining prayer with our work and activities.

GW: I think I have read every book you have written. I always appreciated the work you have done with the Typicon explaining the history and uses of various services. What are you working on for your next project?

Metropolitan: I have published a book in French on the Divine Liturgy, which should soon be available in English. I intend to continue these liturgical studies by addressing other liturgical celebrations. My next book may deal with funeral rites. I am also preparing a book on Catholic-Orthodox dialogue in my capacity as co-president of the Joint International Commission for this theological dialogue.

Job Getcha is the Metropolitan of Pisidia, whose see is in Antalya, Turkey, of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople. He is co-chair of the Joint International Commission for Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church and vice-moderator of the Commission on Faith and Order of the World Council of Churches. He holds a doctorate in theology and teaches liturgy at the Catholic University of Paris.

WISDOM THROUGH THE HOLY FATHERS

"If you are a theologian, you will truly pray. And if you are truly praying, you are a theologian."

St. Gregory the Theologian

SUPPORT THE QUARTERLY PRESS FUND

As most of our readers would know, the costs of publishing St. Sophia Seminary Quarterly are considerable – especially those for printing our hard copy version of each issue, which is distributed widely to libraries, other institutions and to individuals. If you like what you have seen thus far, please consider becoming part of our effort with a donation to our Quarterly Press Fund. Any amount will be helpful. Those who contribute at least $150 will receive a complimentary one-year subscription to the hard copy version of the Quarterly.

We would be most grateful for any contributions made, which will enable us to provide an interesting publication for academics and others seeking to increase their comprehension of Orthodox spirituality and teachings.

You may make your contribution by selecting either the link or the QR code below.

https://www.paypal.com/donate/?hosted_button_id=2EDJ63LNDM4SC

SEMINARY WEBPAGE
QR CODE:
stsuots.edu