

Міністерство освіти і науки України
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

На правах рукопису

ГЕРГЕЛЮК МИКОЛА МИХАЙЛОВИЧ

УДК 271.22+271.222 (477)

**КАНОНІЧНІ ТА ЕКЛЕЗИОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ
АВТОКЕФАЛЬНОГО УСТРОЮ ЦЕРКОВ У СТРУКТУРІ
ВСЕЛЕНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я: ІСТОРИЧНИЙ КОНТЕКСТ**

09.00.11– Релігієзнавство

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних
наук

Науковий керівник

Балух Василь Олексійович
доктор історичних наук, професор,
член-кореспондент НАПН України

Чернівці, 2014

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. КАНОНІЧНІ ТА ЕКЛЕЗИОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ЦЕРКОВНОЇ АВТОКЕФАЛІЇ ЯК ОБ’ЄКТ НАУКОВИХ ПОШУКІВ	
1.1. Історіографія проблеми.....	11
1.2. Аналіз джерельної бази дослідження.....	29
Висновки до розділу 1.....	37
РОЗДІЛ 2. ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ПРОГОЛОШЕННЯ АВТОКЕФАЛІЇ: КАНОНІЧНЕ ПІДҐРУНТЯ ТА СУЧАСНА ЕКСТРАПОЛЯЦІЯ	
2.1. Автокефальний устрій Церкви у системі канонічного права.....	39
2.2. Рух за автокефалію у Вселенському Православ’ї: від акциденції до аксіоми.....	55
2.3. Чинники проголошення автокефалії (на прикладі ХІХ – ХХ ст.).....	72
Висновки до розділу 2.....	91
РОЗДІЛ 3. УКРАЇНСЬКЕ ПРАВОСЛАВ’Я У СТРУКТУРІ ВСЕЛЕНСЬКОЇ ЦЕРКВИ: БОРОТЬБА ЗА АВТОКЕФАЛІЮ ТА ПЕРСПЕКТИВА УТВОРЕННЯ ПОМІСНОЇ ЦЕРКВИ	
3.1. Юридичний статус та еклезиологічні засади Києво-руського православ’я.....	92
3.2. Боротьба за автокефалію Українського Православ’я у ХХ ст... ..	115
3.3. Участь Українських церков у формуванні об’єднавчої моделі єдиної помісної православної церкви.....	138
Висновки до розділу 3.....	164
ВИСНОВКИ	168
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	173

ВСТУП

Актуальність теми. Прагнення до автокефалії мають чіткі суспільно-релігійні та суспільно-політичні детермінанти і є природнім розвитком кожного церковного утворення у Вселенському Православ'ї. Автокефальний рух, що охопив більшу територію колишнього Радянського Союзу, на уламках якого формувалися незалежні і демократичні країни, найбільше зачепив інтереси Московської патріархії, адже з-під її канонічної юрисдикції вийшло сотні парафій, епархій і навіть митрополій, які проголосили курс на автокефалію і стали на шлях самостійного розвитку та творення власного національно-церковного передання в межах канонічного права та літургічної практики Східної церкви. Найбільшим серед таких національних християнських спільнот і феноменів є, поза будь-яким сумнівом, Українське Православ'я, яке через розкол не лише саме опинилося у глибокій перманентній кризі, а й негативно позначилося на державотворчих процесах в Україні загалом.

Причин такого стану речей є багато. Вони мають суто політичний, структурно-функціональний характер. По-перше, на звалищі пострадянських ідеологем і світоглядних орієнтирів Московська патріархія залишається єдиним фактором реанімації Російської імперії, що сьогодні нав'язується православному загалу під оболонкою «русского міра», а по-друге, якщо в Україні постане автокефальна церква, то це потягне за собою вихід зі складу Московського патріархату щонайменше десяти тисяч парафій та трьох найбільших у світі лаврських святинь і суттєво позначиться на зменшенні його інфраструктури, а головне, стане канонічною підставою для перегляду місця Російської православної церкви у Диптиху помісних православних церков.

Отож, історію Української православної церкви, без сумніву, неможливо розглядати поза контекстом історії української державності. Тематика нашого дослідження є вельми актуальна, а надто ж і в контексті сьогоденних суспільно-політичних трансформацій. Вплив Московської

патріархії на суспільно-політичне життя українців ще не знайшов комплексної (позбавленої конфесійного, або ж відверто ідеологічного монізму) об'єктивації. До того, невідворотність логічного завершення процесу канонічного оформлення автокефалії Українського Православ'я та неминучого інституційного оформлення в Україні однієї помісної церкви, змушує її опонентів переглянути своє ставлення до релігійних прагнень українського народу, а також звернутися до реанімації історичних прецедентів церковної та державної незалежності, що є неможливим без глибокої і відвертої ревізії церковної історії в її глобальному контексті та національній проекції.

Не менш важливою складовою цього процесу є наукове обґрунтування канонічного статусу Українського Православ'я, незалежно від того, якої юрисдикційної приналежності є та чи інша його частина, а головне, вироблення шляхів припинення існуючого внутрішньо церковного розколу в Україні та концепції утвердження однієї помісної Української православної церкви на засадах Священного Писання і Священного Передання, канонів та історичного досвіду буття Вселенського Православ'я.

Отже, актуалізація історико-канонічних та ідейно-еклезіологічних засад автокефального руху, а відтак і оформлення в Україні однієї помісної церкви є об'єктивно детермінована, що дає підстави стверджувати актуальність теми нашого дисертаційного дослідження, а особливо з погляду сучасних перспектив українського націє- та державотворення.

Зв'язок роботи з науковими програмами. Тема дисертації і структурно, і своїм змістом інтегрована у планову проблематику кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича: «Феномен релігійного життя: ретроспективи і реалії» (№ державної реєстрації: 0110U000191).

Об'єкт дослідження: автокефальний устрій Вселенського Православ'я.

Предмет дослідження: історичний контекст канонічних та еклезіологічних засад автокефального устрою Церков у структурі Вселенського Православ'я.

Мета полягає в тому, щоб крізь призму канонічного права та церковно-історичного досвіду набуття автокефалії окремими православними церквами, що формують структуру Вселенського Православ'я, комплексно проаналізувати еволюційні форми та історико-канонічні засади набуття церковної автокефалії національними церквами і, зокрема, Українським Православ'ям в умовах сучасних політико-еклезіологічних пріоритетів українського народу.

Для досягнення мети у роботі окреслено такі дослідницькі **завдання:**

- означити еклезіологічні засади канонічного права Східної церкви та форми їх реалізації у процесі набуття автокефального статусу національними церквами Вселенського Православ'я;

- реконструювати основні етапи формування принципів і підходів щодо врегулювання питань надання самостійності в управлінні церковно-адміністративним одиницям і, зокрема Українським православним церквам, юрисдикційний статус яких залишається не врегульованим;

- продемонструвати шляхи набуття автокефального статусу окремими етнонаціональними церквами та обґрунтувати найбільш ефективні механізми проголошення церковної автокефалії в Україні;

- визначити місце Вселенської Патріархії та роль державної влади у процесі канонічного оформлення автокефалії та утвердження однієї помісної церкви в Україні;

- окреслити найбільш ймовірні підходи до подолання внутрішньо православного розколу та міжцерковного конфлікту в Україні з погляду перспективи утворення помісної церкви.

Хронологічні рамки дослідження визначаються внутрішньою логікою подій та обмежуються 1917 – 2014 рр.

Нижній хронологічний рубіж – 1917 р. – визначається першими спробами українізації церковного життя, які заклали підвалини для утворення УАПЦ. З метою більш рельєфного унаочнення проблеми ми використовували і багатий фактологічний матеріал, який своїй появі завдячує найперше епосі Вселенських соборів (нижній рубіж датується 325 р.), у часи якої в Церкві за державницьким зразком було спродуковано правила управління та адміністрування, котрі у свою чергу надають змогу оцінювати правомірності юрисдикційних переформатувань у Вселенському Православ'ї в минулому та реаліях сьогодення.

Верхній рубіж визначається складними і суперечливими конфесійним процесами, що відбуваються в сучасному суспільно-політичному житті України. Тому, що з 25 лютого 2014 р. відновлено підготовку до ведення діалогу між УПЦ КП та УПЦ МП, цю подію можна вважати чи не останньою у церковному житті розділеного Українського Православ'я, адже запропоновано механізми пошуку компромісів, що найближчим часом можуть призвести до створення належних умов для об'єднання цих церков.

Територіальні рамки дослідження визначаються канонічною територією Вселенського Православ'я.

Методи дослідження. Обрані теоретико-методологічні підходи дозволили вирішити поставлені завдання. Це стало можливим завдяки застосуванню загальнонаукових, міждисциплінарних та спеціальних дослідницьких методик.

Оформлення кожного із структурних підрозділів та дослідження у цілому було здійснено за послуговування методами формальної логіки (діалектики, синтезу, аналізу, індукції та дедукції).

Компонування і систематизація матеріалу, збалансування різних сюжетних ліній (виявлення основних векторів інституювання автокефалії у різні епохи, складових, які сприяли утворенню помісних церков) стало можливим за використання системного підходу.

Трактування епістолярної спадщини, звернень, послань, офіційних документів Церкви зроблено із допомогою герменевтичних методів.

Підбір дослідницького інструментарію було визначено відповідно до характеру поставлених завдань. Їх розв'язання стало можливим при послуговуванні комплексом загально- та спеціальнонаукових методів дослідження.

Водночас автор прагнув уникнути тенденційності та упередженості, зберегти об'єктивний підхід, аналізуючи складні аспекти досліджуваної проблематики, який передбачає і світоглядний плюралізм, зокрема, відмову від перенесення ідеологічних засад на оцінку подій і фактів історії.

Новизна дослідження. Дисертація написана в результаті комплексного дослідження складних еклезіологічних колізій щодо канонічних засад автокефального устрою етнонаціональних церков, а також з урахуванням сформованих у науці тереотико-методологічних концептів і підходів, що увиразнюють суть і провідні тенденції означеної проблеми.

Отримані результати, що містять елементи новизни полягають у тому, що:

вперше

- крізь призму канонічного права та церковно-історичного досвіду набуття автокефалії окремими православними церквами Вселенського Православ'я, окреслено найбільш вірогідні моделі розв'язання проблеми утворення однієї помісної православної церкви в Україні, як завершального етапу руху за автокефалію Українського Православ'я;

- обґрунтовано ефективні механізми логічного завершення процесу канонічного оформлення автокефалії Українських Православних Церков, юрисдикційний статус яких остаточно невизначений і досі;

уточнено

- основні етапи формування канонічних засад та еклезіологічних принципів із врегулювання питань юрисдикційно-територіального характеру у Вселенському Православ'ї;

- теоретико-методологічний базис церковно-релігійної думки і поглиблено ідейно-богословське обґрунтування засадничих принципів автокефального руху етнонаціональних церков на сучасному етапі розвитку державно-церковних взаємин у світі та Україні;

- обставини набуття автокефального статусу помісними православними церквами в умовах сучасних етнонаціональних та етнополітичних процесів і глобальних трансформацій у церковно-релігійному житті Вселенського Православ'я;

набуло подальшого розвитку

- твердження про те, що упродовж історичного процесу становлення та розвитку Східної церкви відбувалася зміна не лише засадничих положень її канонічного права, а й самого ідейно-еклезіологічного обґрунтування практики набуття церковної автокефалії в її етнонаціональних виявах;

- положення про соціально-значущу роль держави у справі творення пріоритетів церковно-релігійної політики та виборі духовно-культурної стратегії розвитку українського народу в контексті сучасних націє- і державотворчих трансформацій.

Теоретичне значення дослідження полягає у тому, що в ньому розв'язано низку церковно-правових, історичних, релігієзнавчо-філософських проблем, які, в свою чергу, дали змогу витлумачити, конкретизувати і систематизувати канонічні й еклезіологічні засади автокефальних рухів, утвердження канонічного юрисдикційного статусу етнонаціональних церков у структурі Вселенського Православ'я. Не менше важливою компонентою дисертаційного дослідження є те, що в ньому чітко обґрунтовані зовнішні і внутрішні еклезіологічні принципи та релігійно-політичні чинники, які визначають сучасний стан і перспективи

реалізації прагнень національних церков, що функціонують в межах конкретного державного утворення.

Основні теоретичні положення та рекомендації, обґрунтовані у дослідженні, є актуальними для визначення шляхів і методів удосконалення системи державно-церковних відносин в Україні та світі.

Практичне значення дослідження полягає в тому, що сформульовані висновки та положення можна буде використовувати з науково-дослідницькою та дидактичною метою. І, зокрема, результати роботи знайдуть своє застосування при моделюванні нової структури та змісту навчально-виховного процесу у вищих навчальних закладах, а саме: при викладанні курсів «Релігієзнавство», «Історія помісних церков», «Історія християнства в Україні», «Канонічне право», «Культурологія», «Політологія релігії», при підготовці спецкурсів із «Філософії релігії», «Історії релігії», «Соціології релігії», у подальших наукових дослідженнях сфери історії Церкви, гуманітарної політики, релігієзнавства, філософії, політології, історії України тощо.

Апробація результатів дослідження. Результати дисертаційного дослідження апробовані на науково-методичних семінарах кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича та міжнародних наукових і науково-практичних конференціях, у тому числі: Міжнародній науково-практичній конференції «Світоглядно-ціннісні виміри гуманітарного знання та освіти» (28-29 жовтня 2010 р., м. Чернівці), III Всеукраїнській науково-практичній конференції «Релігійні фактори у контексті суспільних світоглядних трансформацій» (25 травня 2012 р., м. Острогоз), «Православ'я в Україні: II Всеукраїнська наукова конференція» (24-25 листопада 2012 р., Київ), «Православ'я в Україні: III Всеукраїнська наукова конференція» (23-24 листопада 2013 р., м. Київ), Міжнародній науковій конференції студентів, аспірантів та молодих учених «Дні науки філософського факультету – 2014» (15-16 квітня 2014 р., м. Київ).

Публікації. Основний зміст дисертації викладено у восьми публікаціях, 4 з яких – у фахових виданнях України (у т. ч. 1 у співавторстві, де 80 % публікації належить Гергелюку М.М.), 1 – опублікована за кордоном (Росія, 2013 р.).

Структура дисертації. Послідовність репрезентації змісту дисертаційного матеріалу зумовлена логікою дослідження, його метою та завданнями. Робота структурована за проблемно-хронологічним принципом викладу матеріалу і містить вступ, три розділи, висновки та список використаних джерел.

Розділ 1

КАНОНІЧНІ ТА ЕКЛЕЗИОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ЦЕРКОВНОЇ АВТОКЕФАЛІЇ ЯК ОБ'ЄКТ НАУКОВИХ ПОШУКІВ

1.1 Історіографія проблеми

Концепція наукового дослідження, побудована за проблемним принципом, передбачає з'ясування специфіки інститування помісних еклезиологічних утворень відповідно до традицій і канонів Вселенського Православ'я, що надасть змогу окреслити варіанти подолання кризи в Українському Православ'ї.

Першою проблемою у наших наукових пошуках є канонічні засади інститування помісної церкви з подальшим проголошенням її автокефалії, другою – історична ретроспектива постановня незалежних церков у Східній церкві, а також третя – перспективи утворення в Україні помісної церкви з автокефальним статусом виходячи із наявної тут традиції сповідання християнства, досвіду побудови УАПЦ у минулому та канонічних приписів і традицій постановня Церков окремих народів у Вселенському Православ'ї.

Сам термін «помісність» своїм корінням сягає часів зародження християнства. Під ним прийнято розуміти існування окремої еклезиологічної структури у межах окремої території, однорідно населеної за етнічними, мовними, культурними ознаками.

Ще одним ключовим поняттям нашого дослідження є «автокефалія», яке, як явище характерне виключно для Православ'я, у наш час за своєю суттю є однією із особливостей ранньохристиянської традиції сповідання віри. Апостольські місії, за Книгою Діяннь, з самих початків проводились якраз із врахуванням національних особливостей – Апостоли отримали дар володіти мовами народів, до яких вони були посланими

(Дії 2, 6-11). Водночас автокефалію потрібно відносити до понять адміністрації і територіального розподілу Церкви, адже вона є предметом історичної та церковно-правової науки. Еклезіологія, натомість, не оперує такими поняттями, які характеризують автокефалію і у своїх завданнях не передбачає розгляд проблем каноніко-юрисдикційного характеру. Відповідно до цього можна стверджувати, що поняття автокефалії не носить у собі догматичного змісту та не є однією із віроповчальних істин, що надає змогу інтерпретувати її відповідно до нових умов.

У сучасній як церковній, так і світській науці немає чіткого розмежування означених понять. Потреба в уніфікації смислового наповнення термінів, що стосуються інституційного оформлення Церкви окремого народу (нації), спонукала вітчизняного науковця С. Здіорука [104] ввести у науковий обіг дефініцію поняття «національна церква»: «Національною церквою є Церква будь-якої конфесії, яка функціонує в певний історичний період, спираючись на свою традицію; на означеній території; сприяє, набувши етноконфесійної специфіки, поступу етнокультури, самосвідомості й державницького менталітету даної нації та має значний рівень поширення серед населення країни чи у середовищі конкретної нації». Як бачимо, тут визначення національної церкви є тотожним тому, під яким у Православ'ї розуміють помісну церкву, але водночас уже чіткішим стає розмежування із поняттям автокефалії [104, с. 12].

У церковно-історичній науці під автокефальною церквою зазвичай розуміють помісну і навпаки. Хоча, зауважимо, що помісність церкви можлива і за не повної незалежності – автономного статусу, який передбачає підпорядкування іноземному духовному центру з розширеними правами у самоуправлінні та інтеграцією у місцеву культуру та звичаї за умов недостатньо розвинутої місцевої церковної організації.

Так, вищенаведені приклади свідчать про відсутність чіткого розуміння ключових понять, не кажучи вже про відсутність усталеної

традиції чи процедури проголошення незалежних юрисдикційних статусів у системі сучасних Православних церков. Отож, ключем до розв'язання постають реальні приклади постанов автокефальних церков окремих націй, аналізуючи котрі, ми можемо витворити ефективну модель утворення в Україні помісної церкви і врегулювання її канонічного статусу. Хоча і тут можна стверджувати, що проблема автокефалії у вітчизняній науці, попри її актуальність, не є достатньо розробленою та потребує ґрунтовного наукового опрацювання.

При розробці проблеми канонічного устрою Церкви, нашу увагу було зосереджено на працях російського каноніста В. Ципіна, який відомий науковому загалу у руслі наукового перекладу закордонних видань [131] і впорядкування матеріалів [204-206], що торкаються канонічних питань життя Церкви. Судження автора цілком відповідають російській історичній та канонічній церковній традиції і переґукуються з думками вчених Синодального періоду РПЦ з приводу автокефалії та помісності. Оперування автором тезами – «одна територія – одна Церква», «один народ – одна Церква», фактами, які демонструють нерозривність державної незалежності та церковної помісності і автокефалії, надають нам ще один аргумент на користь ідеї незалежного Українського Православ'я практично із вуст її головних опонентів.

Виходячи із сьогоденного розуміння ключових положень щодо канонічного статусу і юрисдикції МП, А. Слесарев [183] робить спробу з'ясувати суть понять «ересь», «розкол», «автокефалія» та ін. Залучення автором до своєї праці численних посилань на кодекс канонічного права, коментарів щодо нього світочів християнської минувшини і гнучке застосування фактів врегулювання конфліктних юрисдикційних питань у древності, дозволяють йому поміж рядками виправдовувати антиканонічні дії МП у наш час. Тому ця праця, на нашу думку, має більше спекулятивний, а ніж науково виважений характер.

Зміщуючи акценти із церковно-правового поля на історичний контекст автокефалії, варто наголосити, що тут історіографія представлена значно ширше і глибше, позаяк вона виходить за вузькі рамки церковної традиції та усталених правових норм, що дозволяє залучати науковий загал до дослідження, у результаті чого й з'являється можливість для різностороннього вивчення проблематики. Так, виокремлення етапів зародження і розвитку церковної організації надають змогу передусім витлумачити глибинні детермінанти тих же канонічних норм, відстежити механізми їх впровадження та функціонування, що, у підсумку, дозволяє нам змоделювати авторський підхід до розв'язування ключових каноніко-еклезіологічних питань церковного устрою в Україні. Між тим, цей підхід базується на історіографії, що широко представлена в українських інтернет-ресурсах [99]. Попри це, варто зазначити, що історичний контекст інституювання автокефалії (а надто вже правова сторона) для українських науковців сучасності поки не має підвищеного наукового інтересу.

У цьому зв'язку найбільш цікавим і таким, що викликає підвищену увагу наукового загалу, є сам процес переходу церковної організації від раннього етапу свого розвитку до адміністративної системи (на кшталт державної). До слова, і в російській історіографії, яка сьогодні опонує таким міркуванням (але тільки при згадці українських церковних проблем) наявні праці, що підтверджують право кожного народу на власну церкву (патріархат), яке впливає із геополітичного чинника [63, 94].

Така двобічність (не тільки у РПЦ, а й у інших Православних церквах) пояснюється відсутністю чітких вимог і усталеної традиції проголошення автокефалії, що призводить до суперечностей та конфліктів у сучасному Вселенському Православ'ї. Хоча, як бачимо із прикладів існування помісних православних церков у древності, там церковно-правові приписи з'явилися на основі прагматизму [60, 128]. Наприклад, умовні вимоги чи перешкоди, які сьогодні висуваються для проголошення автокефалії (наявність 2 – 3-х єпископів, кліру, етнічної спільноти, що компактно

проживає на певній території), є практичними і логічними. Адже, наявність, наприклад, одного єпископа унеможливить подальше продовження апостольського приємства у цій Церкві, фізична відсутність спільноти унеможлиблює існування Церкви як зібрання вірних тощо. Відповідно і сучасне Українське Православ'я, яке є по суті зібранням віруючих, які поза Церквою об'єднані спільним проживанням у чітких територіальних рамках, мовою, культурою, звичаями, то виходячи із історико-канонічної логіки, воно має абсолютне і незаперечне право на автокефалію.

Хоча насправді наше дослідження присвячене найперше сутності автокефалії помісної церкви у структурі Православ'я, однак для того, щоб краще з'ясувати суть проблематики, ще варто згадати і про особливості існування Римської церкви у I тис. н.е., де вона вже у VIII – IX ст. не те що перейняла державницький досвід адміністрування та розподілу, а й поволі перебрала на себе роль самої влади, а надто ж в особі Папи, який став одночасно і світським, і церковним очільником [185].

Потрібно зауважити, що поряд із автокефалією у древності існував автономний статус церков (і нині наявний у видозміні та різних варіантах) задля утримання в орбіті своїх політико-еклезіологічних інтересів окремих царств, імперій. Його доцільність чи недоцільність, специфіку існування Церкви з таким статусом, відмінності від автокефалії, особливості існування Вселенського Православ'я загалом розглядає О. Саган [178, 179].

Яскравим прикладом для оформлення канонічної незалежності в Україні є проголошення автокефалії на теренах сучасної Грузії, що відбулося вже після Четвертого Вселенського собору і пов'язано із політичним зміцненням тодішньої Грузинської держави. Історіографічний огляд проблематики найперше здійснив Г. Сабінін, який розкрив деталі у справі оформлення автокефалії та аналізує, що стало тут головним рушієм [175, 176].

Варто зауважити, що наприкінці I тис. н.е. став очевидним факт, що попередні напрацювання каноністів дозволяють законодавчо оформити автокефалію нової церкви і у відсутності власне законодавчої інстанції – Вселенського собору. Колективна праця співробітників Російської академії наук якраз унаочнює такі приклади [201]. Ще одним вагомим аргументом на користь цьому є узагальнюючі праці Е. Голубінського [85], А. Доброклонського [96] та М. Булгакова [143] з історії становлення окремих церков, переважно на слов'янських землях уже в II тисячолітті.

Тут прецедентом є праця з історії Православ'я, у якій твердиться – автокефалія можлива навіть і при втраті державності, ба, навіть більше – цей порядок підкріплений авторитетом Третього Вселенського собору [92].

Вітчизняний церковний історик – О. Лотоцький, відстоюючи право українського народу на автокефальну церкву, обґрунтовує його шляхом залучення досвіду становлення Церков у давнину і, наводячи багато переконливих аргументів, зауважує, що за основу адміністративного церковного поділу у перші віки було взято територіальний поділ Римської імперії, який керувався найперше принципом національного розмежування, а значить проголошення нових автокефальних церков на національних підставах є легітимним [139]. Праці О. Лотоцького також присвячені шляхам інституційного оформлення статусу та особливостям існування ряду помісних православних церков і в XIX – XX ст. [140]. Щоправда інформація має дещо обмежений часовий характер (верхнім рубежем є міжвоєнний період XX ст.). Позитивним моментом у цьому стала проукраїнська позиція автора, яка проявляється не у виголошенні на сторінках наукового дослідження патріотичних лозунгів та гасел, а представлена аналізом становлення автокефалії сучасних йому Православних церков на користь такої ж справи в Україні.

Значно глибші рефлексії про історичне минуле та сучасність помісних Церков, автокефалія яких проголошена відносно недавно, подано у двотомнику К. Скурата [181, 182]. Для нас двотомник цікавий і корисний у

плані виконання поставлених нами завдань – відстеження шляхів набуття автокефального статусу православними церквами і з'ясування ефективних механізмів набуття автокефалії у Вселенському Православ'ї.

Як уже неодноразово зазначалося, територіальні зміни у Церкві прямопропорційно залежать від геополітичних змін. Наслідками перекроювання територій Османської імперії стали утворення нових держав та, відповідно, помісних православних церков у цих країнах. Така думка наскрізь пронизує і дослідження В. Виноградова [71], що дозволяє на прикладі Балкан у ХІХ ст. вести мову про можливість утворення нових автокефальних церков на пострадянському просторі.

Науковий доробок з історії Православ'я у ХІХ – ХХ ст. представлено доволі якісно і чисельно. Це стосується найперше основних витокових періодів їх становлення та розвитку [108, 130, 180]. Зокрема, у цьому контексті на особливу увагу заслуговують події, а разом і історіографія проблеми відновлення церковного життя у СРСР у 40-50-х рр. ХХ ст. Їх причини та наслідки добре витлумачені М. Шкаровським [217]. Проливають світло на співпрацю влади, органів держбезпеки та церковних ієрархів у справі відродження патріаршества, юрисдикційного оформлення Церкви у СРСР наукові здобутки і багатьох інших авторів, а саме: Т. Волоткиної, Г. Мурашко та ін. [76].

Е. Бистрицька [56 – 58] у праці «Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР (1878-1964)» [58] осмислює історію російсько-радянсько-ватиканських міждержавних та церковних відносин. Події, чинники та особистості аналізуються на основі історичних фактів, численних архівних документів та матеріалів, частина з яких уперше вводиться до наукового обігу. Також визначаються характер і перебіг російсько-радянсько-ватиканських відносин у контексті європейської історії та роль у них Греко-Католицької церкви і особисто Митрополита А.Шептицького. У праці висвітлено увесь спектр російсько-радянсько-ватиканських відносин, що безпосередньо впливав на імперську

національну політику, у якій значна роль відводилась Україні, що, у свою чергу, надало нам змогу відстежити зміни у конфесійному житті СРСР виходячи за рамки радянсько-церковної історіографії.

Прагматичною є думка Н. Мітрохіна [145], зважаючи на його російське громадянство і виходячи з цього – закономірну приналежність до певного ідеологічного табору; автор спробував проаналізувати стан і проблеми Російського Православ'я у пострадянський період та визначити його головні здобутки і втрати у процесі реструктуризації та пристосування до існування в нових умовах.

Універсальним довідником термінів, понять а також стислих історичних відомостей про церковні події, постаті можна вважати багатотомне (на даний час – 33-х томне) видання науково-церковного центру РПЦ спеціалізованої енциклопедії під загальною редакцією патріарха Московського і всія Русі Кіріла [167].

Зрозуміло, що епоха Вселенських соборів не тільки зпродувала канонічний ізвод, який надав можливість теоретично та законодавчо врегульовувати церковно-національні справи, а й продемонструвала реальні і чисельні приклади вирішення суперечок щодо юрисдикції тієї чи іншої церковної інституалізації її територіальних меж [109].

Однак, як не парадоксально, послідовники візантійської спадщини – сучасні грецькі богослови, сьогодні намагаються маніпулювати цим міркуванням. Митрополит Пантелеймон (Родопулос) [154], вдаючись до двозначностей, обережно натякає на те, що поняття нації у давнину було зовсім іншим. З цього випливає, що у наш час апелювання до канонічного права задля врегулювання проблем навколо постановня нових національних незалежних церков не має шансів на успіх.

Проте, проведений історіографічний огляд засвідчує, що офіційна церковна наука схиляється до думки про утворення самостійних церков у древності відповідно до адміністративних реформ, а лакмусовим папірцем слугує Візантія з її централізаторською політикою. Відповідно національні

рухи за свободу народів і церков XIX – XX ст. не є чимось новим для церковної історії. Вже згадувана грецька позиція у питанні сучасного розуміння Церкви у праці іншого грецького богослова Й. Зізіуласа [105] підлаштована під нові умови за допомогою хитрої візантійської дипломатії та інтерпретована таким чином, що із контексту випливає наступне – автокефалія не є чимось новим з огляду на ту ж древню традицію та приписи канонічного права – кожна нація повинна мати свою Церкву, яка має керуватися власним главою. Хоча, знову ж таки наголосимо, що цілий ряд сучасних каноністів та істориків говорять про протилежне – автокефалія XIX – XX ст. є винятковим явищем, з огляду на її національне забарвлення. Підтвердженням останньої тези слугує колективна праця зарубіжних аналітиків церковної політики [166].

Варто взяти до уваги і напрацювання клірика Константинопольського патріархату митрополита Калліста (Уера) [193]. Його праці важливі для нас тим, що у них чітко окреслено та визначено позиції у справі розуміння ключових понять Вселенського Православ'я з урегулювання канонічно-територіальних суперечок, провідне місце серед яких належить автокефалії Українського Православ'я на підставі детального розгляду і осмислення явищ, що мали місце у недавньому минулому.

Сучасна ж екстраполяція автокефалії за російською історіографією є неможливою на хвилі національного піднесення народу та звільнення його з-під іноземного панування, а також несе загрозу для співпраці і мирного існування помісних православних церков [110].

Позаяк ключовим питанням нашого дисертаційного дослідження є український контекст автокефалії у системі канонічних приписів та еклезіологічної традиції Вселенського Православ'я, то відстеження основних етапів інституювання Християнської церкви на землях Русі-України є вкрай необхідним. Зокрема, у вітчизняній історіографії достатньо широко висвітлено специфіку існування християнської церкви на Русі І. Огієнком [152, 153]. Автор є апологетом ідеї автокефальної

церкви в Україні. Для її обґрунтування він наводить багато аргументів шляхом залучення великої кількості офіційних документів польського, латинського та вітчизняного походження.

Підвищена увага автора саме до умов існування, стану, привілеїв, статусу Київської митрополії зумовлена потребою часу. Потрібно зауважити, що можливість проводити подібні дослідження з'явилися тільки на поч. ХХ ст. за умов зникнення цензури і шовіністичної політики царату, розвалу імперії, і, відповідно, за спроби побудови Української держави та Церкви якраз актуалізувались такого роду розвідки задля підвищення їх авторитету та маніфестації прав на самобутність.

Подібні рефлексії знаходимо і в українського історика та літературознавця М. Грушевського [89, 90], проте він значно стриманіший у своїх апологіях щодо проявів автокефалії у давньоруському християнстві, церковної самобутності Київської церкви зокрема.

Об'єктивну оцінку формуванню традицій сповідання християнства на теренах Русі подає В. Крисаченко [129]. На його думку, християнські корені Русі сягають часів проповіді Андрія Первозванного у степах Північного Причорномор'я і відповідно до цього можна говорити про поняття «християнська традиція русів», що оформилася ще задовго до прийняття Володимиром хрещення, а разом і візантійських форм сповідання Христової віри.

У цих же теоретико-методологічних рамках працює й О. Борисова [65]. Так, розмірковуючи над процесом християнізації Русі за посередництва болгарського духовенства, вона акцентує увагу на присутності і широкій розповсюженості язичницької традиції та вірувань попри активні спроби запровадити християнство князем Аскольдом. Між іншим, дослідниця акцентує увагу наукового загалу на невизначеності вектору його релігійної політики.

Неоднозначну оцінку хрещенню Володимиром Великим Русі-України 988 р. надає Г. Лужницький [141]. На його думку, цей акт потрібно

вважати виключно політичним, а наявність візантійських проявів у руській традиції сповідання християнства, існування передання, літописних розповідей про нібито «вибір вір» і бажання «просвітитись» руським князем потрібно сприймати як результат роботи цензорів, присланих у Київ з Константинополя разом із дипломатичними місіями Візантії у X – XIII ст.

Провідні тенденції релігійної політики київських князів, питання церковного життя у Київській Русі ґрунтовно висвітлює сучасний церковний історик і архієпископ І. Ісіченко [116], вказуючи на фундаментальність трудів князя Ярослава у справі творення помісної православної церкви.

Таку ж позицію займає В. Яременко. Відстоюючи думку попередника та аналізуючи вплив князівських реформ на добробут Церкви, він зосереджує увагу передусім на тому, що саме тверда князівська політика у справі державної організації у певній мірі і дозволила поставити митрополитом Іларіона-русича, який став світочем української землі і першим, хто «окреслив культурно-історичні, націодержавні пріоритети національної інтелектуальної еліти: захищати свою культуру, свою історію, християнську релігію, яка прийшла на зміну народній (язичницькій) релігії, що не змогла забезпечити розв'язання поставлених історією завдань державотворення...» [228, с. 3-28].

Промовистим є висновок І. Бурмила [68], який виступає у своєму дослідженні на користь самобутності Київської митрополії та оформлення її кліру із числа русичів. Так, зважуючи всі «за» і «проти» архіпастирського служіння митрополитів-греків, він вказує на хибність думок, що нібито без візантійців церква Русі зовсім не могла б існувати. Якраз, на думку дослідника, приклади сходження на престол і діяльності митрополитів-русичів – Іларіона та Климента – переконують, що на Русі вже тоді були здібні люди, гідні митрополичого служіння.

Прагматичнішими є твердження К. Папаса [155], який доводячи, що «Українська церква стала частиною Вселенської церкви» із самого початку прийняття християнства, нівелює усталену в історіографії думку про «візантійське» хрещення Київської Русі.

Інший дослідник – М. Чубатий [212], надаючи цій теорії конкретних ідейно-філософських значень, тобто певного наукового статусу, у своїх наукових розвідках обґрунтовує положення про те, що церковне життя Русі-України з самого початку поставало як синтез, «схрещення» східної та західної традиції християнства.

Спробу оцінити становище і роль Київської митрополії у руслі візантійської політики робить Й. Федорович [197]. Намагаючись з'ясувати, чому величезна за обсягом митрополія, з давньою традицією сповідання християнства та іншими ознаками помісної православної церкви, перебувала на 61 позиції диптиху церкви Нового Риму. У підсумку автор доходить висновку, що причиною цьому стали політичні чинники і пихатість Константинополя.

У рамках нашого дослідження також є актуальними праці сучасних вітчизняних науковців – В. Балуха [42 – 44], Р. Єренюка [229], А. Колодного [121, 124], П. Кралюка [127], А. Смирнов [184], М. Харишина [198], М. Шкрібляка [218-220] та ін.

Так, В. Балух [42 – 44] проводячи проблемно-дискурсивний аналіз християнізації Київської Русі, доходить висновку, що хрещення киян Володимиром аж ніяк не є тією відправною подією, від якої слід виводити історію християнізації Русі-України. За дослідником, підтвердження цьому виступає ціла низка історичних подій, які мовою писемних джерел красномовно свідчать про набагато раніші факти існування Християнської церкви у Русі [42, с. 31].

Скрупульозне дослідження окремих періодів в історії Київської митрополії для нашого дослідження має неабияку цінність, оскільки надає можливість знайти нові аргументи на користь автокефального статусу

Православної церкви в Україні. У цьому зв'язку варто назвати працю М. Харишина [198], головною темою якої є історія підпорядкування Київської митрополії патріарху Московському. Автор значну увагу приділяє не тільки самому акту передачі, а й розглядає всю передісторію, яка почалася із самого перепідпорядкування Києва, що дозволяє йому зробити цікаві висновки: 1686 р. не варто вважати роком входження Київської митрополії до Російської церкви, позаяк Москва давно вже провадила у митрополії власну (антикиївську) кадрову, політичну, економічну політику, а фактом юридичного закріплення відмови Константинопольського патріарха на право опікуватись Київською митрополією.

Продуктом українських науковців є колективна праця (у 10-ти томах) під назвою «Історія релігії в Україні» (голова редкол. А. Колодний), яка охоплює історію становлення, розвитку та занепаду релігійних вірувань на етнічних теренах України. Для нашого дослідження найбільш актуальними є II-й та III-й томи, присвячені Православ'ю [107, 108]. У них, запобігаючи суб'єктивності та заангажованості, на високому науковому рівні подано історичний шлях Православної церкви на території сучасної України.

М. Шкрібляк [218-220], який є автором цілого ряду публікацій, присвячених інкорпорації Київської митрополії РПЦ, зауважує, що саме матеріальний добробут, високий рівень духовного, наукового життя в єпархіях митрополії стали тією спокусою, яка спонукала Москву на неправомірні кроки, націлені на асиміляцію української церковності. Більше того, за словами дослідника, Московський патріархат (далі – МП), нашвидкоруч створивши власну традицію сповідання віри, богословствування за київським взірцем, зовсім швидко сам почав насаджувати вже абсолютно зросійщене Православ'я українській пастві, що, у свою чергу, спричинило дисбаланс у душах українців, який не дозволяє аж до сьогоднішнього дня усвідомити свою націоідентичність та

тверезо оцінити пріоритети духовної свободи, виражені у автокефальному статусі Православної церкви в Україні.

Окремо слід згадати історію Православної церкви на Буковині. Як компенсація відсутності ґрунтовних вітчизняних досліджень з цієї проблематики, є науково-творча спроба О. Полянка [163] пролити світло на історію Буковинської церкви, особливості її функціонування, канонічний статус тощо.

Як зазначалось вище, надбання Київської митрополії було втрачено після її насильницького приєднання до МП, а саму Церкву в Україні перетворено на державний апарат з функціями і повноваженнями, притаманними поліцейській структурі. Та на початку ХХ ст. за можливості побудувати Українську державу в українців з'явилася й нагода побудови національної церкви. Проте почались колізії, інспіраторами яких були відцентрові сили, які, на думку О. Ігнатуші [99], почали перешкоджати цій справі. До зовнішніх чинників належали військові дії, зміна влади та ін. До зовнішніх долучилися і внутрішні – чвари і непорозуміння між духовенством та мирянами, котрі по-різному сприймали ідею помісності Церкви, що, звичайно, не сприяло позитивному вирішенню проблеми.

Прихильність держави до ідеї створення незалежної Української церкви була задекларована у «Законі про автокефалію Української православної церкви» Директорії Української Народної Республіки від 1 січня 1919 р.» і, за Т. Євсєвою [100], не вирішила на практиці питання канонічного оформлення автокефалії у часи Директорії.

Змагання за церковну незалежність очолили священнослужителі, котрі були не байдужі до долі Української державності, розвиток якої був не мислимий без національної церкви. Їхні потуги справедливо оцінені історією і відповідно науковими дослідженнями [106, 112]. Опираючись на дані про кількість священнослужителів, парафій, а також на відомості про сам факт утворення УАПЦ, які подає нам Н. Полонська-Василенко [162], та порівнюючи їх із сучасними результатами досліджень автокефальних

рухів початку ХХ ст. [169], у підсумку можна сформулювати цілісну картину проблематики та зважено підійти до оцінки самого факту існування УАПЦ Першої формації.

Друга хвиля церковного відродження в Україні, пов'язана із черговими політичними змінами у світі, теж приковує увагу багатьох дослідників. Вона репрезентована великою кількістю як одноосібних, так і колективних праць. Серед них на увагу заслуговує дослідження Т. Міненка [146]. У ньому, зокрема, детально висвітлені основні причини руху за автокефалію. Водночас й іншим вченим вдалося зібрати та опрацювати великий масив матеріалів, присвячених автокефальному руху в Україні. Вичерпні відомості про утворення так званої Другої УАПЦ, достовірність яких є незаперечною, можна отримати із низки монографій, статей, що на своїх сторінках висвітлюють той чи інший аспект проблеми [52, 66, 190].

Ліквідація в Україні автокефального руху змусила його керманичів та ідейних натхненників перенести свою діяльність за межі Батьківщини. Темою УАПЦ в еміграції займалися С. Савчук і Ю. Мулик-Луцик [177], Д. Степовик [189] та ін. У руслі нашого дослідження ці праці цікаві передовсім тим, що надають змогу відстежити законність чи незаконність архієрейських рукопокладань як тоді, коли ще Церква опозиціонувала в Україні, так і тоді, коли її духовний провід опинився у вигнанні. Значну увагу ці дослідники приділяють просвітницькій, пропагандистській та організаторській діяльності в екзилі для відродження УАПЦ.

Важливий доробок у теоретичне обґрунтування засад автокефалії вніс В. Пащенко [157 – 159]. Його двохтомна праця: «Православ'я в новітній історії України» проливає світло на важливі історичні моменти 40-х рр. ХХ ст. в Україні, які у майбутньому відіграли значну роль у створенні в УРСР православного екзархату, заклали фундамент для нормалізацій міжконфесійних відносин, взаємин з офіційною владою та ін. Друга ж частина розкриває специфіку політики радянського уряду щодо релігійних організацій, починаючи від післявоєнного часу і аж до розвалу СРСР.

Автор передає настрої в Українському Екзархаті, аналізує кадрові переміщення, висвітлює головні події з його життя, унаочнює процес відродження УАПЦ на початку 90-х рр., утворення УПЦ МП, УПЦ КП та відстежує вплив ключових осіб РПЦ на хід цих подій.

Церковні трансформації позаминулого десятиліття широко висвітлені і в виданні Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України (ред. – П. Яроцький) [120].

Прикладом своєрідних змагань на науковому поприщі між представниками двох церков – УПЦ КП і УПЦ МП (а разом і ідеологічних таборів) є дисертації на здобуття вченого ступеня кандидата богослов'я митрополита Димитрія (Рудюка) [117] та митрополита Олександра (Драбинка) [97]. І хоча ці дослідження належать перу дослідників із діаметрально протилежними ідейно-еклезіологічними настановами, їх об'єднує те, що вони є ретрансляторами подій навколо утворення УПЦ МП, УПЦ КП та УАПЦ.

Такими ж апологіями на тему канонічності чи не канонічності, правильності, правдивості та ін. між УПЦ КП і УПЦ МП є наукові праці В. Анісімова [50, 51], Г. Могильницької [147], Р. Яреми [226, 227] та ін.

Проблема автокефалії Православної церкви в Україні у сучасній вітчизняній історичній та релігієзнавчій науці досліджена й у дисертаціях на здобуття вчених ступенів кандидата, доктора історичних, філософських наук [117, 165].

Поряд з дисертаційними в Україні, головним чином на базі Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, проводяться й іншого роду дослідження, результати яких публікуються на сторінках періодичних видань чи в одноосібних монографіях. Наприклад, огляд перепетій недавнього минулого, сучасних міжправославних взаємин представлено у працях В. Єленського [102, 103] та В. Шевченка [214, 215], котрі, будучи найновішими науковими дослідженнями, становлять колосальну цінність для українського релігієзнавства та нашого дослідження зокрема.

Сучасне становище Православної церкви в Україні та світі є приводом для наукових дискусій, які, йдучи у ногу з часом, активно розгортаються у мережі Інтернет. Не вдаючись до надмірної деталізації та зайвих коментувань, відзначимо, що велика кількість блогів, інтернет-видань, присвячених проблематиці автокефалії в Україні чи дотичних до нашої теми, через власну заангажованість чи комерційну зацікавленість, не можуть об'єктивно висвітлити той чи інший аспект, момент, подію та ін., а отже і претендувати на науковість. Водночас, здійснюючи порівняльний аналіз кількох джерел інформації, співставлення того чи іншого факту, застосовуючи різні наукові методи та підходи, у підсумку можливий успіх і на цьому поприщі. Тому автор активно послуговується і Інтернет-ресурсами, проте не надуживаючи їх залученням у дослідженні.

Також яскравою демонстрацією того, що наукові кола в Україні йдуть в ногу з часом і не байдужі до історії Православ'я є наявність наукового блогу Острозького національного університету «Острозька академія», на якому поміщено публікації провідних українських дослідників церковної минувшини – П. Кралюка [127], А. Смирнова [184] та ін.

Доволі чисельно представлена, у плані історії становлення християнської церкви на теренах України-Русі, російська історіографія. Це пояснюється тим, що Московська церква намагалась і намагається вивести свою історію із історії Православної церкви Київської Русі, про що мова йтиме далі.

Варто зазначити, що окремі дослідники схильні вважати, що на формування руської церковної писемності та літургічної культури визначальний вплив зробила власне Болгарія, а не Візантія. На цьому наполягають російські вчені М. Приселков [170] та А. Шахматов [213]. Перший, як зауважують сучасні науковці, фактично ототожнював давньоруську мову зі староболгарською, а другий – стверджував, що головним джерелом християнської церковності давніх русичів було Охридське архієпископство.

Існує ще кілька наукових праць, в яких йдеться про прийняття християнства Руссю та формування тут власної традиції, але на візантійських підвалинах. На цьому наприклад, наполягає академік В. Греков [87].

Подібної думки дотримувався Л. Гумільов [91], правда, він зосереджував увагу також і на особливостях шлюбної політики Ярослава Мудрого, яка спричинила доволі логічний процес – зацікавила культуру Заходу духовністю слов'ян та внесла свій вклад у формування власне європейської культури, що відома нам сьогодні.

Такі міркування на перший погляд легко піддаються критиці, але, на нашу думку, автор має рацію. Не вдаючись до подробиць та надмірностей у цитуванні, вкажемо на загальновідомі факти – у наш час президенти Франції складають присягу на Євангелії, привезеним з Києва Анною Ярославівною, яка відома просвітницькою діяльністю як при французькому королівському дворі, так і в державі свого чоловіка та ін. Схожі відомості знаходимо і про інших дітей князів-русичів, які, опинившись закордоном, зробили чималий вклад у культуру тих народів, серед яких вони проживали.

Не уникали теми церковотворення на Русі і в радянській історіографії, правда, переносючи події навколо автокефалії, юрисдикційних переформатувань у Київській церкві на окремі особистості [64].

Отже, напрацювання вітчизняної церковно-історичної науки дозволяють стверджувати, що для обґрунтування історичного права Українського Православ'я на автокефалію є достатня кількість різного роду досліджень. Праці українських вчених охоплюють весь період існування християнства в Русі-Україні, що у підсумку дозволяє вивести загальні висновки на користь церковної незалежності у нашій державі.

Разом з цим, огляд праць, присвячених канонічному праву та проблемам адміністрування, юридичного оформлення статусу нових церковних утворень, дозволив константувати, що у Православній церкві

хоч і немає чіткої процедури інституювання автокефалії, але наявні приписи, які врегульовують порядок співіснування церков, визначають рамки, чіткі межі їхньої діяльності. Відповідно до цього, православними каноністами виокремлено ряд ключових положень, які вносять автокефалію у церковно-правове поле та, відповідно, визначають її характер, риси, особливості тощо.

Проблема власне постановля окремих помісних незалежних церков репрезентована численними дослідженнями закордонних вчених. Українські науковці не мають підвищеного інтересу до цієї теми, проте, констатувати відсутність праць, які б увиразнювали історичні передумови і досвід проголошення автокефалії у Вселенському Православ'ї буде зовсім не правильно. Здійснений аналіз історіографії проблеми дозволяє стверджувати, що історичний шлях Українського Православ'я не виходить за рамки православної традиції інститування незалежної церкви та носить у окремих моментах набагато м'якший характер, ніж у інших церков, які вже здобули автокефальний статус.

1.2. Аналіз джерельної бази дослідження

Розробка поставленої проблематики та обґрунтування елементів новизни дисертаційного дослідження вимагала залучення якнайширшої бази архівних джерел і друкованих матеріалів, різних за походженням і власним інформаційним потенціалом.

Перше, на що варто звернути увагу, є те, що відсутні джерела, які б увиразнювали єдине і абсолютне розуміння автокефалії, а отже й визначали точні механізми дарування та умови її функціонування у структурі Вселенського Православ'я. Цей стан речей не лише ускладнює дослідження проблеми, а й актуалізує потребу розробки ефективного інструментарію, що все ж таки забезпечив би науково-якісне проведення її аналізу.

Сам факт існування автокефальних церков у древності і в наш час спонукає дослідника стверджувати про можливість наукового опрацювання проблеми. Більше того, наявні церковні традиції, підкріплені правилами та офіційними документами, які попри широчінь свого призначення врегульовують і питання юрисдикційного, територіально-еклезіологічного характеру та надають змогу аналізувати та актуалізувати відповідні сучасні процеси у Православ'ї. Найбільш переконливим аргументом у цьому слугують наявні у Православній церкві Правила Святих Апостолів, канони 6-ти Вселенських і 10-ти Помісних соборів та правила 13-ти Отців Церкви [13, 22].

Походження канонічних правил, їхнє закріплення авторитетом Вселенських та Помісних соборів і повнотою Православних церков надає статус загального юридичного характеру, а тому не може викликати сумніву. Апелювання до них у ході нашого дослідження дозволило здійснити наукове обґрунтування необхідності постанови автокефальної церкви в Україні, надати церковно-правову оцінку автокефального руху та відстежити правомірність проголошення незалежності низкою диптихіальних церков, чию автокефалію було унормовано зовсім недавно, і що має слугувати чи не слугувати наочним прикладом для канонічного врегулювання церковного питання у нашій державі.

Так, поява канонічного права як відповіді Церкви на поставлені часом запитання у період Вселенських соборів зі зміною епох та відповідно умонастроїв, політичних перепетій, зобов'язала церковну науку дати пояснення тим чи іншим канонам, виходячи із нових обставин. Як наслідок з'явилися трактування О. Аристина (? – після 1156 р.), І. Зонари (? – після 1159 р.), Ф. Вальсамона (бл. 1140 – після 1199 р.) та інших, менш відомих чи й анонімних, тлумачів. Проблема автокефалії в їхніх коментарях постає ніби віддзеркаленням візантійської моделі державотворення, адміністрування та територіального поділу [40 – 42].

Свого часу крах Візантійської імперії і до певної міри християнської цивілізації на Сході негативно позначилися на розвитку церковно-правової науки. Своєрідною компенсацією цього стали потуги вже іншої імперії – Російської, яка самочинно присвоїла собі статус продовжувачки великодержавних традицій попередньої.

Правдивим і закономірним буде твердження, що російська дореволюційна церковна юридична наука є переспівом візантійської. Як бачимо, ні перша, а ні друга не проявляють підвищеного інтересу до проблеми автокефалії, обмежуючись короткими нотатками з цього приводу, що є цілком логічно, адже церковна незалежність там розумілася як продукт державного суверенітету і не вважалася чимось надзвичайним та винятковим. Виразником цього слугують праці Никодима (Мілаша) [39], єпископа Далматино-Істрійського (1845-1915 рр.), який і репрезентує такі погляди, адже є випускником духовних шкіл РПЦ. На нашу думку, навчання у імперській Росії (Київська духовна академія) і сформувало таке наукове бачення проблематики, хоча власне як науковець єпископ Никодим свій шлях розпочинає після здобуття на Богословському факультеті Чернівецького університету наукового ступеня доктора богослов'я.

Поряд із загально-церковними канонічними правилами у Православній церкві наявні й певні керівні, статутні приписи, які так чи інакше регламентують її сучасне життя. Це постанови Помісних, Архієрейських соборів, ухвали Синодів, передсоборних, міжсоборних нарад, які відображають сучасне бачення проблеми автокефалії, хоча мають локальний характер і презентують думку однієї Церкви.

З огляду на це, до дослідження автор залучає якраз такий масив матеріалів, який стосується проблеми церковної автокефалії в Україні.

У цьому контексті ми опиралися на офіційні документи, грамоти, епістолярну спадщину Константинопольських патріархів, митрополитів Київських, Московських, різного рангу службовців Козацької держави,

Московського царства, що доволі рельєфно ілюструють передусім специфіку і умови функціонування Київської митрополії часів княжої доби, бездержавності, Козаччини та обставини її перепідпорядкування МП, що потягнуло за собою її анексію. Більшість із цих документів опубліковано і поміщено головним чином у збірниках джерел [32 – 34]. Водночас, наявний і великий масив неопублікованих джерел, які увиразнюють тогочасне розуміння автокефалії як церковними, так і світськими діячами, надають вичерпну інформацію про становище помісних церков, висвітлюють окремі моменти їхнього життя, що стосуються юрисдикційно-територіальних змін тощо. На перший погляд вони не мають безпосереднього відношення до сучасних реалій проголошення автокефалії в Україні з її складними геополітичними детермінантами. Проте, власне успішний досвід інституційного оформлення автокефального статусу іншими православними церквами, що складають структуру Вселенської церкви, загострює потребу звернення до древності та давності, засвідченої документами, що дозволяє здійснити переоцінку або відверте засудження того чи іншого історичного факту.

Так, у фонді № 13 Інституту рукопису (далі – ІР) Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського фондоутворювачем зібрано документи, які надають відомості про зміни у середовищі Вселенського Православ'я у XVIII-XIX ст. у зв'язку із адміністративними переформатуваннями в Османській імперії, проголошенням незалежності новоутвореними державами у Європі, суспільно-політичними рухами у світі. Значна частина цих документів представлено у вигляді доповідних записок, довідок про стан справ у Константинопольській, Болгарській, Грецькій, Сербській церквах, політичну ситуацію у Сирії, Болгарії, Греції, Румунії. Адресовані вони обер-прокурору Священного Синоду РПЦ або й навіть безпосередньо імператору Александру II (спр. 282, 295-296, 301-302, 311-342, 4960).

Натомість у фонді № 8 зібрані документи що стосуються підготовчої кампанії царського уряду по перепідпорядкуванню Київської митрополії Московському патріархату, ліквідації проявів самостійності у Козацькій державі (спр. 227).

Досліджуючи перші намагання інституційно оформити незалежну Українську Церкву на поч. ХХ ст., ми опиралися насамперед на архівні матеріали державних та церковних архівів, упорядковані вітчизняними вченими, які вичерпно ілюструють події Першого [31] та Другого [14] Всеукраїнських православних церковних соборів.

Між тим, на заваді автокефалії УПЦ, як завжди, стала Москва, яка своє втручання у внутрішні питання Української церкви подавала як спроби врегулювати церковні справи в Україні. Це видно, принаймні, із документів, що оприлюднені у її офіційних виданнях [24], і зокрема науковий інтерес тут викликають постанови про оформлення Екзархату на території України, що чимось переграються із такими ж «актами доброї волі» з боку РПЦ уже наприкінці ХХ ст.

Другий період української автокефалії часів Другої Світової війни здебільшого документально представлений у плані джерел Другої УАПЦ. Вони збереглися, зважаючи на тогочасні світові події, лише через те, що були вивезені за межі України з відступом частин вермахту ієрархами цієї Церкви. Згодом, у різні часи, ці документи були опубліковані як у багатотомниках [25], так і в працях окремих науковців [26], які для надання ваги своїм дослідженням та піднесення іміджу УАПЦ на Заході у додатках поміщували той чи інший документ і в такий спосіб розширювали джерельну базу означеної проблематики [162].

Окремою темою для дискусії постають події навколо відродження (утворення) РПЦ у 1943 р. та відповідно джерела щодо цієї проблеми. Докладну інформацію про хід кампанії з відновлення церковного життя, патріаршества, легалізації ієрархії новоствореної Церкви, керованої

радянським урядом, можна почерпнути із документів російських архівів [3].

Офіційне друковане видання РПЦ – «Журнал Московской патриархии» для нашого дослідження становить надзвичайну наукову цінність, позаяк у ньому опубліковано більшість документів, заяв, телеграм вищої церковної влади в умовах її діяльності в СРСР та після його розпаду.

У цьому зв'язку потрібно згадати ювілейне видання РПЦ, присвячене 500-літтю її автокефалії [12]. У ньому мовою офіційного діловодства РПЦ подано перебіг Московського собору 1948 р., який свого часу намагалися подати у світлі ідеологічної теорії «Москва – Третій Рим» за Всеправославний собор.

Акцент, зроблений нами на окремі віхи становлення РПЦ з залученням згаданих джерел, зумовлений тим, що саме Церква Московського князівства, яка 141 р. фактично була за рамками церковного законодавства, зі своєю надзвичайною складною історією є одним із наглядних прикладів одержання автокефалії, виходячи як із тогочасних, так і сучасних реалій, найбільше з-поміж усіх інших помісних православних церков бореться проти самостійницьких церковних рухів; опонує навіть самій ідеї української автокефалії.

В Україні з часів незалежності православними церквами не практикується передавання до державних архівних фондів матеріалів, які відображають їх буття та торкаються питань розроблюваної нами проблематики. Натомість у них самих формуються архіви, доступ до яких, на жаль, обмежений. Між тим, нині наявні офіційні церковні друковані органи. Наприклад, «Православний вісник» (почав виходити з 1946 р. як часопис Львівської єпархії. Після нетривалої перерви, відновлений у 1968 р. стараннями Екзарха України митрополита Київського і Галицького Філарета. Нині цей часопис виходить друком як в УПЦ МП, так і в УПЦ КП), «Православний календар» (наявний у редакції РПЦ, УПЦ МП, УПЦ

КП, УАПЦ) та офіційні веб-сайти з огляду на специфіку нашого дослідження дозволяють компенсувати відсутність відкритого доступу до церковної документації. Їх цінність полягає передусім у тому, що вони на своїх сторінках відображають кадрові ротації, ієрархічну структуру та склад єпископату, а також ставлення духовного проводу тієї чи іншої Церкви до питання єдності Українського Православ'я з метою канонічного оформлення помісної православної церкви.

Знаковим у питанні автокефалії Української церкви є видання діянь Собору УПЦ МП (1-3 листопада 1991 р.) [44], що насправді стали єпископською декларацією автокефалії УПЦ МП. Безперечно, цей історичний акт, а разом і документ, становить для нашого дослідження чи не найбільшу цінність. Його пріоритетність зумовлена тим, що в ньому, подібно до того, як це було зроблено у доповідній записці польського уряду (підготовлена православним єпископатом і, зокрема, митрополитом Діонісієм (Валединським), де задекларовано потребу автокефалії. Опіраючись на церковні канони, традицію, учасники Собору УПЦ МП називають і чітко обгрунтовують історико-канонічні підвалини автокефалії Українського Православ'я).

Логічним продовженням «Діянь Собору УПЦ МП (1-3 листопада 1991 р.), з залученням ширшої бази фактології стала історико-канонічна декларація УПЦ КП від 2007 р. Вона за своїм змістом є синтезом новітнього періоду боротьби за автокефалію в Україні [22].

Обнадійливою у справі подолання міжправославного розбрату в Україні стала підготовка до ведення діалогу між УПЦ КП та УПЦ МП, що вилилася у ряді ухвал засідань Синодів, протоколів зустрічей [16, 21, 36].

Насамкінець, суспільно-політичні зміни 2013-2014 рр. внесли суттєві корективи у буття Православних церков України. Відповідно, це позначилось на роботі Синодів, підсумками активної роботи яких стала низка заяв і пропозицій щодо змін у внутрішньому житті церков –

процедури обрання глави в УПЦ КП, продовження підготовки до діалогу з подолання розколу тощо [17-19, 35].

Отже, основними видами джерел, які були залучені при висвітленні головної теми дослідження, є архівні матеріали та опубліковані документи. Їх можна поділити на нормативні та церковно-законодавчі акти, що врегульовують порядок інституювання та існування Православних церков і висвітлюють особливості проголошення автокефального статусу та документів, які демонструють церковно-державні відносини, роль влади у справі впорядкування церковного адміністративного устрою.

Таким чином, джерельна база дослідження дозволяє розкрити суть автокефалії та окреслити можливі варіанти її проголошення Українським Православ'ям.

Висновки до розділу 1.

Отже, аналіз історіографії та джерельної бази проблеми дозволяє зробити такі висновки і узагальнення:

– напрацювання каноністів різних епох та ідеологічних таборів у підсумку сходяться до тези: одна держава – одна церква; виходячи із творчого доробку у плані герменевтичного аналізу Кодексу канонічного права як апологетів автокефалії, так і її противників, українська церковна наука має рацію, декларуючи право Українського Православ'я на незалежність;

– історичний аспект проблематики автокефалії в історіографії представлений надзвичайно широко. Великий масив праць з історії становлення помісних автокефальних церков, починаючи із древності і закінчуючи сучасністю, дозволив відстежити шляхи проголошення та визнання автокефального статусу та дійти автору до спільного знаменника у справі інституювання нової незалежної Церкви окремого народу;

– здобутки на науковому поприщі у плані розвідок становлення власне Києво-Руської православної традиції, її особливостей функціонування та, як наслідок, спроби на цьому фундаменті за сприятливих політичних умов побудови Автокефальної православної церкви в Україні репрезентовані не тільки українським науковим загалом, а й працями закордонних авторів, що свідчить про підвищену увагу до проблематики та сприяє вирішенню українського церковного питання.

Джерельна база нашого дослідження є достатньо різномірною. Умовно її можна поділити на три групи.

До першої групи входять офіційні документи візантійсько-церковного походження, які своїми приписами унормовують канонічний устрій Вселенського Православ'я та кожної помісної церкви зокрема.

До другої групи входить церковна документація та кореспонденція – заяви, протести, звернення, відозви, листи і послання, якими обмінювалися

православні ієрархи, представники Константинопольського, Московського, Київського духовенства, політичні діячі, що демонструють специфіку існування помісних церков, увиразнюють сутність автокефалії .

До третьої групи ми віднесли джерела, що представлені в ряді періодичних і окремих спеціальних церковних та світських видань XX – XXI ст., які стосуються діяльності РПЦ, УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ.

Розділ 2

ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ПРОГОЛОШЕННЯ АВТОКЕФАЛІЇ: КАНОНІЧНЕ ПІДҐРУНТЯ ТА СУЧАСНА ЕКСТРАПОЛЯЦІЯ

2.1. Автокефальний устрій Церкви у системі канонічного права

Незважаючи на двохтисячолітню традицію свого існування та наявності власного правового кодексу, у Православній церкві так і по сьогоднішній день немає чітко регламентованих норм надання статусу автокефалії¹. Це призвело до того, що помісні церкви в силу власних традицій мають відмінні погляди на вирішення цього питання.

Попри це, канонічне право надає можливість доволі рельєфно унаочнити особливості існуючого адміністративного устрою Церкви та окреслити основні моделі реалізації ключових і нормативних положень на практиці. На нашу думку, вирішення проблеми потрібно проводити у рамках усього канонічного компедіуму, що містить Правила Святих Апостолів, канони 6-ти Вселенських і 10-ти Помісних соборів та правила 13-ти Отців тощо. Саме ж поміщення до Канонічного корпусу правил Вселенських соборів не потребує пояснення. Ці собори – орган вселенського єпископату, носія вищої церковної влади. Вселенські собори, за вченням Церкви, непогрішні. Їхня непогрішність впливає з догмата про непогрішність Церкви.

Церковне законодавство і в давнину не обмежувалося рамками канонів; його розвиток не припинився і після того, як було сформовано основний Канонічний корпус. Водночас законодавчі акти, видані вищою владою помісних церков чи єпархіальними архієреями, уже не мають

¹ Автокефалія – (від грец. *αυτός* – сам та *κεφαλή* – голова) – статус адміністративної незалежності православних церков як частини Вселенської церкви, зазвичай відповідає національному і територіальному поділу окремих держав. Принцип автокефалії також регулює інституційні відносини між помісними церквами.

загальноцерковного авторитету. Їхнє застосування має локальний характер, а тому діє у межах конкретних єпархій чи автокефальної церкви.

Першою з проблем каноніко-еклезіологічного характеру, в силу історичного розвитку християнства та логіки дослідження, постає дефініція «помісності» церкви. Що ж до самого терміну «помісна церква», то він є церковнослов'янським. Грецьке поняття «τοπική ἑκκλησία» потрібно перекладати українською мовою як «місцева церква», адже «τοπική» буквально означає «місцева» – тобто «та, що стосується певного місця» (чи «міщевості», «області» – «τόπος»). Прикметник «τοπική» вказує передовсім на територіальний принцип устрою Православної церкви. Прагнення деяких україномовних (а також російськомовних) авторів проводити суворе і часто штучне розмежування між поняттями «помісна церква» і «місцева церква» є невиправданим, оскільки такого розрізнення немає ні в грецькій, ні в інших мовах [99].

У зв'язку з цим зазначимо, що поняття «помісна (місцева) церква» має принципово однозначне тлумачення у православної еклезіології, усе ще існує неоднозначність у визначенні «місця» (найчастіше під ним розуміють єпархію, а іноді й об'єднання єпархій; протестантськими ж богословами – взагалі як парафія) [99].

Найдавнішою в історії формою об'єднання кількох єпископій в одну помісну церкву були провінційні церкви Римської імперії, такі як Віфінія, Лікія, Єгипет, Понт. Згідно із 34-им Апостольським правилом, єпископів головних міст цих провінцій починають іменувати «першими єпископами» [42, с. 75]. З плином часу термін «помісна церква» став вживатис не тільки в автентичному богословсько-еклезіологічному значенні, а й як синонім автокефалії чи автономії церкви (церковних об'єднань), а ще пізніше взагалі щодо об'єднань декількох єпископій певної місцевості, які мали будь-яку форму самоуправління. Зрештою, прийнято вважати, як уже йшла мова, що помісна православна церква – це самоправна церква на певній території, на якій проживає окремий народ і за умови, що вона знаходиться

у повній єдності віри та Євхаристії з усіма іншими православними общинами світу [136, с. 91]. Фундаментальний і ключовий аспект проблеми співвідношення між «помісною» і «вселенською» (кафолічною) церквою мусить бути розв'язаний без застосування усталеного уявлення про колективну єдність, а в дусі єдності як тотожності. Словом, у першому випадку різні церкви є частинами, які об'єднуються одна з одною, і в такий спосіб утворюють єдине ціле, тоді як в іншому разі помісні церкви є повноцінними колами, які не можуть додаватися одне до одного, а тільки збігатися одне з одним і, зрештою, з самим Тілом Христовим та первісною Апостольською церквою.

Отже, термін «помісна церква» має подвійне значення. З одного боку, це кожна окрема спільнота християн (єпархія), яку очолює єпископ. Виходячи із цього, такий «помісній церкві» не може належати повнота духовної влади і довершеність канонічного устрою, бо вона не володіє головною ознакою власної довершеної структури – незалежним собором архієреїв з так званим «першим єпископом», – Предстоятелем Церкви. Залежність єпархії від собору архієреїв полягає у тому, що саме Собор поставляє наступника померлому єпархіальному єпископу і без Собору таке поставлення неможливе. Тому найповніше та етимологічно домінуюче значення має тлумачення помісної церкви, як церкви автокефальної, цілком адміністративно незалежної від інших православних церков. Ознаками помісного (автокефального) статусу є наявність у ній щонайменше трьох єпископів, які складають її архієрейський собор. Згідно із 34 Апостольським правилом, одного із цих єпископів Собор самостійно і без жодних втручань чи узгоджень з якоюсь із помісних церков, обирає главою цієї автокефальної церкви.

Іншим важливим аспектом проблеми помісності є те, що концепція помісності вибудовується з урахуванням факту, що Євхаристія звершується у чітко визначеному місці. Проте, в силу своєї кафолічності,

вона поєднує в собі всіх членів Церкви, які перебувають на чітко визначеній території. Отже, помісність Церкви вбачають у:

- а) кафолічній природі Євхаристії;
- б) географічній природі Євхаристії.

Перше означає, що кожне євхаристійне зібрання повинно включати в себе усіх членів Церкви певного місця, незалежно від їхньої професії, статі, раси, мови, віку та ін.

Друге – євхаристійне зібрання і через нього Церква – це завжди громада якогось місця (Церква у Фесалоніках, Коринфі тощо) [206, с. 201].

Першим каменем спотикання на цьому шляху постає те, що принцип «одна Церква – одна Євхаристія – одне місто» історично з'являється паралельно із концепцією «*κατ οίκου ἐκκλησία*» (домашня церква). Якщо цей термін означає фактично формування «*ἐκκλησία*» на основі членів сім'ї, то ми зустрічаємося із визначенням помісної церкви не в географічному значенні, – а із соціологічною концепцією «локальності». Ми стоїмо на позиціях тих богословів-каноністів, які логічно доводять, що термін «*κατ οίκου ἐκκλησία*» у Новому Завіті не відноситься до суто сімейного зібрання; він поширюється на все зібрання віруючих міста, які проводять трапези-служіння як гості в якомусь конкретному домі. Як уже зазначалося вище, у ранньохристиянський період практично не могло бути більше однієї такої домашньої церкви в кожному місті. Тривіальність цього висновку ми підтверджуємо хоча б тим, що не існує свідчень про якісь серйозні організаційні складнощі, які б мали місце у ранній церкві, заснованій на «церквах домашніх». Не лише сам цей феномен, а й навіть термін «домашня церква» зникає дуже швидко, а з ним і обставина, яка могла б стати альтернативною до тих, коли спостерігається ідентифікація ранньої помісної церкви із церквою міста [105, с. 251-253].

Щодо визначення церковних територіальних меж у період Першого і Другого Вселенських соборів, то спірні питання вирішувались у міру їх надходження. Так, 9 правило Антіохійського собору (341 р.) уже вводить

новий термін «митрополія», вказуючи на наступний етап у формуванні адміністративно-територіального устрою Церкви. Єпископ Далматсько-Істрійський Никодим (Мілаш) у своїх трактуваннях канонів зауважував, що митрополія IV ст. відповідала помісній церкві та мала незалежний статус – автокефалію [39, с. 70]. Це підтверджують і ранні та авторитетні коментарі на це правило Зонари, Аристина, Вальсамона і Слов'янської Кормчої. У цілому стає зрозуміло, що після постанов Собору настала ера митрополій, де митрополиту відводиться роль першого серед рівних, без згоди якого ніхто з єпископів немає права приймати рішень, що не стосуються буденних справ життя його єпархії. Водночас влада митрополита є обмеженою. Йому забороняється будь-що чинити на власний розсуд без згоди Собору підвладних йому єпископів [40, с. 168].

Зауважимо, що державний поділ на провінції у Візантійській імперії зазвичай припадав на етнічні межі народів, але за основу церковного розподілу бралася не етнічна ознака, а державно-адміністративна [63, с. 176]. Суперечностей з практикою апостольських часів тут немає, в апостольських посланнях межі церков визначалися теж за державним поділом, що в якійсь мірі відповідав національному. Найбільші церковні області мали назви округів, до прикладу церква Азії (2 Кор. 11, 19), менші називалися іменами провінцій – Македонська церква (2 Кор. 8, 1), ще менші – як головні провінційні міста – Солунська (1 Сол. 1, 1), Ефеська (Одк. 2, 1).

У IV-V ст., – періоді найактивнішого церковного правотворення, так і у подальші часи, канонічні настанови формувались у дусі апостольських правил. Проте, з проведенням державою адміністративно-територіальних реформ відбулися зміни й у церковному адмініструванні. Укрупнення провінцій шляхом їх об'єднання призводить до виникнення дієцезій. Відповідно постають і церковні округи, що згодом отримали назву патріархатів [94, с. 206]. Між іншим, титул «патріарх» вперше почали вживати у Антіохійській церкві, однак не у значенні очільників Церкви, а

по відношенню до особливо шанованих подвижників віри і благочестя або до всіх єпископів старшого віку (після 60 р.) [210, с. 150]. У церковних канонах титул «патріарх» вперше згадується у 7-му правилі Трульського собору [23, с. 55].

Водночас потрібно пам'ятати, що чинне у Церкві право писаними законами не охоплюється. А тому існує такий вид церковного права, як звичай або традиція [178, с. 102]. Звичай діє і поза церковною сферою. Юристи визначають звичай як регламентований спосіб дій, обов'язковість якого обґрунтовується не на прямому розпорядженні закону, а на загальному переконанні в тому, що він традиційний, правочинний, необхідний [70, с. 299].

Як і у сфері державного права, так і в церковному законодавстві значення звичаю поступово зменшувалося з розвитком правосуддя. Більше того, відбувалося не тільки звуження сфери його застосування, а й зниження його авторитетності у шкалі правових норм. У ранньохристиянській церкві звичай ототожнювався зі Священним Переданням (або безпосередньо з переданням місцевої церкви). У пізніші часи звичай у певних моментах церковного життя набуває рис канонічного правила. Так, 17-те правило Четвертого Вселенського собору і 25-те правило Трульського собору, поклали край суперечкам навколо оформлення нових єпархій (церков) і окреслення їх канонічних меж. Закріплення за Церквою (єпархією) права на території після 30-літнього періоду пояснюється тим, що до цього часу межі єпископської області інколи не мали чітких кордонів та переважно збігалися з межами кафедрального міста і прилеглими селами, передмістям. Віддалені парафії ставали причиною непорозумінь між сусідніми єпископами, адже кожен намагався поширити на них владу [131, с. 417]. На нашу думку, попри неоднозначність звичаєвого права, посилаючись на правила, що говорять про звичай, – а саме про збереження за єпархією територіальних меж, якщо вона проіснувала у них на протязі більше 30-ти років, дозволяє, у певній

мірі, апелювати не визнаною світовим Православ'ям УПЦ КП до звичаєвого, а разом і канонічного права після 30-ти літнього існування заради свого канонічного оформлення.

Як уже йшлося в контексті, Церква – не тільки Божа установа, а й суспільна, а отже вплив її на людину обіймає всі сфери життя останньої, навіть і ті, що належать державній компетенції. В кінцевому результаті церковна влада є поєднанням двох влад – божественної та людської. Це вчення було трансформоване Католицькою церквою дещо пізніше, у VIII–IX ст. у вченні про «два мечі» влади земної і небесної, зосередженої у руках Римського Папи². Видатні церковні історики, професори В. Болотов та Є. Голубінський висловлювали думку, що церковно-адміністративні реформи, які не порушують боговстановлених форм церковного устрою, а стосуються лише адміністративно-церковних і міжцерковних відносин, належать до компетенції світської влади. Як приклад – свого часу державна влада імператорів була одним із джерел церковного права³. Цей висновок можна пояснити впливом імперських самодержавних традицій, якими жила богословська наука Східної Європи у позаминулому столітті та відгомонам візантійської давнини, що стала об'єктом для наслідування. Адже, схожі думки знаходимо впродовж усього існування імперії ромеїв. Ні для кого не є таємницею, що ті ж Вселенські собори скликалися за ініціативи імператорів, не кажучи вже про фінансування, інші організаційні моменти, які брала на себе світська влада. Василевси часто-густо не тільки безпосередньо втручалися у церковні справи, а й проголошували себе, що пізніше зробив Римський Папа, очільниками всієї

² У Середні віки суспільство було просякнуте символізмом, владу відповідно до тодішніх традицій називали «мечем». Було прийнято вважати, що меч духовний був у руці Папи, меч мирської – в руці світського правителя.

Поступово богослови Західної церкви прийшли до висновку, що головна справа мирського меча - служіння Церкві. Вже у VII ст. св. Ісидор Севільський писав: «Влада світських князів не була б потрібна, якщо б вона не повинна була стверджувати силою те, чого пастирі не можуть зробити словом». З часом виникло вчення про те, що обидва мечі повинні належати Папі Римському. Остаточо сформулював його св. Бернар у XII ст. [185, с. 102].

³ Імператор Констанцій на заувагу єпископів, що його втручання у справи Церкви не відповідають традиціям та є неканонічними, відповів: «Те, що я накажу, те й буде каноном» [62, с. 159].

Церкви, намісниками Бога і такими, що можуть вершити церковний суд. Таку форму взаємовідносин між Церквою і державою, коли перша підпорядковується останній, прийнято називати «цезаропапізмом». Починаючи з епохи Вселенських соборів, у Візантії Церква перебувала в особливому становищі та часто виконувала роль державного апарату. Історія Візантійської імперії подає безліч прикладів, коли Церква ставала заручницею волі імператора. Одним з найяскравіших прикладів є правління Лева III Ісавра (нар. бл. 675 – пом. 741 р.), чи не найбільш відомого як засновника іконоборчого руху, який, втілюючи у життя свої погляди, обґрунтовував їх привілейованим становищем імператора перед Всевишнім.

Виходячи із даної візантійської традиції, можна було б стверджувати, що всі церковні справи, у тому числі й питання автокефалії, можуть одноосібно вирішуватись імператором чи, застосовуючи сучасний підхід до розуміння світської влади, – президентом, прем'єр-міністром тощо. Що, до речі, не було рідкістю у світовій історії (до прикладу – запровадження з 1721 р. синодального устрою у Російській церкві).

Неправомірність таких дій підтверджується тією ж історією – з самого початку становлення та розвитку християнства абсолютне і виключне право приймати рішення у сфері віровчення, адміністративного устрою, вершити суд належало Апостолам, чи у залежності від проблематики – соборному зібранню, пізніше єпископам, як спадкоємцям апостольської влади. До того ж, практика втручання світських правителів у церковні справи у переважній більшості мала згубні наслідки, що ми бачимо з церковної та світської історіографії.

Як уже зазначалося, євхаристійна община, яку очолює єпископ і об'єднує християн одної місцевості, є помісною церквою. Тут принцип помісності Церкви можна сформулювати так: «одна територія – один єпископ». В адміністративних об'єднаннях помісних церков, таких як

митрополії та патріархати, цей принцип має такий вигляд або форму: «одна територія – один перший єпископ».

У цьому зв'язку варто наголосити, що за адміністративно-юрисдикційним устроєм та організацією свого життя усі церкви поділяють на три види: автокефальні (повністю адміністративно незалежні), автономні (частково адміністративно незалежні), адміністративно залежні єпархії. Цей поділ є чітко канонічно обумовлений, а тому будь-який інший статус, що не відображений у канонах (як, наприклад, «самостійність та незалежність»), є тимчасовим внутрішнім статусом, наданим тією чи іншою помісною церквою якійсь з її частин. Тому сукупність єпархій, яка не має статусу автокефальної або автономної церкви, не може називатися Церквою в канонічно-адміністративному сенсі цього слова. Яскравим прикладом такого статусу сьогодні є «Українська православна церква», яка перебуває у структурі МП; вона є не автокефальною або автономною церквою, а сукупністю єпархій РПЦ в Україні зі спеціальним статусом [46, с. 18].

Поняття «митрополія», «патріархат», «автокефалія», «автономія», «самоврядна церква» і подібні не мають якогось особливого еклезіологічного змісту, і не є фундаментальними поняттями еклезіології. А тому терміни «Українська православна церква» чи «Болгарська православна церква» є не еклезіологічними поняттями, а адміністративними.

Еклезіологічна сутність автокефалії зводиться до того, що автокефальна церква має самостійне джерело влади. Її глава – перший єпископ, поставляється своїми ж архієреями. Також обов'язковою для автокефалії є наявність трьох-чотирьох єпископів; обумовлюється це тим, що для архієрейської хіротонії потрібно мінімум два єпископи, оскільки, закономірно, з плином часу, одна кафедра може овдовіти, відповідно і необхідна більша кількість архієреїв [60, с. 10].

Самостійність автокефальної церкви має, звичайно, обмежений характер, виявляючись тільки щодо інших церков, однак аж ніяк не до Вселенської церкви, частиною якої вони є. Тому не може бути й мови про самостійність окремої помісної церкви у сфері віровчення, що свято й непорушно зберігається всією Церквою споконвічно. Кожна незалежна церква є не просто однією із частин Православної церкви, а й її абсолютним виявом у певному конкретному місці (території). Вона є Кафолічною церквою на конкретній території, тотожна з нею, проте існує лише в її помісних виявах; водночас її не можна ототожнювати з Кафолічною церквою. Цей антиномічний парадокс споріднений з сутністю Святої Трійці, аналогічний їй. Життя Церкви є відображенням Троїчного Божественного Життя. Однак, тут потрібно враховувати іншу важливу обставину – Божественне Життя троїчне, а помісних церков не три, а багато. Хоча Божественні Особи – Отець, Син і Святий Дух – не є частинами Пресвятої Трійці – у кожному з Них все Божество повністю виявлено, так що кожна Божественна Особа є істинним Богом, втім не можна сказати, що кожна Особа – це Пресвята Трійця або тотожна їй. Подібним чином повнота Кафолічної церкви виявлена у кожній помісній церкві, котрі є «частинами» Вселенської, однак не можуть водночас бути просто отожені з нею [128, с. 254-255]. Будь-яка розбіжність із істиною, що зберігається Церквою, призводить до самовидалення з церковного лона. Усі православні церкви дотримуються канонів, застосовуючи їх до місцевих умов. У сфері богослужіння самостійність автокефальних церков обмежена обов'язковою відповідністю Богослужіння, єдиному догматичному вченню та прагненням до однаковості. Проте, автокефальна церква сама готує для себе святе миро, канонізує своїх святих, сама складає нові чинопослідування та піснеспіви. До того ж автокефальна церква користується повною самостійністю у сфері адміністративної та судової діяльності [13, с. 38]. Вони також рівноправні. Православ'я відкидає не тільки католицьку доктрину про намісництво Христа і

непогрішність Римського єпископа, а й претензії Константинопольських патріархів на особливі права у Вселенській Церкві. Водночас у списках церков – диптихах⁴, – а отже, і при розподілі місць на соборах, у рамках міжцерковного етикету кожній з них відведене своє місце в загальному списку, і це місце за нею закріплюється непорушно.

У минулому інколи висловлювалися помилкові судження про те, що автокефальними можуть бути лише церкви, засновані самими апостолами. Папа Лев Великий на цій підставі заперечував автокефалію Константинопольської церкви. Навіть Антіохійський патріархат відмовляв у наданні автокефалії Іверській (Грузинській) церкві, спираючись на той історично сумнівний факт, що ніхто з апостолів не був у Іверії. Проте, з одного боку, багато з церков, які беззаперечно мають апостольське походження, ніколи не мали автокефалії (наприклад, Коринфська, Фессалонікійська), а з іншого – існують церкви, самостійність яких загальноновизнана, хоча вони й не можуть похвалитися апостольським походженням. Більш докладно цю проблематику буде розглянуто у наступних підрозділах дисертаційного дослідження.

Багато церков автокефалію набували і втрачали у процесі історії. І вселенський єпископат, який став спадкоємцем апостольського сонму, саме сонму, а не окремих апостолів, має безперечне право суверенно вирішувати питання про заснування та скасування автокефалії, межі між помісними церквами. На Вселенських соборах – надзвичайних органах єпископської влади – дійсно вирішувалися питання про заснування помісних церков, їхні ранги, кордони між ними, надання та скасування автокефалії, тощо. Так, уже неодноразово згадуваний Халкидонський

⁴ Диптих (грец. δίπτυχος – складений удвічі, той що складається з двох дощечок) – загальноновизнаний список помісних церков. Місце (порядковий номер) тієї чи іншої церкви у сучасному диптиху прийнято іменувати рангом честі. Це поняття позбавлене догматичного значення, але обумовлене історично. На формування сучасного диптиха вплинули різні фактори: давність церков, хронологічна послідовність проголошення автокефалії, політичне значення міст із кафедрами перших єпископів. У відповідність до диптиха розподіляються місця при співслужінні предстоятелів церков, на соборах і всеправославних форумах. Диптих також є основою міжцерковного етикету. Оскільки в даний час серед помісних православних церков немає єдності в питанні про порядок започаткування нових автокефальних і автономних церков, то диптихи, прийняті в різних церквах відрізняються один від одного.

собор (451 р.) підтвердив автокефалію Константинопольської церкви і підпорядкував їй Асійський, Понтійський і Фракійський діоцези.

До Халкидонського собору було остаточно сформовано диптих перших єпископів Церкви: Римський, Константинопольський, Александрійський, Антіохійський, Єрусалимський. У такому порядку п'ять перших престолів перераховані у 36-му правилі Трульського собору [23, с. 67].

У подальшому цікавим і неоднозначним було те, що Константинопольські патріархи брали під свою юрисдикцію цілі єпископії, що перебували у межах митрополичих областей. Дані єпископії іменувалися автокефальними архієпископіями; під автокефальністю розумілася їхня незалежність від місцевого митрополита [41, с. 76]. Такий підхід до влаштування адміністративно-канонічного порядку більш схожий не на спроби головного єпископа допомогти у вирішенні наболілих проблем, а на пряме втручання у внутрішні справи митрополії, єпископії, що є порушенням Апостольських правил (34 – 36).

Важливим у даному випадку з погляду не так церковної історії, як із засад канонічного права були події VII ст., коли під час навали арабів Кіпрську церкву було перенесено у Геллеспонт на територію Константинопольського патріархату, де вона в повній мірі продовжила своє існування, однак, щонайважливіше – зберегла свій автокефальний статус. З даного приводу Трульський собор видав особливе, 39-те правило [23, с. 68].

Крім автокефальних, незалежних одна від одної церков, існують ще церкви автономні. Термін «автономна церква» – новий, але явище це, коли та чи інша помісна церква мала доволі широку, однак не повну самостійність, було відоме і в давнину, і у Середньовіччі [179, с. 213]. По суті, Київська митрополія була до 1448 р. територіально, етнічно та політично відокремлена від Церкви-Матері і мала лише обмежену залежність від Константинопольського престолу, – тільки брала миро та

присилала своїх кандидатів для поставлення на очільну кафедру, – чим рішуче відрізнялася від грецьких митрополій. У цьому значенні вона може бути прикладом церковної автономії. Головна відмінність між автокефальними й автономними церквами полягає в тому, що перші мають самостійність апостольського спадкоємства, і їхні єпископи, включаючи і першого серед них, поставляються архієреями цих же церков, тоді, як автономні церкви позбавлені такого права, їхні перші єпископи поставляються архіпастирями кіріархальної церкви⁵. З цього випливають й інші обмеження самостійності автономної церкви. Її статус, статут затверджується кіріархальною церквою, що теж є вираженням канонічної залежності. Святе миро автономні церкви одержують від кіріархальної церкви, вони також беруть участь у витратах на утримання вищої влади. Перші єпископи автономних церков підсудні вищій судовій владі Церкви-Матері. Свої відносини з іншими церквами автономна церква здійснює за посередництвом кіріархальної церкви [179, 213-214].

Автономна церква, звичайно, має порівняно малу кількість єпископів. Підставою для проголошення автономії можуть бути різні детермінанти, найчастіше, знаходження її в межах іншої держави, а також географічна віддаленість і етнічна своєрідність. Історично проголошення автономії часто йшло за здобуттям політичної самостійності державою, де знаходилася ця церква. Так, у 1815 р. було утворено Сербське князівство, що перебувало у васальній залежності від Порту і у 1832 р. Сербська церква одержала автономію. Втрата ж державної самостійності звичайно веде і до скасування автономії, що бачимо із наступного: у 1878 р. Боснія і Герцеговина звільнилися від влади Туреччини і були окуповані Австро-Угорщиною, через два роки Босно-Герцеговинська церква одержала автономію від Константинопольського патріархату, однак із входженням Боснії до складу Югославії автономія її церкви була скасована.

⁵ Кіріархальна церква – (від др.-грец. κύριος, «пан», та ἀρχι – «головний», «старший») – церковний термін, використовується для позначення Церкви-Матері у питаннях каноніко-єклезіологічного характеру.

Статус автономних церков – проміжний, перехідний, а тому в історії спостерігаються дві тенденції в долі таких церков: одні згодом досягають автокефалії і зрештою одержують її, інші ж втрачають автономію, перетворюючись на звичайні митрополичі округи чи єпархії.

Що ж до ролі національного чинника в інституванні автокефалії, то церковна і світська історія чітко вказують на те, що за основу адміністративного церковного поділу було взято територіальний поділ тогочасної Римської імперії, провінції котрої здебільшого відповідали етнічним межах, етнографічному районуванні, представляли собою кордони колишніх царств, держав, чиє населення об'єднували мовні та звичаєві особливості, що в свою чергу виокремлювало їх у самостійну спільноту – націю [139, с. 124].

Однак, ця проблема як у Східній Церкві, так і в Західній не стояла гостро на порядку денному тогочасної спільноти, а якщо і порушувалася, то на короткий час і не користувалася великою популярністю. Ідея «нації» у житті звичайних людей та формуванні держав до XVIII століття, тобто до Французької революції (1789 р.), не мала етнофілетичного⁶ значення, під яким ми розуміємо цю ідею і сьогодні [154]. Розпочинаючи із античних часів і до кінця XVIII – поч. XIX ст., «нація» визначалася релігією і культурою, а не расою (народністю). Такою була політико-релігійна теорія персів, древніх греків, язичників-римлян, а також римлян-християн (візантійців), і у такій же мірі євреїв (що залишається і донині) та мусульман. Коли згодом османами було завойовано римські (візантійські) території, було введено в обіг адміністративний устрій «за націями», що визначалося віросповіданням, а не якоюсь іншою ідентифікацією. Релігійні лідери громад в ісламських державах були одночасно етнархами (правителями) цих громад. Так, Константинопольський патріарх був одночасно етнархом «нації» православних християн у всій Османській

⁶ Етнофілетизм – (грец. *έθνος* – «нація», грец. *φυλή* – «плем'я») – термін прийнятий у православній церкві на означення явища змішування національного із церковним.

імперії, незалежно від їхньої раси чи мови, так само й інші патріархи, митрополити та єпископи у своїх територіях⁷. Султан (халіф) був етнархом мусульман, незалежно від племінної приналежності і т. д. Ідеї Французької революції та Просвітництва витворили нову політичну теорію, яка нівелювала релігію чи культуру як елементи, що утворюють громади та адміністративні одиниці. Держави відтоді почали формуватися на основі етнофілетизму – як ті, що вже існували, так і, переважно, ті, що були вигадані ідеями політиків чи пропагандою – з усіма позитивними й негативними наслідками, які відомі і сьогодні (етнічні чистки, національно-релігійні конфлікти). Звичайно, для Христа та Його Церкви «Нема ні іудея, ні грека..., бо всі ви є одним у Христі Ісусі» (Гал. 3, 28).

Етнофілетизм було піддано критиці на Помісному соборі (1833-1850 рр.). А на Великому (Μεγάλον) Помісному соборі у Константинополі (1872 р.), його було остаточно засуджено. На думку учасників соборів етнофілетизм становить серйозну перешкоду у співпраці між помісними православними церквами світу і є найбільшим ворогом єдності Церкви, що зумовлює її поділ на етнічному ґрунті [110, с. 407-408].

Учасники Великого собору опублікували «Резолюцію», в якій суворо засудили етнофілетизм у церкві. Її основні положення базувалися на принципах, сформованих спеціальним комітетом Собору. Першочерговим завданням цих рішень було будь-якою ціною не допустити утворення Автокефальної Болгарської церкви [231, р. 320].

Значною мірою, зрештою, національна політика, що була домінуючою у ХІХ ст., створила національні держави Європи, насамперед на Балканському півострові. Результатом цього стало розділення у Південно-

⁷ Етнарх – титул правителя у античні часи. Слово походить від двох грецьких слів грец. *έθνος* (ethnós, етнос) – народ та грец. *αρχών* (archós, архос) – правитель, *εθνάρχης* – Правитель народу. У Візантії цей титул відповідав командуючому групою іноземних найманців (варварів), які охороняли візантійського імператора. Пізніше, в Османській Імперії, *етнарх* – представники малих національних і релігійних груп (євреїв, християн), яким було дозволено спілкуватись з владою для представлення інтересів своєї меншини.

Східній Європі Православної церкви, яка в подальшому зазнала суттєвих еволюційних змін і інституційної трансформативності.

Підсумовуючи проаналізоване, доходимо висновку, що питання адміністративно-територіального устрою, самоврядності Церкви займають вагомe місце у канонічному праві. Так, в епоху Вселенських соборів вибудувалися принципи вирішення територіально-еклезіологічних проблем. Церква цілком йшла у ногу з територіально-адміністративними реформами держави, у якій вона здійснювала своє служіння. Не однозначним є той факт, що у Візантійській імперії, як мега-державі, були присутні в різні часи та у силу політичних обставин кілька патріархатів, автокефальні церкви, які де-юре були самоврядними і незалежними. Це підтверджує думку про те, що навіть тимчасова відсутність державності у певного народу, який компактно проживає на конкретній території, має свої мовні та культурні особливості і що говорить про «помісність», надає йому право на автокефальну церкву. Щодо самого підходу до набуття/дарування автокефалії – канонічне право лишень затверджує такий статус. Головними критеріями для визнання автокефалії після аналізу традицій церковних історій і права постають: політична значущість головного міста (столиці) держави, країни (у випадку із чотирма древніми церквами – Римською, Константинопольською, Александійською, Антіохійською), наявність традиції, історії (Єрусалимська), власне звичаєвих, мовних, особливостей, зосереджене розселення певної народності на конкретній території (Кіпрська), державності (Іверська).

Водночас, зникнення законотворчого органу церкви – Вселенського собору, а відтак і її розділення у 1054 р., теоретично унеможливають подальші трансформації церковного права у плані канонічного оформлення нових церков. Апелювання до звичаєвого права, котре дозволяє після випробовування часом декларувати нове еклезіологічне утворення, також є не зовсім правильним – все одно дане питання

залишається відкритим через відсутність законодавчого органу Церкви, котрий у кінцевому результаті повинен затвердити такий статус.

2.2. Рух за автокефалію у Вселенському Православ'ї: від акциденції до аксіоми

Поява канонічних норм по врегулюванні територіальних меж, устрою Церкви в епоху Вселенських соборів, як бачимо з попереднього підрозділу, стали на короткий час ключем для вирішення тогочасних проблем адміністративного характеру. Так, починаючи з ранньохристиянських часів, поступовий розвиток церковного життя призвів до того, що округи-єпископії об'єднуються у митрополії, а вже з IV ст. виникає нова структурна одиниця, що інтегрувала у себе кілька митрополій. Встановлюються межі п'яти патріархатів (Римського, Константинопольського, Александрійського, Антіохійського, Єрусалимського). Підтвердженням правомірності існування древніх церков сьогодення є 6-те правило Першого Вселенського собору (325 р.) [23, с. 26]

Відповідно до цього правила, межі, в яких Александрійський єпископ міг звершувати свою владу, були ті самі, що і кордони великої політичної області – дієцезу. Щодо влади Римського єпископа, то Нікейський собор підтвердив за Папою владу над кількома західними областями. Це є прямим підтвердженням думки, що Римському єпископу в час Нікейського собору підпорядковувалися усі провінції, які перебували в залежності від «vicarius urbis» (намісників міст), тобто ті десять провінцій південної Італії та островів Сицилії, Сардинії та Корсики, які перебували у прямій політичній залежності від Вічного міста. Область, підпорядкована Антіохійському єпископу, співпадала з кордонами політичної області Сходу (дієцез Сходу), центральним містом якого була Антіохія. Отже,

Перший Вселенський собор не проголосив автокефалію, а лише підтвердив її на підставі «давніх звичаїв» та у межах, відповідних до тогочасного політичного розподілу [22, с. 23]. Другий важливий висновок, який витікає з цього правила і його тлумачення, полягає у тому, що межі юрисдикції вищеназваних помісних церков залежать від тогочасного адміністративно-політичного поділу та співпадають з його межами.

Про одну з найдавніших, котра по праву може вважатися Матір'ю всіх християнських церков, – Єрусалимську, говорить 7-ме правило Першого Вселенського собору. У перші десятиліття I ст. н.е. Єрусалим був центром християнства. Глава Єрусалимської християнської общини Яків Праведний займав між апостолами перше місце. На місці зруйнованого Єрусалиму за правління імператора Адріана було споруджено невеличке місто Елію, єпархіальним центром для якої була Кесарія Палестинська [84, с. 372-373].

У зв'язку з тим, що християни по-особливому шанували Єрусалим, як місце страждань, хресної смерті і Воскресіння Ісуса Христа, єпископ цього міста вважався вищим по честі серед інших єпископів даної митрополії. Однак, вкотре простежується тенденція, яка підтверджує таку думку: оскільки у політичному сенсі Елія була маловагомим містом, то і єпископ цього міста не міг мати стільки ж прав, скільки мали єпископи Рима, Александрії та Антіохії. Його права, як патріарха Єрусалиму і предстоятеля помісної православної церкви, остаточно визнано лише під час Четвертого Вселенського собору [23, с. 47].

З плином часу відбувалося посилення ролі єпископа Константинополя. Заснована римським імператором Константином Великим нова східна столиця імперії – Константинополь через короткий проміжок була піднесена у церковному відношенні, про що свідчить згадуване 3-тє правило Другого Вселенського собору. Отже, адміністративна незалежність Константинопольського архієпископа та його друге місце у диптиху були обумовлені не власне рішенням

Вселенського собору, а політичним значенням самого міста, як про це свідчить 28-ме правила Четвертого Вселенського собору⁸.

Винятковим випадком у контексті затвердження канонічним правом за першими п'ятьма церквами права на автокефалію є незалежність Кіпрської церкви, що теж була заснована на «давньому звичаї». Так, Третій Вселенський собор своїм 8-им правилом захистив її автокефальний статус від зазіхань Антіохійського єпископа [200, с. 42]. По суті, цей випадок є єдиним, проголошеним на Соборах [92, с. 813]. Коли у часи Четвертого Вселенського собору Кіпрська церква разом зі своїм Предстоятелем була змушена переселитися з о. Кіпр у Гелеспонтську область через навалу іновірців, то Собор 39-им правилом зберіг за нею всі давні права автокефальної церкви. Це говорить про те, що втрата державності та втрата територій зберегла за народом, однорідним за своїм етнічним складом, з своєю мовою та традиціями як народними, так і церковними, право на автокефалію. Тут простежується розуміння церковної самостійності у візантійській традиції періоду Вселенських соборів. Так, Візантійська імперія, як і кожна мегадержавна була неоднорідною за своїм етнічним складом. Церква йшла назустріч своїй пастві, даруючи їй право на автокефалію і вільне сповідання правд віри з національними мотивами у Богослужіннях, повсякденному релігійному житті. Це з часом витворило унікальне явище – поєднання не поєднуваного, за влучним висловом одного із сучасних релігійних дослідників О. Сагана – єдність у розмаїтті – сучасну сім'ю національних православних церков.

⁸У всьому, йдучи за визначеннями святих отців, і визнаючи читане нині правило ста п'ятдесяти богоулюблених єпископів, що були на Соборі у дні благочестивої пам'яті Феодосія, в царському місті Константинополі, новому Римі, те саме і ми визначаємо і постановляємо про переваги святійшої Церкви того ж Константинополя, нового Рима. Бо престолу старого Рима отці достойно дали переваги, оскільки то було царююче місто. Керуючись тією ж спонукою, і сто п'ятдесят богоулюблених єпископів надали рівні переваги святійшому престолу нового Рима, розсудивши справедливо: нехай місто, що отримало честь бути містом царя і Сенату, і має рівні переваги із стародавнім царським Римом, і в церковних справах звеличене буде подібно до того, і буде другим після нього. Тому тільки митрополити областей: Понтійської, Асійської і Фракійської, а також єпископи іноплеменників вищеназваних областей, нехай поставляються від вище названого святійшого престолу святійшої Константинопольської церкви. Тобто, кожен митрополит вище названих областей, із єпископами області, повинні поставляти єпархіальних єпископів, як приписано божественними правилами. А самі митрополити вище названих областей повинні поставлятися, як сказано, Константинопольським Архієпископом, після вчиненого, згідно зі звичаєм, обрання, і після представлення йому обраного [23, с. 47].

Подальший хід історії демонструє гнучкість церковної дипломатії та боротьби за першість між церквами. Ще з часів Четвертого Вселенського собору 28-ме правило, яке надало перевагу честі Константинопольському патріарху над Римським Папою, стало каменем спотикання у стосунках між Сходом і Заходом. Ні один з пап, звичайно, до кінця не погоджувався на такий стан справ. Та політична залежність від Візантійської імперії деякий час утримувала Рим від різких кроків у міжцерковних взаєминах.

У цей період на території Західної Європи та Північної Африки уже виокремилися окремі політико-адміністративні, а разом з цим і церковні центри. Безперечно, першість тут належала Риму. Одночасно ця першість була ще позбавлена гегемоністичного забарвлення і являла собою у певній мірі давню традицію. Отож, церкви на вказаній території, хоча були меншими за честю, та все-ж були самоврядними і самостійними у своєму управлінні.

Медіоланська (Міланська) церква займала Середню і Північну Італію. Її утворення пов'язане з періодом політичного піднесення Мілана. У IV ст. місто було столицею Західної імперії, що і стало причиною підвищення авторитету місцевої церкви, найвідомішим представником якої був Амвросій Медіоланський (бл. 340 – 397 рр.). У 381 р. відбувся собор Медіоланської церкви, постанови якої набули чинності без будь-якого затвердження у Римі, що свідчить про автокефалію Церкви як де-факто, так і де-юре. Також відомо, що під час суперечки про Три Глави Медіоланська церква формально відокремилася від Риму⁹. Вхідження до

⁹Суперечки про Три Глави – богословські дискусії навколо творів учителів Феодора Мопсуетського, Феодорита Кирського і Іви Едеського. У цих творах виражалися несторіанські ідеї. Несторіани посилалися на них у суперечці з монофізитами, а останні знаходили в цьому привід закидати Церкві, що вона сама ухилилася в несторіанство. П'ятий Вселенський собор (553 р. у м. Константинополь) засудив всі три твори і повторно несторіанство як ересь. Під час Собору Західні Церкви на протигагу Східним, головним чином Константинополю, не підтримали через політичні причини засудження «трьох глав». Римський Папа Вігільй, будучи інформований про хід роботи Собору своїми легатами і розглянувши справу по прибуттю до Константинополя (хоча безпосередньої участі у П'ятому Вселенському соборі так і не взяв, не зважаючи на численні запрошення імператора та учасників з числа вищого духовенства), погодився засуджувати твори сирійців, чим викликав на себе шквал критики і невдоволення з боку інших західних єпископів. Єпископи Африканської церкви відлучили Папу від церковного спілкування [109, С. 308- 309]. Останнє засвідчує про певну слабкість папської влади на Заході у даний період і ще, на жаль вже не довге, існування окремих церков у Західній Європі.

юрисдикції останнього відбулося на початку VII ст. за папи Григорія Великого Двоєлова (бл. 540 – 604 рр.) з причини навали на Італію лангобардів.

Завдяки старанням св. апостола та євангеліста Марка заснована Аквілейська церква (сучасна Венеція). На чолі Церкви стояв митрополит, що управляв 14 єпархіями. Згодом Аквілейський митрополит здобув титул патріарха (і зараз єпископ Венеціанський носить титул Патріарха Аквілейського). Лише у 698 р., після завоювання Аквілеї лангобардами, Церква підкорилася Риму.

Равеннська архієпископія – церковний округ з кафедрою архієпископа у Равенні, центр духовного впливу Візантійської церкви в Італії в VI–VIII ст. З 664 р. Равеннська архієпископія стала автокефальною завдяки прагненню імператора Константа II послабити папство під час спроби перенесення імператорської резиденції з Константинополя в Італію. Протягом усієї візантійської епохи у Північно-Східній і Центральній Італії Равеннська церква незмінно зберігала лояльність Константинополю, хоча з 680 р., в результаті зусиль пап, Равеннську архієпископію повернуто у юрисдикцію Рима.

Фессалонікська церква з IV ст. – наростання могутності Візантійської імперії – почала орієнтуватися на Рим і до кінця століття єпископи цієї Церкви отримали титул вікаріїв, підкреслюючи свою лояльність до Риму. Причина цьому – зростання з IV ст. ролі Константинопольського єпископа у церковній політиці як всередині Візантійської імперії, так і за її межами, через що у єпископів Фессалонікійських з'явилися побоювання за свою незалежність. Вони стали орієнтуватися на Рим, як опору у протистоянні Константинополю (Рим був у цей час політично значно слабшим і відповідно йому було важче втручатись у життя цієї Церкви). При імператорі Леві III Ісаврі в 732 р. Фессалонікійський екзархат був приєднаний до Константинополя.

З історії автокефалії Галльської церкви відомо те, що у 346-444 рр. було 8 випадків позбавлення влади галльських єпископів на помісних Соборах і жоден із потерпілих не апелював до Риму (що свідчить про самостійність і авторитет Церкви). Вплив Римського єпископа починає поширюватися з епохи Лева Великого (бл. 390 – 461 рр.). До цього часу відноситься перший випадок апеляції до Риму. Лев Великий призначає єпископа Арля вікарієм і поступово через цей вікаріат утверджується вплив Риму на території Галлії. Остаточо цей процес завершується у VII ст. поступовим зрівнянням у правах Галльської церкви зі звичайними єпархіями Римської церкви.

Стійкою проти римського впливу виявилась і Африканська церква. Християнство у Північній Африці поширилося досить рано, через що був сформований свій своєрідний церковний устрій. Головним був єпископ Карфагенський. Особливістю цієї Церкви з-поміж вищезгаданих було те, що всі єпископи розподілялися строго за давністю хіротонії. Переміщення з кафедри на кафедру абсолютно не допускалося (тобто, ранг єпископа залежав не від статусу міста, а від тривалості служіння). Таку систему було важко інтерполювати з римським чи візантійським церковним устроєм.

У V ст. відбувся ряд конфліктів Африканської церкви з Римською. Найбільш відомий – справа пресвітера Апіарія, що почалася у 418 р. Пресвітер Апіарій в Африці був позбавлений влади єп. Урбаном за канонічні переступи. За правилами Першого Вселенського собору він міг би апелювати до Помісного собору (собору єпископів даної Церкви). Але він звернувся за апеляцією до Папи Римського Зосими (417-419 рр.), і Папа вирішив взяти його під своє заступництво, прийнявши апеляцію. Папа направив 3-ьох легатів в Африку (єпископа і двох пресвітерів) з Апіарієм. Легати повинні були поступити так: відновити Апіарія, а Урбана відлучити і відправити на суд у Рим.

Після прибуття легатів у Карфаген у 418 р. був скликаний собор Африканської церкви. На соборі легати стали посилатися на правила

Сардикійського собору, називаючи їх нікейськими. Але в Африці їх перевірили і, звичайно, не знайшли. Були відправлені послы для звірки до Александрії, Антіохії, Константинополя.

У цей час Зосима помер. Папою став Боніфаций (? – 422 р.), який підтвердив повноваження легатів. Повернувшись у Карфаген, послы привезли кодекси Нікейських правил, де жодних додавань не було. Про це було повідомлено Папі через легатів. І все ж таки Собор відновив Апіарія, але Урбана залишив на кафедрі.

Апіарій у 419 р. знову був позбавлений влади вже з інших причин, і знову апелював до Риму. У 425 р., коли Папою став Целестин I (? – 432 р.), він відправив в Африку свого легата разом з Апіарієм. Легату надали докази нечестивого життя Апіарія, і він сам відмовився захищати його.

Отці Африканського собору відравили послання в Рим (воно є в правилах Карфагенського собору 425 р.). Целестин рекомендував не поспішати приймати апеляції і здійснювати церковне спілкування із засудженими. Також Римським Папою підтверджувалася канонічна влада самостійно вирішувати церковні справи Африканською церквою. Висловлювалася надія, що в Африку більше не будуть надсилати легатів для виконання римських вироків. У заключенні вказувалося, що всякий африканський клірик, який в цілях свого захисту вдасться до заморського суду (*transmarium iudicium*), не може бути відновлений у своїй гідності.

На початку 429 р. до Африки вторглися вандали. Через геополітичні обставини Африканська церква змушена була шукати допомоги у Римського Папи і вже при Леві Великому стала підпорядковуватися Риму.

Усі вищенаведені приклади свідчать, що посилення впливу Римської церкви відбувалося виключно через геополітичні зміни. Процес поширення своїх меж Рим розпочав із легкої руки світських правителів. Останні вбачали у Папі моральний і владний авторитет, який на їхню думку мав перетворитися на слухняний інструмент для задоволення амбітних планів – створення нової Римської імперії.

У середині самої Візантійської імперії Константинопольський патріарх зробився єдиним посередником між імператором і єпископами, що прибували в столицю. Значення Александрійського, Антіохійського і Єрусалимського патріархів у порівнянні з Константинопольським слабшало через те, що із VII-VIII ст. перші три патріархи підпали під владу мусульман. Як наслідок, прагнення Константинопольського патріарха до верховенства над усім християнським світом виразилися у титулі «Вселенський патріарх» (οἰκουµενικός πατριάρχης), який вперше згадано при Іоані II Каппадокійцеві (518-520 рр.), а остаточно увійшов у вжиток при Іоані IV Постнику (582-595 рр.), що викликало різкий протест з боку Риму.

Одночасно із піднесенням Константинопольського патріарха до «вселенського» рівня набуває поширення вчення про пентархію¹⁰. Попри те, що теорія позбавлена канонічних та історичних підвалин, вона для Фанару стала твердим ідейно-політичним підґрунтям для виправдання церковної гегемонії над негрецькими і діаспорними православними церквами. Тенденція, яка простежується у цій теорії, існує і нині, що безсумнівно актуалізує проблематику. На нашу думку, ця обставина може стати причиною ускладнень у взаємовідносинах Східних патріархатів і помісних православних церков, що одержали автокефалію у II тисячолітті по Різдві Христовому. До слова, грецька канонічна та церковно-історична традиція дотепер розрізняє статус древніх патріархатів, з одного боку, і нових автокефальних церков, з іншого, які хоч і визнаються цілком самостійними, однак не ставляться в одному ряду із древніми Східними патріархатами¹¹.

¹⁰ Пентархія – (від грец. *πεντά* –п'ять, *αρχία* –влада–п'ятивладдя). Система главенства у християнській Церкві п'яти патріархів (Рима, Константинополя, Александрії, Антіохії, Єрусалима), що з'явилася після Четвертого Вселенського Халкидонського собору (451 р.), сутність якої зводиться до того, що в Церкві може бути лише п'ять патріархів, подібно до того як є тільки 5 почуттів і весь Всесвіт має бути поділений між ними.

¹¹У наш час тривають жваві дискусії між Православними церквами, хто повинен зайняти «вакантне місце» у пентархії у зв'язку із схизмою 1054 р. та відсутністю Євхаристійного єднання з Римською церквою, котра очолювала список. Як відомо, 5-ге місце у диптиху займає РПЦ. Кіпрська церква, яка займає десяту позицію претендує на 5-ту позицію, посилаючись на свою древність і апостольність [195].

Уже згадуваний Третій Вселенський собор, підтвердивши у своєму 8-му правилі автокефалію Кіпрської церкви, що категорично заперечувала Антіохія, не залишив жодних логічно-обґрунтованих еклезіологічних основ для розвитку вчення про виняткові переваги п'яти перших престолів християнського світу.

Отже, як бачимо, особливістю «пентархії», що є доволі цікавим і неоднозначним фактом для нашого дослідження, була думка про не припустимість відокремлення від Матірних Церков якихось частин через бажання надалі самостійно звершувати пастирську опіку над своїм народом. Культивуючи цю тему надалі та забігаючи наперед, можна дійти висновку, що після епохи Вселенських соборів стали не можливими будь-які церковно-територіальні трансформації; наявність 5-ьох патріархів є вичерпною у повній мірі еклезіологічною нормою. Якщо ж навіть опустити цей факт, то впливає таке: Вселенські собори стали судним місцем, де вирішувались і питання, які пов'язані з церковно-адміністративним творенням безпосередньо, чи затверджувалися правила Помісних соборів і Отців. Позаяк, у II тисячолітті не існує більше такого органу, то і Церква уже не може дати відповіді на автокефальний запит.

Такий хід думок хоча і має місце у сучасній церковній політиці, проте він залишається однією з багатьох теорій, до яких звертаються у разі чергової необхідності на тлі загострень боротьби за першість у Вселенському Православ'ї між Константинополем та Москвою. Історичні ж факти свідчать про зовсім інше.

Тема змагань за статус у сім'ї Православних церков не нова. Проте в умовах сьогодення вона набуває нових форм і відтінків. Справа в тому, що прагнення відновлення пентархії Константинополем і підігрівання Кіпрської церкви у питаннях диптиху є ніщо іншим, як бажанням продемонструвати Москві свою значущість і владу, право одноосібно вирішувати питання будь-якого характеру у Вселенському Православ'ї. Для Українського Православ'я посилення впливу Константинополя є корисним, адже врегулювання українського питання, як свого часу і вирішення проблеми навколо польської автокефалії, для Константинопольського патріарха було б ще одним підтвердженням влади і покращенням іміджу, а також підсиленням антимосковської вісі у Східній церкві за рахунок чисельної української пастви.

Поряд із вище згадуваною Кіпрською церквою, початки автокефалії якої припадають на хронологічні рамки епохи Вселенських соборів, право на самостійність у цей же час отримала і церква Іверії (сучасна Грузія)

Проголошення її автокефалії відбулося ще у далеких 487 – 488 рр. Державна незалежність Іверії, а також наявність єпископату, кліру і мирян, які разом утворювали єдине церковне тіло, стали головною передумовою затвердження за Церквою Іверії статусу незалежності. Ключову роль у цьому процесі відіграла особиста зацікавленість у наведенні адміністративного порядку у Православній церкві Іверії царя Вахтанга I. Як кожен із достойних світських правителів, який дбає за територіальну цілісність і безпеку своєї держави, він не оминав і церковних справ – одноосібно здійснював контроль над єпископами (останні належали до юрисдикції Антіохійського патріархату). На тлі суперечок між Вірменією, Антіохією та Візантією як у політичних, так і релігійних питаннях, особисто провів успішні переговори з ворогуючими таборами. Застосовуючи різні дипломатичні прийоми, дарунки, апелювання до свого твердого становища на тогочасній військово-політичній арені, у кінцевому результаті домогся цілковитої незалежності для Церкви свого народу [176, с. 115-116]. Роль духовенства у цьому процесі була зведена до мінімуму (не брали участі у переговорах). Також важливо виокремити ще одну деталь – на прохання Вахтанга I, імператором Візантії і патріархом Константинопольським було вчинено тиск на Антіохійського патріарха у справі остаточного дарування автокефалії Іверійській церкві [175, с. 93]. Це окреслює тогочасне розуміння сутності світської і церковної влади, особливості вирішення церковних справ тощо. Для врегулювання сучасної ситуації навколо оформлення автокефалії в Україні такий сценарій розвитку подій не прийнятний, хоча, без сумніву, є повчальним. Насамперед потрібно пам'ятати, що державна підтримка Церкви носить епізодичний характер і часто залежить від морально-ділових якостей лідера політичної сили, яка при владі. Втручання влади у справи Церкви,

незалежно від намірів першої, у кінцевому результаті призводять до перетворення церковної інституції в адміністративний апарат держави, що спричиняє противлення пастви пастирям та розриву кругових зв'язків Церква-паства-держава.

Першим з прикладів оформлення автокефалії у постсоборний період, за згадуваною вище тезою «одна держава – одна Церква», пов'язаний із хрещенням Болгарського царства наприкінці IX ст. і зміцненням його авторитету на тодішній геополітичній арені.

Проголошення автокефалії відбулося у 919 р. з ініціативи царя Симеона у Преславі на церковно-народному соборі. Потрібно зазначити, що одночасно за словами царя: «нема царства без патріархії» було піднесено Церкву до рівня патріархії, а її очільник став іменуватися патріархом. Вселенським патріархом новостворену Церкву з рангом патріархату було офіційно признано у 927 р. за договором між Візантійською імперією і Болгарським царством про «вічний мир», шлюбом царя Петра з онукою Романа Лакапина Марією і отриманням титулу василевса [201, с. 144-145]. Із втратою державності Болгарську церкву знову було підпорядковано Константинополю.

У 1185 – 1187 рр. в Болгарії відбулося повстання, у результаті якого вона звільнилася з-під влади Візантії. Одночасно було засновано архієпископію з центром у Тирново. Через три десятиліття за царювання Івана Асена II (1218 – 1241 рр.), коли болгарська держава досягла свого найбільшого територіального розширення і перетворилася у найвпливовіший політичний, військовий та економічний чинник на Балканах, Тирновську архієпископію було проголошено патріархією. Це відбулося у 1235 р. на соборі в місті Лампсак, на якому головував Константинопольський патріарх. Одночасно Тирновську патріархію канонічно визнали усі православні церкви. На превеликий жаль, у 1393 – 1396 рр. Болгарія знову потрапила під іноземне панування – османське

ярмо і Тирновську патріархію було скасовано та претворено на митрополію, яка підпорядковувалася Константинопольському патріарху.

Як і в цей час, так і в майбутньому, для болгар незалежність Церкви ототожнювалася із свободою народу [61, с. 5-6]. В подальшому ми ще не раз будемо повертатись до цієї теми.

Наступною із сучасних автокефальних церков, яка мала статус патріархату до початку національних рухів у Європі, є Сербська православна церква. Її ще називають Святосавсько-Сербською на честь одного з ревнителів віри Христової та поборника національних інтересів святителя Сави (1169 – 1237 рр.). Відомо, що з початку свого існування вона перебувала у залежності від Константинопольського патріарха. У 1219 р. після чисельних прохань на адресу патріархів Сходу Церква стала автокефальною. Уже до 1346 р. Сербія настільки зміцніла і утвердилася на політичній мапі Європи, що король Стефан Душан вирішив піднести автокефальну архієпископію до рангу патріархії, а архієпископа Іоанікія II інтронізувати на патріарха [138, с. 154]. У свою чергу, новообраний патріарх з почестями вінчав Стефана VI імператорською короною.

Нового патріарха Іоанікія II Печського визнали лише політично залежні від сербського короля ієрархи. У той же час король своєю владою вигнав із завойованих сербами візантійських провінцій єпископів-греків і поставив на їхнє місце сербів. У результаті, на одних і тих же кафедрах одночасно перебували єпископи-сербі і єпископи-греки.

За самовільне проголошення Сербського патріархату і такі дії стосовно єпископів-греків Константинопольський патріарх Каліст I 1349 р. наклав анафему на короля Стефана Душана, патріарха, духовенство і весь народ Сербії [там же, с. 155]. Однак, усе це не стало на заваді Константинопольському патріарху Філофею у 1374 р., через посередництво афонського ченця Ісаї, після 28 р. розділення, зняти накладену патріархом Калістом «комплексну» анафему [85, с. 475]. Задля підтвердження цього рішення патріарх Константинопольський послав

своїх представників – ієромонахів Матфея і Мойсея, які служили у придворній церкві разом з раніше відлученими сербськими архієреями і священиками. Безрозсудне накладення анафема на весь сербський народ закінчилося визнанням її неправомірності.

Сучасна сім'я слов'янських народів тісно пов'язана не лише спільними мовними, територіальними, антропологічними коренями, а й церковно-релігійними. Колись єдина і величезна Київська митрополія дала поштовх для утворення нових православних церков, серед яких є і Московська митрополія, що сьогодні іменується «Руською православною церквою»¹².

Падіння Києва у 1240 р. під час монголо-татарської навали на Русь мало трагічні наслідки для митрополії. Митрополити, залишивши напризволяще кафедру, обирали своїм місцем осідку міста, де був матеріальний достаток і політична стабільність [216, с. 99]. Одним з таких міст виявилася столиця Володимиро-Суздальського князівства м. Володимир-на-Клязьмі. Цим вдало скористалася Москва. Завдяки перебуванню у ній митрополита Київського вона швидко піднесла свій політичний авторитет і взяла курс на поглинання Київської митрополії. Цей процес остаточно завершився у 1686 р. [96, с. 454].

Водночас, правителі Великого князівства Литовського, до складу якого увійшли південно-західні та західні землі колишньої Київської держави, а також єпископи єпархій Київської митрополії, неодноразово висловлювали своє невдоволення тим, що митрополити Київські не живуть у Києві і не стільки піклуються про свою митрополію, скільки її експлуатують. Протягом XIV–XV ст. єдину митрополію, відповідно до державного поділу, кілька разів поділяли на дві частини – Київську і Московську, які відповідно очолювали окремі митрополити.

¹²Так РПЦ в історіографії починає офіційно іменуватися після Собору єпископів 8 вересня 1943 р., на якому було обрано патріархом Сергія (Старгородського). З моменту самопроголошення Московської митрополії 1448 р. – Московська православна церква, із 1917 по 1926 рр. – Православна Російська церква, Помісна Російська православна церква у 1926-1943 рр.

Остаточне відокремлення Московської митрополії від Київської, що перебувала у канонічному підпорядкуванні Константинопольського патріархату, а відтак і самочинне її проголошення автокефальною церквою Московського царства відбулося 15 грудня 1448 р. У Москві Собором єпископів Великого князівства Московського поставили єпископа Рязанського Іону на Московську кафедру з титулом митрополита Київського (практично – Московським) [153, с. 44]. Цей акт відбувся без благословення Константинопольського патріарха.

Офіційна російська церковна історія виправдовує самопроголошення автокефалії Московської митрополії тим, що у цей час Константинопольський патріархат відпав від Православ'я через унію з Римом (Фераро-Флорентійська унія 1439 р.), а у самому Московському царстві відбувалися міжусобиці, суспільство хвилювалось і Великий князь Василь Васильович змушений був таким способом врегулювати ситуацію [160, с. 166-167]. Але чому ж тоді північно-руська частина митрополії Київської і всієї Русі не повернулася під омофор свого канонічного Предстоятеля – Константинопольського патріарха, коли після 1453 р. цю унію Константинополем було скасовано? Хоча, знову ж таки, офіційна московська історико-церковна наука і тут виправдовується тим, що, по-перше, Константинополь через захоплення турками переживав сам не кращі часи, а по-друге – через деякий час спілкування все ж було відновлене і Патріарх визнав право Московської церкви самостійно покладати собі митрополита. Навіть більше – новостворена автокефальна митрополія почала займати місце по честі серед інших Церков після Єрусалимської.

Однак, автокефалія Московської церкви 141 р. (з 1448 по 1589 рр.) не мала офіційно задокументованого визнання з боку помісних православних церков і Матері-Церкви. Процес закріплення за Московською церквою автокефального статусу було завершено стараннями боярина Бориса Годунова, який запропонував Константинопольському патріархові

Єремії II (Траносу) через посередництво Антіохійського патріарха Іоакима, який перебував на теренах Київської митрополії і Московського царства з метою зібрання пожертв у 1586 р., приїхати для з'ясування статусу Церкви Московського царства. Єремія II, відвідавши єпархії Київської митрополії, котра перебувала під його омофором, поїхав до Москви для отримання милостині, адже зі своєю церквою переживав матеріальну скруту [179, с. 486]. Про реальний стан справ, мету запрошення сам Патріарх Єремія II напевне не здогадувався, адже Іоаким з не відомих нам причин його не поставив до відома. Можна припустити, що причиною не поінформованості Єремії II стали щедрі дарунки для Іоакима від Московського царства, який через це виступив гарантом успішності переговорів по визнанні автокефалії, дарування патріархату тощо. А знаючи реальний стан речей і справжню мету поїздки, Єремія II, навіть не зважаючи на своє важке фінансове та політичне становище, не погодився б на такі кроки. Відкритим залишається питання щодо вищезгаданих поїздок за милостинею Східних патріархів на Русь, зокрема у Московське царство, канонічний статус Церкви якої був до кінця ще не з'ясований. Тут, закономірно, постає запитання: як розкольницька митрополія з центром у Москві стала місцем для тимчасового притулку, жертводавцем для самих патріархів Сходу? Моделювання цієї ситуації дозволяє зробити припущення, що всякі дискредитуючі кроки Церкви-Матері по відношенню до своєї частини, котра забажала розширення своїх прав, незалежності, є чисто політичними і не мають ніякого канонічного підґрунтя.

Перемовини тривали близько року, весь цей час патріарх Константинопольський перебував під домашнім арештом без права спілкуватися із навколишнім світом. Йому було запропоновано декілька варіантів: перенести Константинопольську кафедру у Москву чи стародавню столицю – Володимир-на-Клязьмі або надати митрополиту Московському титулу патріарха. Доречно буде згадати, що ієрархи

Московської митрополії не брали участі у вирішенні цих питань. Зрештою, під тиском царату та політичних обставин, патріарх Єремія погодився на умови Бориса Годунова і дарував Москві патріаршество. Після інтронізації митрополита Іова на патріарха Московського патріарх Єремія II з багатими дарунками відбув до Константинополя [64, с. 161].

У зв'язку з цим говорити про канонічність усіх згаданих вище подій буде не зовсім доречно.

Підсумовуючи написане, можна стверджувати, що поняття автокефалії не має чіткого спільного розуміння у помісних православних церкв. Так, Константинопольський патріархат разом із патріархами Сходу на підставі вчення про пентархію, авторитетності Вселенських соборів, вважає зміни після періоду Вселенських соборів у територіально-еклезіологічному розподілі світу такими, що не мають канонічного підґрунтя та є результатом ікономії в силу політичних обставин та історичних перепетій. Константинополь, який себе вважав і вважає першим серед рівних, цим самим ніби неофіційно наклав табу на всякого роду автокефальні рухи у православному середовищі.

Виникнення нових самостійних держав, а разом з ними і незалежних православних церкв, спонукало у чергове переглянути позиції Православного Сходу на рахунок надання статусу автокефалії. Разом з тим, не було дано чіткої відповіді на поставлені часом запитання – Константинополь, що вважав себе головним арбітром у сфері церковного адміністрування, фактично не сформував єдиної, чіткої, прозорої процедури надання чи дарування автокефалії. Новостворені православні церкви самопроголошували свою незалежність всупереч всім погрозам Східного Престолу і у кінцевому результаті все ж її домогалися.

Упродовж згадуваного періоду так і не було досягнуто консенсусу. Проблема автокефалії, процедура її отримання, надання наскрізь пронизує I тис. н.е., починаючи із появи патріархатів, автокефалії Кіпрської та Іверської церкв. Подальше відстеження рухів за церковно-

адміністративну незалежність під час постання I і II Болгарського царств, Сербії, які не змогли зберегти за собою на тривалий час автокефальний статус, демонструє тимчасовість «милості» з боку Вселенського патріархату. Усі наведені приклади у підрозділі засвідчують, що автокефалія кожної окремо взятої церкви проголошувалася і затверджувалась владою. Проголосивши себе автокефальною, церква чекала свого визнання: раніше або пізніше, її визнавали інші помісні церкви. Одним з вирішальних факторів проголошення автокефалії були відповідні політичні умови, зокрема – незалежність того народу, серед якого Православна церква здійснює свою місію і служіння. Найактивнішу роль у питанні проголошення автокефалії церков відігравала державна влада. У випадках з Болгарською та Сербською церквами за проголошення автокефалії вживалися покарання дисциплінарного характеру (на ієрархію і навіть на народ накладалися анафем, що, однак, не ставало перешкодою для відновлення евхаристійного єднання у майбутньому). Минав час і всі суперечки віддалились забуттю, а церкви ставали на новий етап власного утвердження та розвитку. Незважаючи на не визнаний статус автокефалій, на існування паралельних ієрархій або й анафем, накладених на ієрархів автокефальних церков, у окремих помісних церков тривало благодатне життя, звершувалися всі Таїнства, словом, належним чином несли своє служіння народів та пастві.

Завершенням подій навколо змагань держав за право незалежності для власних церков є постання у Московському царстві патріархату. Московська церква швидко здобуває високий авторитет і назавжди закріплює за собою право на самобутність. Якраз останні події стають переломними і вже після них почнеться нова ера – доба національних рухів у православних країнах Європи, під час яких будуть поставати національні церкви.

2.3. Чинники проголошення автокефалії (на прикладі XIX – XX ст.)

У наш час принцип автокефалії базується на понятті нації, яке в позаминулому та минулому сторіччях дало поштовх для утворення нових помісних церков. Згідно з цим принципом, Православною церквою кожної нації керує власний синод, без втручання будь-якої іншої церкви і вона має свого власного главу (патріарха, архієпископа або митрополита) [105, с. 257]. Першою з церков, яка отримала автокефальний статус на хвилі національного піднесення в Європі на поч. XIX ст., стала Елладська православна церква.

У 1830 р. Греція після тривалої боротьби з Османською імперією за допомогою провідних європейських країн отримала незалежність. Одразу ж православними греками було підняте питання визначення церковної влади та її адміністрування. Константинопольський патріархат, до складу якого раніше входили грецькі єпархії, знаходився на території ворожої держави – Османської імперії. Сам патріарх, будучи державним службовцем Порти, мусів діяти, бажаючи цього чи ні, в інтересах свого уряду. Відповідно, проголошення 1833 р. автокефалії Елладської церкви Константинопольською патріархією було сприйняте прохолодно [182, с. 70]. Проте, у 1850 р. Константинополь відновив євхаристійне єднання з грецьким духовенством, якого не було з 1821 р. через згаданий вище конфлікт, ворожнечу та військові дії на території Балканського півострова. Результатом тривалих зустрічей і переговорів стало принесення покаяння елладським єпископатом, а з боку Константинополя – визнання самочинно проголошеної владою у 1831 р. автокефалії Елладської церкви [192, с. 54-56]. Як бачимо, проголошення автокефалії Елладської православної церкви пов'язане з виникненням суверенної держави, де ключову роль відіграли проавтокефальна позиція уряду та народу.

Черговим прикладом для влаштування автокефалії у сучасних умовах є історичний шлях Сербської православної церкви, а вірніше події навколо проголошення її як державної, так і церковної незалежності.

У 1830 р. Сербія стала автономною, а в 1831 р. і Церква отримала автономний статус з титулом митрополії [71, с. 290]. Остаточо Сербська церква утвердилась як автокефальна лише у 1879 р., що ознаменувало логічне продовження державної незалежності, набутої роком раніше – 1878. За Берлінським договором Сербія отримала політичну самостійність. Константинопольський Патріарх Іоаким III видав грамоту, у якій визнавалось право на автокефалію Сербської православної церкви [181, с. 112].

Корисним досвідом для побудови в Україні незалежної православної еклізії є шляхи до автокефалії Румунської православної церкви.

Вважається, що вона заснована св. апостолом Андрієм Первозванним, який приніс благу вістку у римську провінцію Скітію Мінор (Мала Скіфія), тобто на території між Чорним морем і Дунаєм, де сьогодні знаходиться Добруджа (південний схід Румунії). Проте, найбільш ранні історичні свідчення про перше еклезіологічне утворення на території сучасної Румунії з'являються лише у IV ст. Існуюча тут римська провінція Дакія входила в область Іллірика, тому дакські єпископи перебували в юрисдикції архієпископа Сірмійського, який, у свою чергу, був у юрисдикції Римського єпископа. Після зруйнування Сірма гунами (V ст.) церковна область Дакія перейшла під владу архієпископа Солунського, який у різні часи підпорядковувався то Риму, то Константинополю [201, с. 268].

Подальша доля Валахської єпископії склалася так: увійшовши до складу Охридського (865 – 1018 рр.), а потім Тирновського патріархату (1234 – 1393 рр.), вона повністю увібрала в себе їхню літургійну традицію, церковнослов'янську як богослужбову мову тощо. У 1324 р. Валахія стала самостійною державою, а в 1359 р. волоський воєвода Олександр I домігся

від патріарха Константинопольського піднесення церковної організації Валахії до гідності митрополії. Митрополія перебувала у канонічній залежності від Константинопольського патріархату. Однак, ця залежність до початку XVIII ст. в основному мала формальний характер.

1711 р. Молдова, а у 1716 р. Валахія перейшли під управління князів, які призначалися султаном з числа греків-фанаріотів¹³. Церковне життя зазнало тотальної еллінізації: церковнослов'янську мову було замінено у містах на грецьку, а в селах – панівною подекуди стала румунська.

У 1776 р. Волоському митрополиту Вселенською патріархією був дарований титул «Намісника Кесарії Каппадокійської» – старшої по честі кафедри Константинопольського патріархату, яку у IV ст. очолював святий Василій Великий.

Після Морейського повстання греків (1821 р.) султан із вдячності за допомогу, надану Порті валахами у придушенні повстання у 1822 р., задовольнив прохання молдавських і волоських бояр про відновлення права обрання румунських господарів. З цього часу політична залежність Румунії від Оттоманської імперії стала стрімко слабшати; все більшого значення набували культурний і політичний вплив Франції, а згодом і Австрії (Трансильванії). Поряд з антигрецькими настроями, у цей період набуло поширення вороже ставлення національної еліти до імперіалістичної політики Росії. До слова, коли у 1853 р. російські війська перейшли Прут і наблизилися до Дунаю, румунські князівства попросили султана зайняти їхню територію і сформувати ополчення для протидії Росії.

1859 р. відбулося об'єднання князівств Валахії та Молдови в єдине державне утворення – Румунію. Обраний під впливом Франції князем Олександр Куза здійснив реформи, які багато церковних істориків

¹³Фанаріотами називали греків з візантійських сімейств, які залишилися у Константинополі після захоплення Східної імперії турками. Останні використовували їх в якості перекладачів і дипломатів. Турки не знали іноземних мов, – це їм забороняли релігійні переконання, крім того, вони ставилися з презирством до немусульман, що в свою чергу породжувало конфлікти з підданими-християнами, через що вся зовнішня політика Османської імперії у XVIII-поч. XIX ст. була зосереджена у руках греків.

оцінюють як такі, що були спрямовані проти Православної церкви. Як наслідок, створено новий орган церковного управління – «Генеральний Національний Синод», що включав усіх румунських єпископів і по три депутати від духовенства та мирян кожної єпархії. Синод мав право збиратися лише один раз у два роки і був під повним контролем світської влади.

Церковно-адміністративна реформа О. Кузи не може залишатися поза увагою православних каноністів, істориків. Парадоксальними змінами було те, що уряд на чолі з князем, не терплячи нічого, пов'язаного із Російською імперією, її традиціями, за взірець для побудови власної Православної церкви як слухняного державного апарату, взяв ганебно скомпрометований з початку свого існування московсько-синодальний устрій. Архієрейські призначення здійснювалися за вказівкою князя. Закон 1863 р. запроваджував повну конфіскацію (секуляризацію) всього церковного і монастирського майна [80, с. 128].

У 1865 р. (через 3 р. після утворення Румунської держави, що є характерною рисою для проголошення адміністративної незалежності нової еклезіологічної структури окремого народу у II тис.) місцева Церква проголосила себе автокефальною, однак Вселенський патріархат визнав цей акт правомірним тільки у 1885 р. [111, с. 56].

У 1918 р. Румунія захопила Бессарабію. Наступного року відбувся Собор, що об'єднав єпархії Румунії, Трансильванії і Буковини. З 1 лютого 1919 р. Румунська Православна Церква перейшла на Григоріанський календар¹⁴.

Конституція Румунії 1923 р. визнала Румунську церкву Національною церквою країни і закріпила за нею статус державної. А рішенням Священного Синоду від 4 лютого 1925 р. Церква була проголошена Патріархатом (томос Константинопольського патріарха від 30 липня

¹⁴Календарну реформу здійснив Римський Папа Григорій XIII у 1582 р. За новостильним календарем живе і більшість Православних церков відповідно до рішення Всеpravославної наради у Константинополі 1923 р.

1925 р.) [178, с. 525]. 1 листопада 1925 р. відбулося урочисте зведення Митрополита-Примаса Мирона Крістя в сан Блаженнішого Патріарха всієї Румунії, Намісника Кесарії Каппадокійської, Митрополита Унгро-Влахійського, Архієпископа Бухарестського.

На території сучасної Республіки Польщі християнство поширилося завдяки проповіді рівноапостольних братів Кирила та Мефодія. Учні невтомних просвітителів слов'янських земель, проповідуючи серед віслян, полян, назавжди залишили на цих теренах зерна Христової віри, котрі пустили глибоке коріння і принесли багаті плоди у майбутньому [108, с. 37-40]. Король Мешко у 1090 р. подарував місто Гнезно, а разом із ним все Давньопольське королівство Папі. Це говорить про те, що з Римом Польща мала дуже тісні стосунки з давніх часів (такого з європейських правителів до цього часу ніхто не робив) [201, с. 208-209].

Православна церква Польщі історично тісно пов'язана з Українським Православ'ям. У всі часи православну громаду чи то Польського Королівства, Речі Посполитої, чи Республіки Польща у більшості представляли українці, котрі жили на своїх етнічних землях, які входили до складу цих держав. Зважаючи на те, що поляки у своїй політиці переважно орієнтувалися на католицький Захід і провадили політику колонізації, життя православних ніколи не було спокійним. Не зважаючи на постійні утиски з боку світської влади і католицького духовенства, Православ'ю довелося витримати складні випробування впродовж майже цілого тисячоліття.

Після Першої Світової війни з утворенням II Речі Посполитої, становленням її як суверенної держави, до складу якої увійшли західно-українські землі, де проживала велика кількість православних українців, постала нагальна потреба чіткого адміністративно-єклезіологічного оформлення у Польщі Православної церкви. Передовсім, це було пов'язано з тим, що МП, сама переживаючи далеко не найкращі часи (з приходом до влади більшовиків почалися тотальні гоніння на Церкву), все ж жила тим

самодержавним духом, що був притаманний імперській Церкві і відповідно виступала за збереження російського впливу. Польський уряд, не терплячи всього московського, пішов на поступки українцям. Православні разом з представниками влади Речі Посполитої звернулися до Константинопольського патріарха з проханням визнати Православну церкву в Польщі автокефальною. Для цього митрополит Діонісій передав Вселенському патріархові доповідну записку про стан церковних справ і обґрунтування потреби автокефалії [170, с. 141].

Як наслідок, 13 листопада 1924 р. Константинопольський патріарх видав Томос, яким визнав автокефалію Польської православної церкви. У ньому також акцентувалося, що інкорпорація Київської митрополії МП у 1686 р. відбулася з порушенням канонічних правил, через що Константинопольський патріарх не визнає владу РПЦ на території Київської митрополії (в тому числі в сучасних межах України та Польщі) [188, с. 18-23].

Попри поступки польського прокатолицького уряду в плані інституційного оформлення Православної церкви, трагічною сторінкою у 30-х рр. стала антиправославна кампанія. У результаті державної програми, спрямованої на полонізацію українського населення, було знищено за червень-липень 1938 р. 162 православні святині. А за весь міжвоєнний період тільки на Холмщині було зруйновано чи спалено 156 церков, перетворено на римо-католицькі костели 175 православних храмів. З діючих у цій місцевості залишилося у 1914 р. 378 церков, а у вересні 1939 р. – 47 [217, с. 113].

Здобута 1924 р. автокефалія для Польської православної церкви руками уряду, а не потугами пастирів і пастви, зробила з Церкви заручницю. Не бажаючи крокувати окресленим владою курсом, православні українці, які складали основу Православної церкви Польщі, піддалися гонінням і тортурам.

Під тиском МП та комуністичної влади у 1948 р. Польська православна церква відмовилася від Томосу, дарованого Вселенським патріархом 1924 р. та отримала «канонічну» автокефалію від РПЦ. Цей акт по сьогоднішній день не визнаний Константинополем.

Історія Албанської православної церкви тісно пов'язана з Охридською архієпископією, в юрисдикції якої вона перебувала від самого початку – запровадження на своїх землях християнства у IX ст. 1767 р. її було підпорядковано Константинопольському патріархатові. Фанаріоти, не бажаючи миритись із втратою І Риму, власної держави, статусу лідируючої нації, потонули у етнофілетизмі. Перебуваючи на особливому становищі у Порті, намагалися попри державні інтереси задовольняти і власні. Курс на матеріальне збагачення єпископів-фанаріотів, які марили відродженням Візантійської імперії, викликав невдоволення з боку албанського духовенства і населення.

Геополітичні зміни початку ХХ ст. склалися на користь албанської нації, котра одразу ж створила власну державу і Церкву. Що характерно для особливостей проголошення автокефалії і її визнання світовим православ'ям у Новий та Новітній періоди історії людства, це те, що, на жаль, автокефалія новоствореній церкві всупереч канонічному праву не надавалася чи визнавалася одразу, а тільки через не визначений проміжок часу. Ключову роль у цьому процесі відігравали політичні ігри потужних країн, блоків, а також уряди новостворених держав. Константинополь після вагань, традиційного несхвалення утворення нових автокефальних церков, накладення заборон, бюрократичної тяганини все ж пішов на поступки. Цьому сприяли позитивні зміни ставлення албанського короля Зогу до проблеми, а також посилення протистоянь між країнами Європи напередодні Другої Світової війни [168, с. 704].

Визнання самочинно проголошеної автокефалії у 1922 р. на Великому Албанському Православному Церковно-народному соборі у 1937 р. Томосом Константинопольського патріарха за підписом глав помісних

православних церков ще раз підтвердило думку, що шлях до автокефалії не є легким, під час якого бажаючі набути незалежного статусу піддаються всіляким випробовуванням на стійкість.

Особливістю розв'язання албанського питання, актуальною для вирішення проблеми Українського Православ'я, було те, що 15-річний шлях до автокефалії Албанської православної церкви мав багато прецедентів. Насамперед, це самовільні неканонічні, з погляду Константинополя, єпископські хіротонії, головною метою яких було формування власної ієрархії, що б утворила окрему церкву. Викликає неоднозначні оцінки і Перший Устав Автокефальної Албанської церкви, прийнятий Священним Синодом у 1929 р. У ньому простежується аж занадто чітка національна політика, спрямована на албанізацію Церкви. Так, стаття 16 постановляє: «Архієпископи, єпископи, єпископальні комісари, економ – великий Митрофор, головний секретар Священного Синоду, а також священнослужителі, помічники і замісники Архієпископа і єпископи повинні бути по крові і мові албанці і албанськими підданими» [230, с. 698-699].

У кінцевому результаті ні один з факторів не став абсолютною перепоною для визнання Вселенським Православ'ям автокефалії Православної автокефальної церкви Албанії. Остання на рівних правах влилася у сім'ю помісних церков, ніяких повторних хіротоній чи інших ганебних каральних санкцій до неї не було вжито. По суті, це чи не останній процес визнання автокефалії, який завершився відносно спокійно і не викликав у майбутньому великих конфліктів. Цьому, на нашу думку, сприяла ослаблена позиція РПЦ, яка у цей час боролася за власне фізичне виживання, що надало можливість Фанару повністю відчути себе господарем ситуації, а також невелика цінність «албанського питання» на тодішній міжнародній арені.

Як уже попередньо згадувалося, поступовий розвал Османської імперії, поява нових можливостей для побудови національних держав у

XIX – поч. XX ст. стали зеленим світлом і для автокефальних рухів у Православ'ї.

Так, 28 лютого 1870 р. султанський уряд Алі-Паші видав фірман (указ) про утворення автономного Болгарського Екзархату, до складу якого ввійшли єпархії з переважно болгарським (понад 2/3) населенням. Резиденція Екзархату до 1913 р. знаходилася у Стамбулі. Таким чином уряд Оттоманської порти намагався розв'язати суперечку, яка з 1860 р. тривала між болгарськими єпископами, духовенством і вірними – з одного боку, та Константинопольською патріархією – з другого. Остання тривалий час не визнавала права болгар мати свою ієрархію та провадила політику еллінізації, запроваджуючи грецьку мову у Богослужіннях та ставлячи на етнічні болгарські єпархії архієреїв-греків [101, с. 8].

До слова, остання російсько-турецька війна (1877 – 1878 рр.) вчергове переформатувала Європу. Тракатами у Сан-Стефано і Берліні (1878 р.) було визнано повну незалежність Чорногорії, Сербії і Румунії. Болгарія на північ від Балкан залишалася на правах автономії в Османській імперії з обов'язковими податковими повинностями, друга її частина представляла собою адміністративну автономію із християнською владою (Східна Румелія), яка контролювалась європейською владою [92, с. 502].

Починаючи з другої половини XIX ст., у середовищі православних болгар зароджується рух за національно-церковне відродження. Природно, що було висунуто вимоги Константинополю поставлення єпископів-болгарів за національністю, а також розширення церковної автономії [202, с. 267-268]. Офіційний Константинополь на всі ці вимоги реагував вкрай негативно, однак для протипаги серйозних засобів, ймовірно, не мав.

Це тільки нагнітало ситуацію та посилювало протистояння між Константинопольською патріархією і православними болгарами. Конфлікт закінчився тим, що болгарі домоглися від султана видання указу, який проголошував повне відновлення автокефальної Православної церкви у Болгарії у формі Болгарського Екзархату [119, с. 64]. Ця подія відбулася 2

квітня 1872 р.

Екзарх Анфим намагався зустрітися з Константинопольським патріархом, однак, той відмовився його прийняти. Щоб показати свою непохитність у болгарському питанні, Константинопольський патріарх видав окружний лист, у якому повідомлялося про те, що він екзарху Анфиму відвів 30-ти денний термін для покаяння. У листі містилися погрози позбавити екзарха сану, якщо він відмовиться від покаяння. Конфлікт розгорався, а тому було вирішено зібрати Собор усіх Східних патріархів.

11 травня 1872 р. під час літургії в одному із болгарських храмів Константинополя екзарх Анфим оголосив патріарші заборони недійсними і зачитав акт про проголошення Болгарської церкви автокефальною [130, с. 351].

Константинопольський собор у відповідь на такі дії оголосив Екзарха Анфима позбавленим священства, двох митрополитів – Іларіона Ловчанського і Панарета Пловдивського – відлученими від Церкви, а єпископа Макаріопольського Іларіона – підданим гієні вогненній і вічній анафемі. Вважаючи дані заходи недостатніми, Константинопольський патріарх 16 вересня 1872 р. скликав Помісний собор («Великий Місцевий Синод»), на якому було засуджено згадуваний у попередньому розділі «філетизм», тобто національний поділ у Православ'ї, і проголошено прибічників філетизму ворогами «Єдиній Соборній і Апостольській Церкві» та оголошено Болгарську церкву схизматичною (розкольницькою) [232, с. 3]. Певний час у Болгарії паралельно існували дві ієрархії – на кафедри, зайняті болгарськими архієреями, Константинопольський патріархат призначав грецьких ієрархів.

Друга Світова війна стала трагедією людства. Усвідомлюючи роль релігії як етноконсолідуючого чинника, воюючі сторони ставили собі за мету взяти під свій контроль сферу духовності.

Реанімувавши 1943 р. МП, Йосип Сталін намагався перетворити Москву на своєрідний «Православний Ватикан» і форсував створення антифашистського, а пізніше антинатовського блоку з країн, та, відповідно, і релігійних організацій – у даному випадку Православних церков Сходу. Також у цей процес була спроба втягнути Англіканську церкву, позаяк та від початків свого існування знаходилася в опозиції до Ватикану [9, с. 404]. Задля реалізації цього проекту було організовано масштабні святкування 500-ліття автокефалії РПЦ (1948 р.), на які прибула делегація предстоятелів і представників майже усіх помісних церков [45, с. 13].

На нашу думку, у середині 40-х рр. ХХ ст. радянським керівництвом вкупі з церковними ієрархами на короткий час було втілено у життя тезу: Москва II Єрусалим, III Рим. Із заяв предстоятелів і представників Православних церков, які прибували з візитами у Москву в даний період, чи з суджень самих ієрархів РПЦ бачимо, що Патріархія у Москві сприймалася православним загалом як центр світового Православ'я [76, с. 84].

Проте, покладені у СРСР сподівання на Церкву не оправдали себе у повній мірі. Колосальні затрати на здобуття прихильності глав православних церков, поступки у майнових питаннях, часткове повернення цінностей, культових споруд РПЦ, не принесло для СРСР очікуваних результатів у сфері зовнішньої політики [9, с. 402]. Також Радянський союз не зміг здобути для свого дітища, уже не Російської, а «Руської православної церкви» абсолютної першості у Вселенському Православ'ї. Проте, було легалізовано та реабілітовано єпископський корпус МП в очах світового Православ'я і виведено його на міжнародну арену, не зважаючи на анафемствування ієрархів РПЦ, як у середині мега-держави з боку православного духовенства, що перебувало у засланнях, чи на нелегальному становищі, так зване «катакомбне», а також, більш

«загрозливих» діаспорних проклять, – ієрархами Російської православної церкви (Закордонної).

Дані колізії викликають підвищений інтерес з боку як світської, так і церковної історичної науки. Також потрібно приділити більше уваги даній проблематиці і православним каноністам. Справа в тому, що по закінченню Другої Світової війни, як згадувалося раніше, радянське керівництво, діючи виключно у державних інтересах, відродило ним же знищену Православну церкву. До числа ієрархів новоствореної РПЦ увійшли особи, які були лояльні до комуністичного режиму і діяли відповідно до вказівок останнього. За що, відповідно, піддавалися нищівній критиці і з боку духовенства, котре перебувало в еміграції.

Анафема патріарха Тихона, накладена на більшовицьку владу і на тих, хто співпрацював з нею від 19 січня 1918 р., стала майже на століття головним козирем при полеміці із РПЦ в руках православних емігрантів із колишньої царської Росії [49, с. 310]. Але події навколо святкування 500-ліття самопроголошення фактичної автокефалії у Московському царстві демонструють, що по суті і Константинополь, який взяв під свій омофор частину приходів РПЦ (Закордонної), і інші помісні церкви визнають «відновлену» ієрархію РПЦ від 1943 р. з легкої руки радянського уряду [9, с. 736]. Це чергове унаочнення того, що Вселенська патріархія і помісні церкви при вирішенні канонічних питань, юрисдикційних суперечок керуються найперше владними вказівками і власними інтересами.

Зміцнення позицій РПЦ, а фактично обмін ролями між Московським і Вселенським патріархатами у зв'язку із кардинальною зміною політики щодо Церкви у СРСР, одразу після закінчення Другої Світової війни демонструється світовій спільноті. А вирішення болгарського питання, яке 73 р. чекало розв'язання, поклало початок новому курсу у світовому Православ'ї.

У 1945 р. болгарському духовенству вдалося після ряду зустрічей, на яких обговорювалось майбутнє Болгарської православної церкви, добитися

бажаного. 13 березня 1945 р. відбулася історична для Болгарської церкви подія – їй вручили Томос, підписаний Вселенським патріархом Веніаміном та всіма членами Синоду. Надважливою, безперечно, тут стала роль Москви, що виступила у ролі посередника і навіть більше – гарантом успішності переговорів [88, с. 21]. Така зацікавленість до проблеми пояснювалася тим, що Балкани, у разі вдалого завершення протистояння, ставали сферою впливу СРСР. Також нові прорадянські політичні сили Болгарії розраховували на те, що у разі подолання схизми, на церковну ситуацію в країні перестануть впливати зовнішні фактори і таким чином посиляться залежність Церкви від держави.

Вирішення проблеми розколу було і в інтересах союзників по антигітлерівській коаліції, чії зони впливу на Балканах уже були розподілені. США і Великобританія не були зацікавлені в тому, щоб Болгарська церква мала які-небудь претензії до Туреччини і Греції, які перебували під їх контролем.

Одним із прикрих моментів стало те, що попри згоду Константинопольської церкви дати Болгарській церкві «відпускну» (Томос) її представники не взяли участі в інтронізації патріарха Болгарії у 1953 р. Іншими словами – не визнали нову патріархію. І тільки 1961 р., знову ж таки за сприяння («втручання») РПЦ, Константинополь визнав, нарешті, достоїнство Болгарського патріарха.

Історія Болгарської церкви є повчальним прикладом для УПЦ КП. Незважаючи на те, що Болгарія стала незалежною державою, Константинополь не дотримувався ні церковних канонів (6-те правило Першого Вселенського собору, 17-те правило Четвертого та 38-ме правило Шостого Вселенського собору), ані слідував «давнім звичаям». Більше того, 73 р. не визнавав автокефалію Болгарської церкви. Фанар піддав анафемі всіх болгарських архієреїв і не визнавав духовенства Болгарської православної церкви, називаючи їх розкольниками. Однак, увесь тривалий час Болгарська церква виконувала свою спасительну місію серед

болгарського народу. Якраз достойне служіння своїй пастві, слідування канонам Церкви, непохитність у православній вірі, активна позиція у суспільстві, дієвість ієрархії стали вагомими аргументами на користь дарування незалежності Болгарській церкві. На цьому і акцентували увагу як і болгарські делегати, так і представники інших помісних церков на нараді, присвяченій відзначенню 500-ліття автокефалії Російської церкви [12, с. 74]. Коли ж у 1945 р. Константинопольська патріархія визнала автокефалію Болгарської церкви, не відбулося ні пересвячення болгарських ієрархів і рядового духовенства, ні перехрещення народу, – незважаючи на попередні анафеми та інші церковні заборони.

Старшою за віком, проте меншою за честю (у диптиху Константинопольського патріархату займає дев'яту позицію) є Грузинська апостольська автокефальна православна церква. Проголошення її автокефалії відбулося ще у далекому 487 р. Державна незалежність Грузії, а також наявність єпископату, кліру і мирян, які разом утворювали єдине церковне тіло, стали головною передумовою затвердження за Церквою Іверії статусу незалежності. Звичайно, у підрозділі 2.2 нами було коротко розглянуто історичний шлях помісних церков, зокрема й згадуваної нами тепер, та більш детальне дослідження подій не такого вже далекого минулого унаочнюють усю суть вироблення підходу щодо врегулювання канонічно-територіальних питань, наслідки яких ми маємо можливість сьогодні бачити.

У XIX ст. в зв'язку із загрозою втрати національної ідентичності, права сповідувати християнство чи навіть бути фізично знищеним поневолювачами-мусульманами грузини звернулися з проханням про заступництво до православної Московії. Після приєднання Грузії до Російської імперії 1811 р., за наказом російського імператора, її Церква перейшла у канонічну залежність МП [164, с. 55]. Цей акт був неканонічним, адже, як бачимо на прикладі життя Кіпрської церкви, втрата державності, чи території ще не є підставою для скасування церковної

самоврядності. Також існування на просторах Візантійської імперії в різні часи декількох патріархатів де-юре не впливало на їхній статус.

Після лютневого перевороту у Росії 1917 р. грузинське духовенство самостійно розірвало зв'язки з РПЦ і проголосило відновлення автокефалії, що супроводжувалося чітким курсом націоналізації Церкви. Були вислані всі російські єпископи, з духовних навчальних закладів відраховані студенти росіяни за національністю тощо. Та це не завадило у 1943 р. патріарху Сергію (Старгородському) після «відновлення» спілкування покласти початок дружнім відносинам із католікосом Каллістратом (Цинцадзе) і «братнім грузинським народом» [10, с. 7]. Знову ж це відбулося за сприяння радянської влади, а головним чином – «пропозицій» Й. Сталіна, для якого Грузія була рідним краєм і батьківським домом.

Першими кроками були прохання до католікоса прийняти під свій омофор російські приходи, зберігши їхню національну ідентичність, здійснювати також опіку над російськими православними Вірменії. Це демонструє глибоке розуміння у той час поняття автокефалії Руською церквою, адже будь-які церковно-адміністративні одиниці однієї Церкви на канонічній території іншої Церкви є порушенням канонів (34 правило святих Апостолів, 2 правило Другого Вселенського собору) та на практиці стають причиною чвар і суперечностей. Також знаменним є те, що від 1917 р. до 1943 р. Константинополь не піддавав надто різкій критиці статус Грузинської православної церкви, навпаки – у 30-х рр. Константинопольський патріархат номінально визнав автокефалію, що впливає з листування між патріархами.

Та вже у 1961 р. на Перше засідання Всеправославної наради Грузинську церкву було запрошено у представництві двох делегатів, (попередньо було вирішено, що Церква з автокефальним статусом буде посилати трьох представників з єпископів, а автономна – двох), що приводить до висновку – на думку Константинопольського патріархату

Грузинська православна церква належала до автономних церков. Також це підтверджує офіційний календар Елладської православної церкви того року, де Церкву Грузії було поміщено серед автономних церков.

Константинопольським патріархатом та іншими еллінськими Церквами автокефалія Грузинської церкви була визнана тільки у 1990 р. Цікавим, у плані сучасної ситуації навколо так званої канонічності та благодатності в Україні окремих структур – УПЦ КП та УАПЦ, є те, що, незважаючи на невизнання автокефалії Грузинської церкви ні Константинопольським, ні Московським патріархатами, вона існувала як помісна Церква, і ніхто не ставив під сумнів достовірність апостольського приємства кліриків і дійсність таїнств.

Історія сучасної Православної церкви Чеських земель і Словаччини для нашого дослідження не є актуальною, попри її загальноправославне визнання та наявність у диптиху помісних церков. Адже, з розпадом Чехо-Словацької Федеративної республіки на дві незалежні держави – Чехію та Словаччину, говорити про помісність цієї церкви буде не зовсім коректно.

Американська православна церква своїй появі завдячує православним місіям на Американському континенті. Найбільше зусиль для цього доклала РПЦ, яка у 1970 р. дарувала їй Томос про автокефалію [60, с. 227]. Правомірність таких дій не визнається Вселенським Православ'ям понині, що ставить Православну церкву Америки у не зрозуміле становище.

Підсумовуючи, можна стверджувати, що суть і поняття автокефалії не має спільного чіткого розуміння у Вселенському Православ'ї. Так, Константинопольський патріархат разом із патріархами Сходу на підставі вчення про пентархію, авторитетності Вселенських соборів, вважає зміни II тисячоліття у територіально-еклезіологічному розподілі світу такими, що не мають канонічного підґрунтя та є результатом ікономії в силу політичних обставин і перепетій. Константинополь, який себе вважав і вважає першим серед рівних, засудженням етнофілетизму

продемонстрував своє ставлення до національних (автокефальних) рухів у Православ'ї.

Автокефальні церкви, статус яких був ними здобутий після епохи Вселенських соборів, посилаючись на канонічне право (34 Апостольське правило, 4, 6, 7 Першого, 2, 3 Другого, 8 Третього, 28 Четвертого, 36 Трульського, 9 правило Антіохійського Соборів) дотримуючись поглядів, що кожна держава повинна мати свою незалежну церкву, вибороли собі місце у диптиху.

До початку ХХІ ст. уже було сформовано новий диптих помісних церков, котрі якраз і з'явилися як наслідок національних рухів. Переформатування територій Європи по закінченні Першої Світової війни внесли серйозні корективи і у канонічний устрій Православних церков. Позаяк припинили своє існування імперії – Російська та Австро-Угорська, а також учергове послаблено роль Порти на міжнародній арені, для Фанару з'явилася, на короткий час, можливість вести самостійну багатовекторну політику.

Доречно згадати, що до початку ХХ ст. Константинополь був слабким і відповідно свою канонічну «першість за честю» не міг у повній мірі реалізовувати, однак не випадав з поля зору РПЦ як потенційний конкурент у цій сфері.

У свою чергу, Фанар на початку 1920-х рр. також поспішив скористатися слабкістю Російської церкви. Визнання обновленського руху ще можна списати на повоєнний час, не проінформованість щодо реального стану справ на теренах колишньої Російської імперії через політичні зміни, але вирішення на свій розсуд суперечливих юрисдикційних питань на територіях, на яких до цього домінувала РПЦ виглядає доволі зухвало з боку Константинополя. Звичайно, що останній апелював до канонічних правил, чи посилався на геополітичні зміни. Унаочненням цього є звернення до теми правомірності підпорядкування Київської митрополії, яке несподівано виявилася тим ключем, за

допомогою якого можна було задовольнити вимоги урядів держав, утворених на уламках імперій. Природно, що ці країни намагалися врегулювати статус православних єпархій на своїй території, вивівши їх з-під московської юрисдикції.

Було б помилково вважати, що Константинополь діяв у той час виключно з міркувань відновлення історичної справедливості (у вузькому сенсі слова), чи просто намагався «підживитися» різного роду дарунками від зацікавлених урядів. Наприклад, польські делегати, котрі вели переговори з приводу надання автокефалії, були одностайні у своїх оцінках: Фанар йде на зустріч їхнім проханням не заради отримання матеріальної вигоди (хоча й не відмовляється від цього), а задля утвердження першості Константинополя у Православному світі, перетворення Вселенських Патріархів на таких собі «Православних Пап» [187]. Встановлення більшовицької влади на Сході Європи стало причиною в майбутньому кардинальних змін у релігійній картині світу. Міжвоєнний період не був для православних острівцем свободи, періодом «затишшя перед бурею». У СРСР Православна церква фактично перестала існувати. Десятки тисяч кліриків, а разом з ним і не відоме до цих пір число мирян, були просто-напросто знищені, замордовані. Залишилася маленька групка маріонеткових священнослужителів на чолі із митрополитом Сергієм (Старгородським), котра забезпечувала своє жалюгідне існування лояльним ставленням до влади.

Позитивними зрушеннями у Вселенському Православ'ї стали пошуки шляхів виходу з кризи, які вилились у ряд зустрічей і нарад.

Москва нехтувала більшістю санкціонованих адміністративних змін Вселенським патріархатом протягом 1920-1930-х рр. Зокрема, Польська православна церква відмовилася від дарованої 1924 р. автокефалії, натомість отримавши її 1948 р. уже з рук Москви. Окрім того, РПЦ надала автокефалію Православній церкві Чехословаччини (1951 р.) та

Американській православної церкві (1970 р.) (правомірність усіх цих дій до сьогоднішнього дня Константинополь не визнає).

Після розпаду Радянського Союзу у Константинополя з'явилася можливість для реваншу. У січні 1991 р. Патріарх Димитрій I у листі до Московського Патріарха Алексія II в черговий раз підтвердив, що Константинополь визнає канонічну територію РПЦ лише у межах 1588 р.

Забігаючи наперед, скажемо, що це є черговим дипломатичним ходом Фанару. При зміні розташування політичних центрів у Європі та світі, чергових геополітичних переформатуваннях, при яких ослабне позиція МП, Константинопольська церква як і на поч. ХХ ст. здійснить спробу якщо і не відновити свою канонічну владу над територіями колишньої Київської митрополії, то хоча б, пустивши в хід цю і подібні заяви, ослабити тут присутність Російської церкви, що у свою чергу підсилить роль Константинополя у світовому Православ'ї.

Висновки до розділу 2.

Можна стверджувати, у Православній церкві існують норми канонічного права, які стосуються проблеми її адміністрації і устрою Церкви. Виокремлені позиції церковного права дозволяють стверджувати правомірність автокефалії Українського Православ'я. Адже, з апостольських часів Церкві притаманна така риса, як національна зорієнтованість у проповідництві та бажання йти назустріч пастві, що відповідно і закріплено правовими нормами.

Ще одним аргументом на користь сказаного постають процеси становлення і утвердження автокефальних церков у Вселенському Православ'ї на хвилі національних рухів на Балканах і Східній Європі у зв'язку із геополітичним переформатуваннями світу. Роль національного чинника тут була визначальною, а події навколо утворення і канонічного оформлення Польської, Албанської церков продемонстрували посилення ролі державних інституцій у справі здобуття статусу церковної незалежності.

Здійснений аналіз, на підставі архівних документів, причин відродження Церкви у СРСР, а відтак і її симфонії з державою, спонукає до тверджень, що такий хід справ є неприпустимим та шкідливим.

Одним із найяскравіших прикладів, який чи не найбільш актуальний для Українського Православ'я, став процес утворення та відродження Болгарського патріархату, що увиразнив справжню суть автокефалії і помісності.

Формування нового розуміння процедури дарування автокефалії стало можливим тільки завдяки посиленні ролі РПЦ на міжнародній арені, яка за допомогою влади почала провадити власну міжцерковну політику, що змусило Константинополь шукати новий інструментарій задля стримування амбіції РПЦ, процесу постання нових національних церков тощо.

Розділ 3.

УКРАЇНСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я У СТРУКТУРІ ВСЕЛЕНСЬКОЇ ЦЕРКВИ: БОРОТЬБА ЗА АВТОКЕФАЛІЮ ТА ПЕРСПЕКТИВА УТВОРЕННЯ ПОМІСНОЇ ЦЕРКВИ

3.1 Юридичний статус та еклезіологічні засади Києво-руського православ'я

Поширення християнства завдяки місіонерській діяльності учнів Христа у I ст. н.е. мало колосальне значення на становлення світової цивілізації. Участь у цьому процесі Апостолів з наукового погляду є безсумнівним та не потребує на сьогоднішній день пошуків додаткових доказів. Щодо самого часу звершення місійної подорожі і місця перебування того чи іншого з проповідників – то тут протягом II тисячоліття у різних наукових колах точаться дискусії та висувуються все нові і нові теорії. Разом з цим, спираючись на Священне Писання та Передання, Православна церква упродовж віків витворила власну традицію розуміння певних історичних моментів свого буття і послуговується нею аж до сьогоднішнього дня. Відомо, що християнство на теренах сучасної України уже набуло поширення наприкінці I ст. н.е. завдяки проповіді апостола Андрія Первозванного. Подальше розповсюдження віри у Христа на території від гирла Дунаю аж до Кримського півострова спричинило канонічне оформлення цілого ряду єпархій. Так, сучасна церковно-історична наука, говорячи мовою археологічних знахідок, наводить безліч фактів діяльності ранніх християн у гирлі Дунаю, Дністра, Північному Причорномор'ї, Криму, що у свою чергу дає нам зрозуміти, що проповідь Андрія Первозванного з самих початків мала успіх. До того ж, факт існування вже у перші століття н.е. єпархій на вищезгаданих територіях не є чимось маловідомим і в цілому сприймається науковим загалом без сумнівів. Історіографія рясніє як

дореволюційними, так і сучасними науковими розвідками щодо функціонування у древності в межах сучасної України окремих епархій: Скіфської, Херсонеської, Готської, Сугдайської, Фулльської і Боспорської [53, с. 31; 143, с. 105-121]. Такі відомості становлять надзвичайно велику цінність, адже є по суті величезним пластом і підґрунтям для моделювання врегулювання канонічного статусу Православ'я в Україні. У цілому, вищезгадані факти дозволяють беззастережно стверджувати, що сучасне Православ'я в Україні має багатовікову традицію, чим не поступається іншим помісним церквам. Існування автокефальних епархій до Халкидонського собору (451 р.), а потім епархій із правами широкої автономії (із контексту попереднього розділу бачимо, що церковно-адміністративні реформи у Константинопольській церкві у цей час перегукувались із державними, які йшли шляхом укрупнення адміністративних округів, внаслідок чого і відбувся перерозподіл сфер впливу між древніми патріархатами, що призвело до поширення номінальної влади Константинопольського патріарха (єпископа) над у даному випадку «варварськими» народами) дають право йти шляхом Іверської (Грузинської) церкви, яка свою автокефалію здобула у V ст., проте у вирі історичних подій її втратила. Саме існування у давнину автокефалії і традиції самоправності у Грузинській церкві надало їй один із головних аргументів у відновленні права на самобутність і незалежність у минулому столітті.

Існування у давнину епархій на теренах сучасної України учергове підтверджує думку, що Православ'я тут сягає своїми коренями перших століть, збігається із апостольським поширенням християнства і при цьому носить постійний характер. Через що відстеження подальших історичних подій, а саме так званих «Аскольдового і Володимирового хрещень», потрібно вже проводити в іншому вимірі. На нашу думку, Аскольдове хрещення Русі потрібно позиціонувати у вітчизняній історії як Медіоланський едикт 313 р. у Римській імперії, а Володимирове – як

видання закону Феодосієм I Великим у 392 р. про заборону поклоніння язичницьким богам. Адже, у першому випадку християнство легалізоване стає релігією правителя, а в другому – набуває статусу державної релігії і є обов'язковим атрибутом для всіх підданих та привілейованою формою світогляду, водночас виключаючи можливість існування інших культур.

Так, суспільно-політичні, соціальні та світоглядні трансформації, що відбувалися в житті східних слов'ян наприкінці IX – поч. X ст., хоч і мають свої особливості, однаки були співзвучні загальному рухові історії європейського континенту. Принаймні ми це висновуємо з узагальнень Н. Яковенко, яка стверджує, що «з різним темпом у його окремих регіонах проходили або вже пройшли назагал схожі процеси, що стали наслідком втягнення варварських народів до орбіти греко-римської цивілізації, передовсім – до соціального перевороту в родоплемінному укладі» [225].

Поза будь-яким сумнівом, визначальну роль в «одержавленні» варварських народів з супутньою легітимацією інститутів регулярної влади, а також у формуванні нових ідейно-ціннісних орієнтирів, а відтак і становленні нової системи цінностей, яка ці зміни узаконювала, так би мовити освячувала, була релігія. Відомо, що в епоху Середньовіччя цією універсальною інституцією була Християнська церква.

Між тим християнізація Європи тривала тисячу років – з кінця IV до кінця XIV ст., поетапно просуваючись із Середземномор'я до північних та східних околиць європейського світу. Звідси якраз і мова про «різні темпи» і «окремі регіони», на яких наголошують дослідники. Зусиллями місіонерів Римської апостольської столиці впродовж V – VIII ст. були охрещені германські племена, після Великого переселення народів розсіяні від Піренейського півострова і Британії аж до Східної Балтії. Все це дозволило Риму закріпити за собою статус Церкви-Матері, а Римському первосвященнику главенство над християнами Західної і Центральної Європи. Чергова хвиля християнізації, що відбувалася в лоні ще єдиної Церкви, однак в умовах непримиренної конфронтації між Римом і

Константинополем,¹⁵ прилучила в IX ст. до християнської ойкумени слов'янські народи Хорватії і Моравії, а з середини X–початку XI ст. – народи Данії, Польщі та Угорщини [141].

Водночас, не варто применшувати значення місіонерської діяльності Константинопольської церкви. Об'єктивно ж, доволі інтенсивною вона стає вже у IV – VI ст. Саме тоді були християнізовані південні та східні терени Візантійської імперії – Ефіопія, Вірменія, Грузія, Сирія та ін. Нового імпульсу вона набирає у IX – X ст. Аrenoю візантійської активності тепер стали Балкани і Центрально-Східна Європа. Відомо, що наприкінці IX ст. були (повторно) навернені серби і далматинці, а у 864 р. офіційне хрещення прийняли болгари і тоді ж, у 60-х, відбулося «перше» (Аскольдове) хрещення Русі [129, с. 297]. Але, як справедливо наголошують дослідники, Аскольдове хрещення не перетворило язичницьку Русь на християнську державу, а тим паче «не визначило остаточно – до Константинопольського чи до Римського християнського берега приб'ється Київ» [65, с. 114-115].

Однак, зважаючи на геополітичну вагу Києва, його інтеграційні прагнення до європейського співтовариства, «вибір віри», зроблений 988 р. Великим князем Володимиром Святославичем на користь Константинополя, не здається випадковим. На наше глибоке переконання, до візантійської релігійно-політичної та духовно-культурної орбіти молоду Руську державу підштовхувало її географічне розташування та економічно-торгові інтереси, здавна поєднані із Шляхом з варяг у греки і загальнополітичні розрахунки самого князя, який прагнув зміцнити свій авторитет силою ідеологічного впливу візантійської моделі цезаропапізму. Варто також пам'ятати, що Константинополь у той час був одним із найурбанізованіших і найрозкішніших міст світу, блискуче сяйво якого

¹⁵ Конфлікт був спровокований церковно-політичними претензіями Константинополя як «другого Риму» за патріаршества Фотія.

«засліплювало» очі багатьом руським князям, які, за словами Н. Яковенко, в імперії ромеїв часто-густо бачили «землю обітовану» [225].

Проте не варто думати, що Київська Русь «молилася» лише на Візантію. Радше навпаки. Держава Володимира Великого приєдналася до християнської ойкумени саме в часи найбільшого антагонізму Константинополя і Риму: процес її християнізації припадає на період посилення протистояння між православним Сходом і латинським Заходом. Візантійська церква, полемізуючи з Римом, втягувала у релігійний дискурс і Русь. Разом з хрещенням сюди прийшла і полемічна література, що продукувалася константинопольськими ченцями під омоформ патріарха Фотія, який через боротьбу за сфери впливу над Болгарією спровокував гострий конфлікт з Римом і ним же був відлучений [156]. Нестор Літописець не спроста, описуючи акт хрещення русичів за Київського князя Володимира, вихваляє велич візантійського літургічного обряду і тут же застерігає русичів від католицького віровчення [37, с. 49].

Через напружені політичні стосунки з Візантією (домінував фактор сили, особливо за князів Ігоря та Олега) Русь налагоджувала церковну комунікацію з Болгарською церквою. А тому деякі дослідники схильні вважати, що на формування руської церковної писемності та літургічної культури визначальний вплив зробила власне Болгарія, а не Візантія. На цьому наполягають російські вчені А. Шахматов та М. Преселков. Перший, як зауважують сучасні науковці, фактично ототожнював давньоруську мову зі староболгарською [213, с. 441], а другий – стверджував, що головним джерелом християнської церковності давніх русичів було Охридське архієпископство [170, с. 40]. Подібні рефлексії знаходимо і в українського літературознавця та історика М. Грушевського, проте він значно стриманіший у своїх апологіях щодо болгарського чинника у давньоруському християнстві і церковності зокрема [90, с. 46].

Немає сенсу применшувати роль болгарського впливу на формування церковної традиції в Київській Русі, однак потрібно визнати, що мова тут

може йти лише про Болгаро-Македонську церкву (Охридську митрополію), яка була категорично налаштована проти Константинопольської юрисдикції. Щодо «вибору віри» князем Володимиром, то ми допускаємо, що у хрещенні Київської Русі він міг мати передусім політичний розрахунок, а тому й погоджувався на охридську місію. Адже, стосунки Києва і Константинополя за його князювання залишалися напруженими. Це по-перше, а по-друге, руські князі мали вдосталь часу, щоб переконатися, що разом із хрещенням Візантія почала свою імперську політику денаціоналізації духовного, культурного та політичного життя болгар¹⁶. Насправді виглядає так, що церковні історики, які наголошують на тому, що «візантійська цензура повикреслювала й понищила усі згадки в наших літописах про прийняття хрещення з Болгарії, вставляючи на місце поетичні оповідання про послів, небесну красу візантійського обряду чи просто передруковуючи уривки зі Старого Завіту», мають рацію [141, с. 44-45].

Питання «вибору віри» князем Володимиром завжди перебувало у полі зору багатьох дослідників, а особливо світських науковців, які не довіряють церковним письмовим джерелам про місіонерську діяльність св. апостола Андрія Первозваного, як і про те, що Київська Русь масово хрестилася за Великого князя Володимира. Прикладом цього підходу є праця проф. В. Балуха «Культурно-просвітницькі та ідейно-ціннісні виміри осмислення християнського вчення» [53, с. 29-39].

На цьому тлі дослідникам актуалізованої проблематики буде корисним взяти до уваги узагальнення А. Колодного, який стверджує: «З огляду на свій самостійний та незалежний соціально-економічний стан Русь приймає християнство, не підпадаючи початково ані під яку політичну або ідеологічну залежність. Це стало предметом гордості Русі і київського літописця, але це не влаштовувало ані Рим, ані Візантію. Тільки такий підхід дає змогу усунути певні суперечності у викладі подій,

¹⁶ Болгарія прийняла хрещення на сто двадцять три раніше, аніж Русь-Україна (865 р. – 988 р.).

пов'язаних з хрещенням Русі. Русь приймає не візантійський і не римський варіант християнства, а свій, власний» [124]. Академік В. Греков зауважив, що «християнство на Русі... виявилось в кінцевому підсумку не візантійським і не римським, а руським», тобто національним [87, с. 392]. Зауважимо також, що деякі еклезіологи і, зокрема, К. Папас, зазначають, що «Українська церква стала частиною Вселенської церкви» із самого початку прийняття християнства [155, с. 16]. Надаючи цій теорії конкретних ідейно-філософських сукупностей і усталених значень параметрів, тобто певного наукового статусу, інший дослідник М. Чубатий обґрунтовує положення про те, що церковне життя Русі-України з самого початку поставало як синтез, «схрещення» східної та західної традиції християнства [212, с. 134].

Осмишуючи світоглядно-ціннісні потенції національної еліти княжої доби, а відтак і їх державно-політичну трансформативність, можна дійти висновку, що руські князі, а надто ж Ярослав Мудрий (1019 – 1054 рр.), розуміли: справжньою альтернативою візантійському ідейно-еклезіологічному та політичному диктату залишатиметься Рим. Свідченням цього є встановлення династичних зв'язків з європейськими країнами. Для цього в 1043 р. він видав свою сестру за польського короля Болеслава, а дочок: Настю – за угорського короля Андрія I, Єлизавету – за норвезького короля Гаральда III Гардрату, Анну – за французького короля Генріха I. Так само зробив князь і з синами: Ізяслава одружив на польській королівні, а Святослава – на німецькій графині. Династичні зв'язки з Константинополем вціліли лише завдяки Всеволоду, який погодився на шлюб із дочкою візантійського імператора Константина Мономаха (1042 – 1055 рр.) [91, с. 182]. Отже, перевага у шлюбній дипломатії була явно на боці католицької Європи, що не могло не насторожувати Константинополь, а надто ж після організованого ним «останнього великого походу» руського війська на Візантію 1043 р. [134, 72-86]. Очевидець цих подій Михайло Пселл, стверджував, що причиною

військового конфлікту була «давня ненависть» русичів до Візантії. «Це варварське плем'я завжди кипить злобою і ненавистю до імперії ромеїв і, увесь час щось придумує, вишукуючи привід для війни», – ремствував грецький письменник і церковник [27, с. 95]. На жаль, похід виявився невдалим, однак став добрим стимулом для пошуку надійного алгоритму розвитку Руської держави та Церкви, ключ для розв'язання якого знаходився тепер у руках князя і митрополита.

Князь Ярослав Мудрий усвідомлював соціальну і суспільно-політичну значущість Церкви, її важливе значення у державотворчому процесі. Адже Церква, функціонуючи в межах певного етнічного організму, формує, легітимізує та освячує не лише універсальні онтологічні цінності. Вона, за словами І. Огієнка, є також і «основою національно-державного буття кожного народу» [152, с. 4]. Тому не випадково саме за князювання Ярослава Мудрого були сформовані усі необхідні структурні та організаційні інститути, які є базисними для побудови помісної церкви [116, 89-112]. Зокрема, вперше з часів Аскольдового та Володимирового хрещення Київ став осідком митрополита¹⁷. Для утвердження Києва як митрополичого центру князь розпорядився спеціально збудувати величний кафедральний собор – Св. Софію Київську¹⁸. Кульмінаційний моментом у церковно-юрисдикційному розриві з Константинополем стало обрання митрополитом Київським Іларіона (1051 – 1088 рр.) – першого русича (українця), який став главою Руської церкви. У цьому зв'язку доволі промовистим є висновок І. Бурмила, який, зважуючи всі «за» і «проти» архіпастирського служіння митрополитів-греків, маніфестує: «Але неправильно було б думати, що ніби без митрополитів-греків з Візантії наша церква зовсім не могла б існувати. Приклад висвяти і діяльності митрополитів-українців Іларіона та Климента переконує, що на Русі тоді

¹⁷ До цього митрополити Київські перебували за межами Києва. За часів Володимира Великого осідком митрополита було місто Володимир (сучасна назва Володимир-Волинський).

¹⁸ В сучасній вітчизняній історичній науці існують твердження, що спорудження храму Софії у м. Києві було розпочато за князювання Володимира Великого.

вже були здібні люди, гідні митрополичого престолу» [68, с. 212]

Розпочату Ярославом Мудрим кампанію з ослаблення візантійського протекторату над Руською церквою активно продовжили його син Ізяслав (1054 – 1078 рр.) та онук Святополк II (1093 – 1113 рр.) [91, с. 186]. Вони віддавали перевагу духовно-культурним і політичним зв'язкам із Європою, а не Константинополем, авторитет якого різко почав падати. Торжество візантійського ідеологічного впливу та церковності на Русі відновлюється хіба що лише за князювання Володимира Мономаха (1113 – 1125 рр.). У 1147 р. з повеління князя Ізяслава II собором єпископів митрополії самостійно, без дозволу Константинопольського патріарха, був поставлений на митрополита Климент Смолятич. Але ні у першому, ні у другому випадку рух за автокефалію Київської митрополії, через зовнішні політичні причини, не мав значного успіху. Варто додати, що Руська митрополія попри великі розміри, значну кількість віруючих у константинопольських диптихах займала 61 позицію серед рядових єпархій патріархату, що говорить про її нібито не значущість [197, с. 31].

Після невдалих спроб здобути самостійність, подальша доля Київської митрополії почала складатися не найкращим чином. Цьому були причини політичні, але аж ніяк не церковні. Так, повертаючись трохи назад, можемо відстежити негативні тенденції у державних справах Київської Русі, що потягнули за собою і зміни у церковному житті. Справа у тому, що, починаючи із Любецького з'їзду з (1097 р.), який попри попереднє бажання князів досягти компромісу у територіальних суперчках, у кінцевому результаті започаткував феодальну роздробленість Київської Русі та утворення нових незалежних князівств. Проти цього виступив митрополит Київський і всієї Русі; водночас розпочатий рух у напрямку федералізації до тепер великої і могутньої держави знайшов віддзеркалення і в релігійних справах – став поштовхом до утворення Галицької митрополії.

У ході нашого дослідження ми вкотре відстежуємо закономірність: ослаблення одного політично центру пришвидшує посилення іншого, а це у свою чергу принижує чи підвищує авторитет, ранг церковно-релігійних утворень тих же політичних центрів. У справі з появою такого феномену як Галицька митрополія знову ж таки чітко виражена така модель. Політично-ідеологічною передумовою виникнення Галицької митрополії став процес політичної і релігійної централізації Галича у 30-40-х рр. XII ст. в контексті його перетворення на регіональний політичний і релігійний центр у південно-західній частині Київської Русі.

Падіння у 1240 рр. Києва з одного боку підірвало фінансову могутність київського митрополита і спонукало його через прозахідну зовнішню політику Данила Галицького шукати підтримки у володимиро-суздальських князів, а з іншого – змусило галицько-волинського князя шукати військово-політичних союзників для боротьби з монголо-татарами навіть через укладання релігійної унії з Папським престолом, що, відповідно, стало поштовхом до організації митрополичого центру в Галичі. Прозахідна політика галицько-волинських князів, внутрішньополітична боротьба, нестабільність на Русі спонукали на переїзд Київського митрополита Максима з Києва до Володимира-на-Клязьмі. Це теж стало передумовою заснування Галицької митрополії.

Заснування Галицької митрополії в 1303 р. виявилось результатом боротьби за релігійно-політичний контроль над південно-західними єпархіями колишньої Київської митрополії між Константинопольським патріархатом, Папським престолом і Польщею, внутрішньополітичного протистояння між князем і боярством у середині Галицько-Волинського князівства та збігом релігійно-політичних інтересів Константинопольського патріарха і галицько-волинського князя [120, с. 38-39].

Першим галицьким митрополитом став грек Нифонт. Такий розвиток подій, на нашу думку, потрібно розглядати у контексті релігійно-

світоглядної ідеології візантійського месіанства, яка актуальна і до сьогоденного дня. Як уже нами неодноразово зазначалося, Константинопольський патріархат, починаючи із V ст., всілякими способами бореться за першість у Православ'ї. Імперські амбіції, колоніальна політика візантійців спричинили появу такого негативного явища як «візантійське месіанство». Поряд із потугами Риму підкорити собі незалежні церкви інших народів, це явище стало причиною у різні часи появи конфліктів, суперечок, чварів. Абсолютне і одноосібне право одним народом, державою проповідувати християнство, а разом і свою культуру, звичаї, їх насильне запровадження, не підкріплене нормами церковного права чи віроповчальними істинами. Забігаючи наперед, можна з упевненістю стверджувати, що оформлення в Україні автокефальної Церкви не можливе за активної участі у цьому сучасних світових релігійних центрів. Останні ніколи не підуть через свої імперські амбіції, гординю та нечестиві вчення про «першість», «обраність» і т.д. на справедливі і чесні кроки назустріч українській автокефалії.

Крок по відновленню контролю Константинопольським патріархатом над православними єпархіями Галицько-Волинської землі став спробою перешкодити Папському престолу запровадити релігійну унію на теренах Галицько-Волинського князівства через західноєвропейські зовнішньополітичні орієнтації галицько-волинських князів, їхні родинні зв'язки з католицькими світськими володарями тощо.

Уже в 1305 р. Константинопольський патріарх висвятив ставленика галицько-волинського князя Юрія I Львовича – ігумена Ратського монастиря Петра на митрополита Галицького, Київського і всієї Русі [89, с. 266]. Цим кроком патріарх задовольнив політичні амбіції галицько-волинського князя, відновив єдність Давньоруської церкви під владою одного митрополита і зберіг свій контроль над православними єпархіями Галицько-Волинського князівства. Висвячення Петра Ратенського на

митрополита Галицького, Київського і всієї Русі означало ліквідацію Галицької митрополії і завершення першого етапу в її історії.

Після смерті митрополита Петра у 1326-1328 рр. з ініціативи галицько-волинського князя Юрія II Болеслава була здійснена спроба відновити Галицьку митрополію. Через відсутність зацікавленості в її існуванні з боку Константинопольського патріарха вона виявилася невдалою. У 1331 р. Константинопольський патріарх висвятив єпископа Теодора на галицького митрополита, але в 1332 р. Теодора знову було понижено до рангу єпископа. Отже, другий етап в історії Галицької митрополії тривав з 1331 по 1332 р. Цей період характеризувався протистоянням прокатолицькій політиці галицько-волинського князя Юрія II Болеслава і боязню Константинопольського патріарха втратити через неї контроль над єпархіями Галицько-Волинського князівства. Саме ця боязнь спочатку стала причиною відновлення Галицької митрополії у 1331 р., а потім її зникнення [162, с. 39-40].

Але вже у 1338 р. Константинопольський патріарх вдруге поставив єпископа Теодора на галицького митрополита. Це було пов'язано із загрозою насильницького покатоличення Галицько-Волинського князівства у процесі його анексії Польським і Угорським королівством, яка могла бути спровокована зовнішньополітичною діяльністю галицько-волинського князя Юрія II Болеслава.

У 1347 р. Константинопольський патріарх знову скасовує Галицьку митрополію. Таким чином, третій етап в історії Галицької митрополії тривав із 1338 по 1347 рр. На скасування Галицької митрополії вплинула політична роздробленість Галицько-Волинського князівства, яка призвела до його занепаду, посилення релігійно-політичних претензій на галицько-волинські землі польського і угорського королів, полівасальна політика галицького боярина Дмитра Дедька, піднесення Московського князівства як політичного і релігійного правонаступника на теренах Київської Русі до статусу «Великого», зміна політичного вектора у середині Візантійської

імперії [55, с. 134-136].

У 1371 р. Галицька митрополія знову була відновлена в результаті чергового збігу політичних і релігійних інтересів Константинопольського патріарха і світських володарів Галичини. З метою отримання політичної підтримки від галицького боярства Казимир III Великий висунув кандидатом на митрополита відновленої Галицької митрополії вихідця з Галичини [72, с. 105-106].

Проте, у 1393 р. остаточно ліквідується Галицька митрополія шляхом переведення її єпархій під владу митрополита всієї Русі Кипріяна. Ця подія пов'язана із зникненням зацікавленості в існуванні Галицької митрополії як із боку владних кіл Галичини, так і з боку Константинопольського патріарха. Варто зазначити, що луцький єпископ, хоча і не канонічно, управляв Галицькою митрополією в якості її митрополита аж до 1404 р. [138, с. 288-290].

Отже, Галицька митрополія – це продукт політичної діяльності світських володарів Галичини і Константинопольського патріарха, а не релігійно-ідеологічна необхідність. У той же час митрополія відіграла важливу роль у політичному і релігійному житті південно-західних земель колишньої Київської Русі впродовж XIV ст. Також потрібно зауважити, що Галицько-Волинське князівство в певній мірі стало політичним правонаступником Київської Русі, а Галицька митрополія – релігійною правонаступницею Київської митрополії на теренах південно-західних земель Русі. Варто наголосити, що Галич не був єдиним осередком давньоруської державності у Південній Русі. Галицька митрополія стала політичною необхідністю світських володарів Галичини у контексті їхнього правління на цих територіях. Відповідно, як тільки ця необхідність зникла, то перестала існувати і сама митрополія, а її єпархії були поглинуті Київською митрополією.

Аналіз історичних процесів, які відбувалися на галицько-волинських землях XIV – XV ст. в політичній і церковно-релігійній сферах, дає

можливість якоюсь мірою їх ідентифікувати у ретроспективно-перспективному вимірі із сучасними процесами церковного життя в Україні та геополітичними тенденціями навколо нього. Всебічне дослідження процесів утворення, функціонування, кількарязового скасування й відновлення Галицької православної митрополії упродовж майже одного століття (1303 – 1393 рр.) виявляє в багатьох випадках дотичність тих зовнішніх сил до церковно-релігійного життя вже у незалежній Україні, об'єктом тиску яких була Галицька митрополія у XIV ст. Весь хід історії Галицької митрополії відбувався під кутом впливу на нього зовнішніх геополітичних векторів. Саме цим, власне, можна і пояснити чотириетапну історію існування Галицької митрополії. Відтак, постає питання: чи саме не ті зовнішні політично-релігійні центри, які були причетні до кількарязового припинення існування і, зрештою, ліквідації Галицької митрополії у XIV – першій половині XV ст. , також сьогодні намагаються справляти відчутний вплив на хід церковних процесів в Україні, відтермінуючи або й заперечуючи закономірність становлення єдиної автокефальної церкви в Україні, її помісності і цілісності. Чи може церковно-релігійне життя в Україні, яка є незалежною і суверенною державою, бути вільним і незалежним від будь-якого впливу і виявів східної політики Ватикану і такої ж політики МП? Чи є в Україні достатньо церковних ієрархів, патріотичного духовенства і широкого загалу православного люду, які усвідомлюють, що кризу в Українському Православ'ї можна подолати, не орієнтуючись на Константинополь, Москву чи Рим, а завдяки мобілізації національно зорієнтованих сил усіх трьох гілок Православної церкви України? Відповіді на ці запитання швидше за все будуть надані часом.

Відстежуючи подальший розвиток подій навколо Київської митрополії у XV-XVI ст., знову ж звертаємось до теми взаємозв'язків держава-Церква. Насамперед зазначимо, що політико-територіальні зміни у тогочасному світі, а саме падіння Візантійської імперії, натомість

поступове зміцнення Османської імперії, Московського царства призвели до змін і в релігійному житті. У попередньому розділі нами була порушена ця проблематика, тому ще раз вдаватися до подробиць не будемо.

Наслідком падіння 29 травня 1453 р. Константинополя – міста перебування Візантійських патріархів – для Київської митрополії стало, на нашу думку, посилення її незалежності. Відомо, що у цей час зв'язки митрополії з кірїархальною церквою на деякий період утруднюються. Останнє стає причиною того, що з цього часу у Київській митрополії, через неможливість поїздок до Константинополя, починають варити миро. Також стає нормою у нових для Фанару умовах процедура затвердження митрополитів Київських, яка у минулому не віталася патріархією. Варто зазначити, що до цього часу на Київський престол митрополити, як правило, призначалися зі столиці Візантійської імперії і були греками за походженням. Як винятки, траплялося, що Константинополь погоджувався на ставленика, якого надсилала сама митрополія. Починаючи з митрополита Симеона (1480 – 1488 рр.), Київських митрополитів обирають Собором єпископів Великого князівства Литовського, Руського та Жемайтійського. Після виборів документи надсилалися Вселенському патріарху, який затверджував такий вибір.

Процедура обрання митрополита Київського нам цікава передовсім тим, що вона підкреслює соборноправність Української церкви. І. Огієнко стверджує, що з 1147 р. «літописи згадують про крайові українські Собори з найдавнішого часу... рядили Українською церквою аж до відібрання її незалежності в 1686 р.» [152, с. 74]. Звичайно такого роду твердження трохи перебільшені, адже у цей період відомі випадки призначення Константинополем митрополитів-греків, але попри загалом можна з упевненістю говорити, що Українська церква керувалась соборним голосом, а не одноосібно предстоятелем чи світським правителем, як це було поширено у тогочасному суспільстві.

На нашу думку, тут варто зосередити увагу на тому, що мироваріння і така процедура поставлення митрополита у Києві стала можливою тільки завдяки політичному ослабленню Константинополя. Не потрібно випускати із наукового погляду і те, що Московське царство у цей же час самочинно поставляє свого митрополита і теж починає варити миро. Натомість Київська митрополія право на це здобула законним шляхом – з благословення Матері-Церкви.

Право варити та освячувати миро гарантувалося Київській церкві в якості однієї з умов збереження її незалежних прав та привілеїв при вилученні Київської митрополії з-під юрисдикції Константинопольського патріархату та перепідпорядкування до МП у 1686 р. Незважаючи на те, що за перші десятки років, що пройшли після цієї події, Російська церква знищила всі права та привілеї Київської митрополії, прирівнявши її до звичайної єпархії, проте право мироваріння та мироосвячення було збережено. До цієї проблеми зверталися архімандрит Віктор (Бедь) та архімандрит Арсеній (Бочкарь). Актуалізуючи проблематику, вони наголошують на тому, що хоча зараз у Києві втрачена традиція мироваріння, проте: «немає жодного документу який би забороняв Київській церкві варити миро, а Київському митрополиту освячувати його». Також зосереджують увагу на тому, що самою РПЦ під мироварінням розуміють автокефалію, адже це є і одна з її ознак і прав [167, с. 199-202]. Далі, за логікою, дослідники роблять висновки: «...Відповідно до патріаршого Томосу від 27 жовтня 1990 р. Українська православна церква є «незалежною і самостійною в своєму управлінні. Відповідно до ухвали Ювілейного Архієрейського собору МП УПЦ є самокерованою з правами широкої автономії. У своєму житті і діяльності вона керується Томосом Патріарха Московського і всієї Русі 1990 р. та Статутом УПЦ. Таким чином, усі права, які відносяться до автокефальних церков (канонізація святих, написання нових служб, самостійність в

управлінні та власне судочинство) УПЦ має. За винятком поки що відродження (канонічно законного) мироваріння» [209].

З одного боку досліджувана проблематика являє собою надзвичайну наукову цінність у справі оформлення автокефалії в Україні, а з іншого – демонструє зацікавленість окремих кіл, осіб з УПЦ МП у даруванні самостійності Українському Православ'ю, яка обґрунтовується в їх наукових працях.

Повертаючись до самобутніх рис Церкви в Україні, зауважимо, що, Київську митрополію у цей період світове Православ'я вважало «де-юре», не кажучи вже про «де-факто», автокефальною. Про це красномовно свідчить ряд фактів. Так, І. Огієнко у своїх працях, актуалізуюючи проблему церковної незалежності в Україні на поч. ХХ ст., насамперед апелює до особливостей існування митрополії до 1686 р. Першим, на чому зосереджує увагу дослідник, це те, що: «...в Царгородській церкві була повна підлеглисть церкви державі, церквою правив власне імператор, чого зовсім не було в Церкві Українській – вона від початку запровадила в себе тільки апостольський канонічний устрій і жила незалежно від світської влади» [153, с. 73].

Далі наводяться вже докази того, що у Константинополі церкву-дочку сприймали як автокефальну: «...Київський митрополит як митрополит колиски християнства на Сході та як митрополит окремої Церкви був оточений великою повагою. Його офіційний титул завжди був такий: «митрополит Київський і вся Русі». Він мав патріарші богослужбові права як митрополит окремої Церкви: носив митру з хрестом на ній, носив дві панагії, клобука, мав право передношення хреста по всій своїй митрополії, богослужби правив, стоячи на килимі, роздавав миро всім єпархіям на Сході. Великі права мав він і в управлінні своєю митрополією: він поставляв своїх єпископів, його суд був остаточний, він не зобов'язаний був їздити до Царгорода (пізніше – до Москви) на Синод; митрополит трохи пізніше був у нас виборним ... Митрополитові належало право

закладати школи, а пізніше – друкарні та шпиталі, через що він був справді головою розвитку української культури, особливо ще тому, що з XV віку митрополитом міг бути тільки українець. ...Мав великі маєтки – ще з княжих часів десятину на церкву було давати заведено» [153, с. 37]. Останнє, до речі, якраз не тільки свідчить про високий авторитет Церкви у Русі, а й увиразнює демократичність тодішніх взаємозв'язків держава-Церква, за яких владні інституції не були ні контролюючими органами, ні джерелом фінансування Церкви, що надало їй змогу виплекати власну потужну традицію, гармонійно розвиватися та сповна виконувати свою справжню місію.

До «автокефальних» особливостей слід віднести і спосіб тодішнього офіційного листування між церквами. Відомо, що до очільників Київської митрополії листи надсилались із олов'яними печатками – як до глав автокефальної церкви, тоді, як до рядових архієреїв Константинопольського патріархату – із восковими. Не вплинули на її статус і поставлення окремого митрополита та самопроголошення автокефалії 1448 р. у Московському князівстві. У 1589 р. статус Московської церкви був унормований, і вона була піднесена до рівня патріархату. Київська митрополія не увійшла до складу новоутвореного патріархату, що у свою чергу підкреслило її окремішність і національну ідентичність.

Важливим моментом із життя Православної Церкви в Україні на початку XVII ст. є її занепад внаслідок унійних рухів і агресії польсько-католицьких кіл та постанови нової, переродженої Церкви 1619 р. [89, с. 475]. Рукоположений Єрусалимським патріархом Феофаном новий єпископат за підтримки та під протекцією козацького війська на чолі з П. Конашевичем-Сагайдачним став вдалою як конфесійною, так і політичною акцією [121, с. 236].

Відновлення української православної ієрархії 1620 р. демонструє нам, наскільки вирішальним є державницький фактор у релігійних

процесах, а надто вже у питаннях самобутності, автокефалії тощо.

Оцінюючи стан митрополії у XVII ст., доходимо висновків, що на цей час припадають лихоліття постберестейського періоду, золота доба митрополита П. Могили¹⁹ та інкорпорація.²⁰

Перебуваючи до 1686 р. у складі Константинопольського патріархату, Київська митрополія, як уже згадувалось, користувалася найширшими правами автономії (фактично автокефалії) та мала свої самобутні форми. Під цим поняттям в українській церковно-історичній науці розуміють, поряд із вищезгаданими особливостями Київської митрополії, ще й такі характерні риси Українського Православ'я: активна культурно-просвітницька діяльність парафіян, що проявилася в організації православних братств наприкінці XVI – поч. XVII ст.; церковно-народні традиції святкувань пам'ятних днів, свят, шанування національних святинь – собору Києво-Печерських, Волинських, Чернігівських святих, Почаївської ікони Божої Матері; своя церковна термінологія і богослужбова мова – церковно-слов'янська з українським наріччям; власна традиція церковного співу; церковна архітектура, зовнішньо-обрядова сфера, що ніколи не тяжіла, як зазначає один із сучасних істориків УАПЦ діаспори О. Воронин, до: «зовнішнього обрядового благочестя, не була рабом букви і титли, а вглиблювалась у внутрішній зміст віри, розумний, осмислений, а не буквалістичний зв'язок людини з Богом» [77, с. 6]. Завдяки своєму загально-культурницькому і богословському потенціалу наприкінці XVI – у XVII ст. Українське Православ'я стало провідником

¹⁹ Діяльність П. Могили розпочинаючи з 1625 р. (прийняв чернечий постриг) повністю просякнута ревним служінням Церкві і вписана золотими літерами в історію Київської митрополії. Відомими є його благодійність, фундаторство, реформи освіти і науки, упорядкування життя митрополії відповідно до норм канонічного права та вимог тогочасних суспільно-політичних умов. Київська митрополія у 1633-1647 рр. під омофором П. Могили стала оплотом Православ'я в Європі. Науковим надбанням митрополії тих часів Вселенське Православ'я користується й досі. Літературна спадщина митрополита Петра вивела Церкву України-Русі на орбіту світового Православ'я. Тřebник, Катехизис, Літургійон, Євангеліє поучительне – далеко неповний перелік трудів, що підкреслюють автентичність українського церковного життя у лоні Православ'я і засвідчують духовну та наукову висоту Київської церкви. У сукупності всі надбання «могилянської доби» є ще одним аргументом Українського Православ'я на користь оформлення його автокефального статусу.

²⁰ Термін, який вживають сучасні як вітчизняні так і закордонні науковці, зокрема М. Шкрібляк, М. Бенза, для означення неканонічного акту приєднання Київської митрополії до МП 1686 р.

Вселенського Православ'я [179, с. 212].

Внаслідок Переяславської угоди 1654 р., після політичного приєднання козацької держави до Московського царства, його уряд усіляко намагався неканонічно розповсюдити владу Московського патріарха і на Київську митрополію. Духовенство митрополії, у переважній більшості, категорично протестувало проти такого підпорядкування, але московська державна влада робила все для того, щоб зламати цей опір. Москва постійно вдавалася до брехні, як це було з фальшивими «статтями», поданими для підпису гетьману Юрію Хмельницькому, а також до грубих порушень канонів.

У 1685 р., порушивши клятву вірності Вселенському патріарху, як своєму Предстоятелю, єпископ Луцький Гедеон Четвертинський отримав у Москві поставлення на Київську митрополичу кафедру (1685-1690 рр.) і цим фактично, з грубим порушенням канонів, самочинно підпорядкував митрополію МП [229, с. 80]. Варто додати, що у грудні 1684 р. до Константинополя для переговорів відправилося посольство з Москви на чолі з греком Захарієм Софіром. Патріарх Яків прийняв посольство і подарунки із задоволенням, але дозволу на висвяту Гедеона не дав [198, с. 142].

Боячись повторення історії з анафемою від Вселенського патріарха єпископу Мефодію Филімоновичу, московська державна влада доклала усіх можливих зусиль для того, щоб отримати підтвердження законності такого підпорядкування. До нас дійшла епістолярна спадщина тих часів, яка дозволяє сформулювати цілісне уявлення про ситуацію, що склалася у Київській митрополії, Московському і Константинопольському патріархатах після 1654 р. Як впливає із спілкування між патріархами, у цей період відбуваються торги за Київську митрополію. Патріарх Московський скаржить на те, що митрополія має свої звичаї, традиції, які найперше проявляються у богослужбовій сфері, книгодрукуванні,

науковій думці, що геть йому не імпонує і більше того – вимагає заборонити поширення київської традиції [28, с. 199].

Константинопольський патріарх висловлює мовчазну згоду відмовою від Київської митрополії [34, с. 176]. Також просить пожертвувати церковне начиння, ікони і звітує про вже отриману милостиню від Нікити Алексеєвіча, а саме: три сорока соболів і двісті червоних [33, с. 179].

Водночас, що вчергове ілюструє мегаломанію і пиху Константинополя, ставить свою умову – поминати у Київській митрополії після перепідпорядкування Вселенського патріарха першим, а Московського другим, ніби «заради древніх правил Вселенського престолу» [33, с. 179]. Звичайно, таку умову виконано не було, але це унаочнює амбітність Константинополя, який, хоча й знаходився у надзвичайно скрутному матеріальному становищі, переживав далеко не найкращі часи, але вимагав возвеличення, шанування його як першого, спонукав виконувати свої, вже псевдоімперські забаганки.

При формуванні моделі отримання Українськими церквами автокефалії потрібно з пересторогою ставитись до таких фактів і очікувати від Фанару не тільки бажання матеріально покращити свій стан, а й намагання продемонструвати свою зверхність над православним світом; подібно папству VI-VII ст. здійснювати експансію, підкорення незалежних церков під свою одноосібну владу, перед цим заігруючи з ними і розводячи інтриги навколо їх самостійного статусу.

Підсумовуючи можна сказати, що, використавши підкуп та тиск, представники МП отримали від Константинопольського патріарха Діонісія відповідну грамоту. До речі, Синод Константинопольської церкви пізніше осудив вчинок цього патріарха як незаконний [73, с. 341]. І до цього часу Константинопольський патріархат вважає приєднання Київської митрополії до МП незаконним, що неодноразово підтверджувалося його офіційними документами та представниками [22, с. 40].

Але через політичну могутність Російської імперії та занепад державності Українська церква була вимушена підпорядковуватись московській церковній владі аж до часів повалення монархії в Росії. Протягом короткого часу Київська митрополія, яка була приєднана до МП за умови збереження всіх прав автономії, якими вона користувалася у складі Константинопольського патріархату, була перетворена на рядову єпархію РПЦ. Жодна з умов приєднання не була дотримана. З 1800 по 1966 рр. на Київську митрополичу кафедру РПЦ свідомо не поставила жодного етнічного українця. Для приниження Київської митрополії Петро I навіть наказав поставити на Київську кафедру не митрополита, як було від часу Хрещення Русі, а архієпископа.

Окремою сторінкою українського церковного життя є історія Православної церкви на Буковині, яку потрібно коротко представити у нашому дослідженні, з огляду на її цінність у питаннях розуміння сутності понять «автокефалія» та «помісність».

Найважливішими віхами її становлення та розвитку були події, пов'язані із рішенням імператорського двору Австро-Угорської імперії про заснування автономної Буковинської митрополії від 11 вересня 1870 р., а також надання імператорською владою від 23 січня 1873 р. чернівецькому владиці Євгену Гакману титулу «Архієпископ Чернівецький і митрополит Буковини і Далмації» [163, с. 46]. Далі варто зосередити увагу на тому, що Буковинську митрополію наприкінці XIX ст. помісні церкви вважали автокефальною. Цьому слугують висловлювання церковних діячів тієї епохи. Наприклад: архієпископ Житомирський Євлогій (Георгієвський, РПЦ), подорожуючи Буковиною, говорить про її автокефальний статус [98, с. 187]. Уже сучасні нам дослідники церковної минувшини у своїх працях також свідчать про те, що Буковинська митрополія у 1873 р. отримала автокефалію [92, с. 813]. Даний фактологічний матеріал підсилює твердження, які ми вже неодноразово висловлювали у ході нашого дослідження. Так, тогочасне (як і теперішнє) розуміння автокефалії

Вселенським Православ'ям зводилося до визнання права за державною владою сприяти наданню Церкві автокефалії у ході проведення першою адміністративних реформ, що зрештою перегукуються ще з епохою візантійської законотворчості та державотворчості. Також підтверджує церковно-канонічну традицію існування в одній державі однієї (чи кількох) незалежних церков, але аж ніяк однієї церкви для кількох держав (областей, країв з однорідним складом населення за національною ознакою).

Забігаючи наперед, зазначимо, що існування УПЦ МП в Україні у наш час є порушенням якраз цих норм і церковно-правової логіки. Також наявність де-факто автокефальних церков на території України, хай і в різні часи, говорять про авторитет християнської спільноти на наших землях протягом віків, що є черговим бонусом для одержання самоврядності Українського Православ'я вже у наш час. Змодельовуючи один із його варіантів, можна припустити, що намагання УПЦ здобути автокефалію може увінчатись успіхом за посередництва Румунської православної церкви. Вище вже йшла мова про бажання цієї церкви здобути першість з-поміж інших помісних церков. Враховуючи те, що Буковинська митрополія перебувала у підпорядкуванні румунського патріарха у період румунської окупації Буковини і що тепер трактується як «Матірність» цієї Церкви для Буковинської митрополії, то за вигідних для Румунської церкви умов можливе нею дарування автокефалії українцям.

Отже, Українське Православ'я має давню історію та древню традицію. Свідчення про перебування у минулому на територіях його сучасного розповсюдження одного з апостолів, існування незалежних християнських церков у перші віки нашої ери надають авторитетності власне слов'янському християнству і є аргументами на користь успішного унормування проблеми автокефалії.

Досвід розбудови християнської Церкви на території сучасної України, існування Київської, Галицької митрополій з їх самобутніми

рисами, формами, канонічними традиціями у сукупності дозволять нам стверджувати, що Українська Церква має історичне право на автокефалію.

3.2. Боротьба за автокефалію Українського Православ'я у ХХ ст.

Славна минушина сповідання Православ'я у Києво-руській традиції, що вилилась у численних фактах з історії існування Київської митрополії, спонукала українську громадськість зі зміною державного устрою в Росії у 1917 р., а потім і проголошенням української державності, вжити негайних заходів по впорядкуванні в Україні церковного життя. Починаючи з квітня цього ж року, колишній ректор Казанської Духовної Академії архієпископ Олексій (Дородніцин) і протоієрей Василь (Липківський) розпочали масштабну акцію по дерусифікації Церкви. Наслідком стало заснування у листопаді цього ж року з числа активного духовенства та мирян ініціативного гуртка «Братство Воскресіння», який підготував створення Всеукраїнської Православної Церковної Ради (далі – ВПЦР) [69].

Головою ВПЦР був обраний архієпископ Олексій (Дородніцин), який на площі Святої Софії у м. Києві під час проголошення Української Народної Республіки виступив з палкою патріотичною промовою на підтримку української державної та церковної незалежності, чим, відповідно, викликав роздратування у московських шовіністів [207, с. 59]. До речі, раніше, у середині 1917 р., владика Олексій видав перший молитовник українською мовою. До ради також увійшли протоієрей Василь (Липківський), Олександр (Маричів) та інші визначні духовні та світські особистості. Головною метою було поставлено створення УАПЦ. Швидкому вирішенню даної проблеми заважала як політична нестабільність в Україні, так і те, що майже вся православна ієрархія складалася з росіян, котрі зайняли антиукраїнську позицію.

Дволикість російського духовенства можна продемонструвати на прикладі життєдіяльності митрополита Руської православної церкви у Західній Європі Євлогія (Гергієвського) (1914-1921 рр. – архієпископ Волинський). Так, під час російської окупації Львова у ході Першої Світової війни владика за наказом імператора Миколи II створив Особливе управління церковними справами у Галичині. Мотивувалося це розширенням території держави, а разом і появи нових церковних територіально-адміністративних одиниць, які після впорядкування їх статусу мали бути включені до складу Російської церкви, не дивлячись на те, що ці землі ніколи духовно не окормлялися з Москви. Проте, вже з появою Української держави і активізації рухів за українізацію та автокефалію її Церкви, що найперше вилились у діяльності ВПЦР і Всеукраїнського церковного Собору, тут уже такий розвиток подій піддається критиці ієрархами Російської церкви [98, с. 132, 172].

Історичного значення для зростання української національної та релігійної свідомості в цей час набули події навколо скликання Всеукраїнського церковного Собору 7 січня 1918 р. [24, с. 3]. Проте, реформування Церкви не відбулося через припинення діяльності Собору 19 січня з політичних причин [113, с. 125].

РПЦ намагалася зберегти свою духовну владу над Україною, а тому на її Помісному соборі у 1918 р. Українській церкві було надано автономію. Із «Положення Української церкви Відділу про Вище Церковне Управління» можемо зрозуміти, у чому була суть автономного статусу:

1. Православна церква в Україні, залишаючись нерозривною частиною єдиної Православної російської церкви, відносно церковного управління отримує автономію.

2. Автономія Української церкви розповсюджується на всякого роду церковні справи, крім справи віровчення, морального вчення, вищого суду, а також найважливіших питань Богослужіння і церковної дисципліни.

3. Єпископи, представники кліру і миряни Українських єпархій беруть участь у Всеросійських церковних соборах, а єпископи Українських єпархій на підставі положення про склад Вищого Церковного Управління у Всеросійському Священному Синоді.

4. Всі постанови Всеросійського церковного собору мають силу для всіх єпархій України.

5. Святійший Всеросійський Патріарх затверджує митрополитів і правлячих єпископів Українських єпархій [24, с. 23].

Ієрархія і частина духовенства РПЦ, які здійснювали пастирське служіння в Україні, не бажали відмовлятися від традиційної для Російського Православ'я взаємозаміни понять «православний» і «росіянин», а тому не для захисту канонічного устрою Церкви, а з національно-шовіністичних мотивів не приставали на пропозиції та вимоги українізації, автокефалізації Українського Православ'я. Через нерозуміння ієрархами та частиною духовенства РПЦ потреб своєї української пастви, остання в подальшому пішла на розрив з ними.

Після створення Української Держави уряд гетьмана Павла Скоропадського сприяв створенню УАПЦ. Проте, спроби ВПЦР та гетьманського уряду залишилися тільки задукоментованими реального поступу у цій справі не було.

1 січня 1919 р. Директорія Української Народної Республіки в односторонньому порядку оголосила «Закон про автокефалію Української Православної Церкви» [140, с. 297-299]. Задекларована незалежність Української церкви знову вирішила проблему тільки у площині держави [100, с. 216].

Упродовж 1919-1920 рр. національно-церковний рух у широких масах не припинявся. Перші українські парафії були створені в 1919 р. Завдяки закону, який більшовики видали в лютому 1919 р., про відокремлення Церкви від держави, українські громади одержали змогу подавати клопотання про передачу їм церковних споруд (отримали Миколаївську

церкву, Софіївський собор, Андріївську церкву та інші). Такі дії українців обурили єпископа Назарія, який на той час заміщував митрополита Антонія (Храповицького), і перший видав заборону відправляти богослужіння українською мовою.

Тим часом в Україні не залишилося жодного єпископа, який би був прихильником українізації Церкви. Одночасно більшість священників і мирян підтримували дії ВПЦР.

Проте, ВПЦР все ж таки шукала підтримки архієреїв. Не зважаючи на хитке становище в Європі, політичну нестабільність в Україні, в Росії, все ж були архієреї, котрим симпатизували українські проавтокефальні рухи [31, с. 41]. Антонін (Грановський), який проживав на спокої в Москві, владики Парфеній та Агапіт залишалися, попри їх політичну невизначеність чи немічність, одним з останніх варіантів отримання традиційного для Православ'я єпископського освячення. Була спроба отримати хіротонію і в грузинського католикоса. Однак делегація на Кавказ через військові дії змогла добратися тільки до Харкова. Врешті-решт під тиском керівництва РПЦ усі єпископи на території України припинили будь-які зносини з ВПЦР.

Для врегулювання церковного життя в Україні знову вирішили скликати Церковний собор. Основними темами Собору, який відкрився 14 жовтня 1921 р., стало проголошення УАПЦ і задоволення потреби в єпископаті, вкрай необхідному для повноцінного життя Церкви. Спочатку прийняли рішення звернутися з проханням про висвячення єпископа для українців до київського екзарха Михаїла (Єрмакова), однак у відповідь пролунала відмова [31, 39-40].

Після довгих соборних суперечок вирішили рукоположити єпископа «александрійським чином». Під «александрійським чином» слід розуміти єпископську хіротонію, звершену пресвітерами і мирянами. Щодо оцінки її правомірності, можемо сказати, що ця проблематика не була новою ні для каноністів, ні для церковних істориків на початку ХХ ст., які задовго до

подій навколо УАПЦ Першої формації нею займалися [2224, с. 136-137]. Проф. Болотов пропонує розуміти під пресвітером в Александрійській церкві єпископа, натомість проф. Спасський вважає, що всеж єпископа поставляли пресвітери. Однак останні мали розширені права, як-от: звершувати суд, трактувати Священне Писання тощо [203, с. 180-181].

23 жовтня в Соборі Святої Софії після довгої спільної молитви у присутності великої кількості вірян, священників, поклавши руки один на одного, рукоположили Василя Липківського в єпископи (за іншими джерелами Липківського було рукоположено пресвітерами, вірними і мощами (рукою) митрополита Київського Макарія)²¹. Другу хіротонію (24 жовтня) єпископа Нестора (Шараївського) новий ієрарх здійснив разом з Собором. До закриття Собору (30 жовтня) рукоположили 12 єпископів, а ще 5 – невдовзі після закінчення Собору. Таким чином Церква одержала ієрархію з 17 єпископів²².

Нетрадиційність єпископських рукоположень стали причиною того, що під час Собору автокефальний рух залишила певна кількість вірян. Окрім хіротоній, постанови Першого Всеукраїнського Собору також неоднозначні з точки зору православної традиції. Якщо неканонічна хіротонія була кроком вимушеним, то інші постанови Собору – щодо широкої собороправності, еклезіології, шлюбу (дозволявся повторний шлюб для священників) – були свідомим виходом за межі канонів Церкви.

Загальний наступ на релігію в СРСР не залишив поза увагою й УАПЦ. Уже в 1923 р. почався тиск на цю Церкву (заарештовано митрополита В. Липківського тощо). Проте радянська влада на початках своєї діяльності загалом лояльно ставилася до УАПЦ виключно з єдиною метою – за її допомогою ослабити «Тихонівську» Російську церкву. Водночас більшовицька влада сприяла внутрішнім розколам в УАПЦ.

²¹ Як зазначає І. Преловська, ці події не мають документального підтвердження і базуються виключно на спогадах очевидців [169, с. 194]. Проте, факт такого вирішення проблеми з поставленням єпископату УАПЦ 1921 р. у вітчизняній науці є незаперечним.

²² І. Власовський подає таку кількість єпископів, виходячи із відомостей урядового списку ВПЦР УАПЦ (листопад 1926 р.) [74, с. 141].

Паралельно з УАПЦ (Липківського) в Україні діяли й інші автокефальні структури – Братське об'єднання парафій Української Православної Автокефальної Церкви, Діяльна Христова Церква та інші малочисельні групи мирян і священнослужителів під виглядом братств [106, с. 239]. Ці утворення об'єднали навколо себе ту частину вірних і священників, які негативно поставилися до нетрадиційних свячень В. Липківського, курсу УАПЦ тощо.

Як зазначалося вище, український автокефальний рух 20-х рр., поки був вигідний більшовикам у боротьбі з Російською церквою (так само ними підтримувався «обновленський рух» в самій РПЦ), не зазнавав все ж надто сильних утисків з боку влади. Однак, як тільки постала загроза структурного оформлення та інституціонування національної Української церкви, більшовицька влада посилила репресії. На Другому Всеукраїнському Соборі 1927 р. під тиском радянської влади від управління УАПЦ відсторонили митрополита Василя [14, с. 631]. Главою УАПЦ став єпископ Миколай (Борецький). А через три роки, в січні 1930 р., на черговому Соборі учасниками були висловлені численні самозвинувачення і винесено постанову про самоліквідацію УАПЦ. Усіх архієреїв УАПЦ заарештували. Уникнути арешту вдалося тільки Івану Теодоровичу, який перебував на той час у Північній Америці, де з 1924 р. здійснював пастирську опіку над емігрантами в якості першоієрарха УАПЦ у Північній Америці [173, с. 261]. У 1934 р. в УАПЦ відібрали Софійський собор. Церква як єдине ціле перестала існувати, залишивши малі розрізнені групи, незначна кількість яких через 8 років влилася в УАПЦ Полікарпа Сікорського.

УАПЦ першої формації мала понад 2000 парафій, 1657 священників, 30 окружних церковних рад, 30 єпископів²³.

²³ Такі дані у Н. Полонської-Василенко [162, с. 102]. Дещо іншу кількість священників знаходимо у праці протоієрея Митрофана (Явдася). Дослідник говорить про знищення у 1934-1936 рр. «...понад 2000 священників та велику вислу вірних» [26, с. 20].

І все ж автокефальний рух, назагал, попри колосальні труднощі, перепони й ворожі акції супроти нього дав поштовх для відродження Українського Православ'я, яким воно було до 1686 р. І цей рух не могли вже спинити ні більшовицький геноцид українського народу, ні підступи РПЦ, ні дика атеїстична пропаганда. Одне з найбільших досягнень українського автокефалізму 1917-1930 рр. – повернення до Церкви інтелектуальної еліти українського народу – науковців, працівників творчих професій, учителів. Автокефалія поклала край відчуженню між Церквою і народом, його освіченою верствою. Якщо раніше Григорій Сковорода, Тарас Шевченко, Микола Гоголь, Анатоль Свидницький і багато інших майстрів слова, будучи віруючими людьми, часом дуже гостро критикували у своїх творах жалюгідний духовний стан одержавленої Російської церкви, то в час автокефального руху їхні нащадки Павло Тичина, Максим Рильський, Микола Зеров, Людмила Старицька-Черняхівська, Іван Огієнко, Кирило Стеценко, Микола Леонтович, Михайло Бойчук не тільки полюбили Церкву, а й самовіддано для неї працювали, пишучи духовні вірші, церковну музику, відроджуючи традиції старовинного ікономалярства.

У 1937 р. УАПЦ була остаточно розгромлена. Насправді всі ієрархи загинули від рук більшовицького режиму. Владика Іван Теодорович, який на початку 1920-х рр. виїхав до Америки та очолював там Церкву в еміграції, з огляду на нетрадиційне посвячення ієрархії УАПЦ на Соборі 1921 р., вирішив за краще прийняти традиційну посвяту²⁴. Єпископ Йосип (Оксіюк), після повернення із заслання в повоєнний час, до самої своєї смерті (1991 р.) працював, як мирянин, у журналі Українського екзархату РПЦ «Православний вісник». Таким чином, ієрархія УАПЦ формації 1921 р. наступників не залишила [26, с. 23].

Зовсім інша ситуація складалася в тій частині України, яка після

²⁴ Повторну хіротонію над Іваном Теодоровичем (на єпископа Філадельфійського) було звершено 27 серпня 1949 р. у м. Нью-Йорк митрополитом Пентаполіським Христофором та екзархом Мстиславом, Архієпископом Вінніпегу і всієї Канади [112, с. 82].

радянсько-польської війни 1920 р. опинилася у складі Польщі. Тут значна частина ієрархів, духовенства та переважна частина вірних Православної церкви виступили за автокефалію. Автокефалія Православної церкви в Польщі була визнана, як уже зазначалося, у 1924 р. Константинопольською Церквою-Матір'ю. При цьому у відповідному «Томосі» вказувалося на неканонічність підпорядкування Київської митрополії МП, а новоутворена автокефальна церква визнавалася спадкоємницею цієї митрополії [162, с. 113-116]. Автокефалія Православної церкви в Польщі отримала визнання з боку помісних церков. Таким чином частина Української церкви, яка знаходилася у Польській державі, була визнана автокефальною Вселенським Православ'ям.

У вересні 1939 р. українські землі Польщі опинилися під владою СРСР. Радянська влада вважала за необхідне якнайшвидше підпорядкувати частину Автокефальної православної церкви у Польщі МП. З цією метою в якості Екзарха Західних України і Білорусії з Москви до Луцька був направлений один з ієрархів РПЦ – архієпископ, а згодом митрополит Миколай (Ярушевич) [146, с. 178]. Московська патріархія вважала, що для підпорядкування їй підвладної СРСР частини УАПЦ у Польщі було достатнім визнання її ієрархами над собою юрисдикції РПЦ. Поручуючи канони та обов'язок послуху своєму Предстоятелю, деякі ієрархи визнали над собою юрисдикцію Московської патріархії; архієпископ Олександр (Іноземцев) та єпископ Полікарп (Сікорський) категорично виступили проти неканонічної зміни юрисдикції і залишилися вірними ідеям автокефалії.

У червні 1941 р. вибухнула радянсько-німецька війна. Значна частина території України була швидко окупована німецькою армією. З перших днів нацисти проявили себе лояльно до автокефальних прагнень православних українців. Проте, це було викликано перш за все бажанням перешкодити впливу Російської церкви на українські землі та посилити тут антиросійські настрої [190, с. 47].

18 серпня 1941 р. в Почаєві відбувся собор єпископів проросійської орієнтації у складі 4 єпископів (під головуванням архієпископа Олексія (Громадського) та за участю архієпископа Симона (Івановського), єпископів Пантелеймона (Рудика) і Веніаміна (Новицького), який ухвалив рішення перебувати їхній частині Церкви у складі РПЦ на автономних правах до скликання Помісного собору Православної церкви на Україні [25, с. 677-679]. Митрополит Діонісій, Предстоятель Православної Церкви у Польщі, засудив «собор» у Почаєві, а дії єпископів, спрямовані на розрив зі своїм законним предстоятелем, оголосив неправомірними. Потрібно зазначити, що німецька окупаційна влада заборонила митрополиту Діонісію будь-яку адміністративну та духовну діяльність за межами генерал-губернаторства, утвореного на території окупованої Польщі з метою запобігання впорядкування релігійного життя в Україні і об'єднання розрізнених православних груп у єдину церковну спільноту, яка б консолідувала суспільство.

Наприкінці 1941– на поч. 1942 рр. намітилася ще одна лінія розвитку церковного життя. Митрополит Андрей Шептицький, очільник УГКЦ, звернувся до православних єпископів України з посланням від 30 грудня 1941 р. «До всіх Преосвящених Православних Архієреїв в Україні і українських землях» з закликом до об'єднання у помісну православну церкву, очолювану патріархом із числа православних єпископів, яку б визнавало Вселенське Православ'я. Православні ієрархи не підтримали таку ідею, посилаючись на канонічні, догматичні суперечності між церквами, військові дії, хитке політичне становище [66, с. 140]. Зрештою, поривання А. Шептицького запровадити унію на всіх слов'янських землях було відоме православним ще задовго до цього часу. Тому і такі пропозиції уніатів напевне сприйнялись, як заклик до чогось схожого на Флорентійську унію, де Київська церква в особі митрополита Ісидора виступила на кшталт поєднуючої ланки між Сходом і Заходом.

З огляду на загрозу поширення розколу та фактичну неможливість

здійснювати функції Предстоятеля в Україні, 24 грудня того ж року митрополит Діонісій призначив архієпископа Луцького Полікарпа (Сікорського) Тимчасовим Адміністратором Православної автокефальної церкви в Україні, а також благословив архієпископам Полікарпу та Олександру висвячувати нових єпископів для України [177, с. 508].

10 лютого 1942 р. на прохання групи віруючих та духовенства УАПЦ формації 1921-30 рр. Собор єпископів у Пінську прийняв їх в юрисдикцію Православної автокефальної церкви в Україні [115]. Рішення приймати у суцільному сані було прийняте на підставі 52 правила «Правил святих апостолів». Ця подія в історії УАПЦ не має однозначної оцінки. Звичайно, з одного боку – Церкві у древності відомі випадки застосування ікономії при великих переступах як і церковного права, так і викривлення та нечесне навчання догматичних істин, а з другого боку – також відомі випадки застосування акривії при малозначущих порушеннях. Чим насправді керувались учасники Пінського собору при вирішенні правомірності прийому «липківського» духовенства достеменно не відомо. Саме ж правило говорить про те, що єпископ чи пресвітер того, хто бажає повернутися від гріха, відкине, повинен бути відлученим, що у свою чергу спонукає до висновку, що УАПЦ 1921 р. у роки Другої Світової війни в Україні сприймалось як порушення православної традиції.

Ієрархи РПЦ, перебуваючи в евакуації разом із більшовиками в Ульяновську, не могли змиритися з втратою своєї влади над Церквою України, а тому вирішили спрямувати свій удар на главу цієї Церкви – владика Полікарпа (Сікорського), звинувачуючи його у петлюрівщині, колабораціонізмі, відступництві, клятвoporушенні та зраді Церкви. На захист владики виступив Олексій (Громадський), який публічно засудив такого роду посягання на честь владики²⁵. На основі цього рішення

²⁵ Попри пропагандистський і агітаційний зміст такої заяви (бажання автономістів не йти на конфлікт з німцями, а навпаки здобути їх прихильність засудженням заяв представників Московської церкви) відслідковуючи контекст, можна частково погодитись із думкою, що Автономна церква протилежна

(звинувачення у петлюрівщині, співробітництві з фашистами, не канонічністю) РПЦ не визнавала ієрархію УАПЦ в діаспорі, в той час як Константинопольський патріархат визнавав цю ієрархію канонічною.

9-17 травня 1942 р. в Києві відбувся Архієрейський Собор Православної автокефальної церкви в Україні, на якому було вирішено висвятити нових єпископів, серед яких був і висвячений 14 травня єпископ Переяславський Мстислав (Скрипник) (у майбутньому Патріарх Київський і всієї України) [189, с. 73]. Собор також вирішив, що до скликання Всеукраїнського церковного Собору митрополита Діонісія слід вважати Місцєблюстителем Київського митрополичого престолу. Отже, УПЦ фактично відновила свою автокефалію, а канонічний зв'язок з митрополитом Діонісієм визнавався і ним, і Українським Православ'ям тимчасовим – до скликання повноцінного Помісного собору. На жаль, через воєнні дії Помісний собор не зміг бути зібраним.

8 жовтня 1942 р. у Почаївській лаврі було прийнято «Акт згоди» між Автономною і Автокефальною церквами, що визнавав правомірним існування УАПЦ [52, с. 195]. На жаль, через непорозуміння ієрархів, тиск Москви Акт не вдалося втілити в життя, Церкви до кінця війни зашилися ворогуючими. Так, чи не головною причиною невдачі стало відкликання підпису митрополита Олексія, через що далі говорити про єдність Українських церков було недоцільно.

Упродовж 1943-1944 рр. радянські війська поступово повернули під владу СРСР усі окуповані фашистською Німеччиною землі. Знаючи з досвіду УАПЦ 20-30-х рр. про ставлення більшовицької влади до української ієрархії, єпископат УАПЦ до 1944 р. майже у повному складі опинився у вигнанні за межами України: з 15 єпископів УАПЦ 14 відійшло з німцями на захід [133, с. 17].

посяганням Російської церкви на західно-українські землі і не визнавала тогочасну церковну ієрархію РПЦ.

Після розгрому фашистської Німеччини єпископи УАПЦ на чолі з Місцєблюстителем митрополитом Полікарпом опинилися в різних кутках Заходу – від Європи до Америки, але єпископат продовжував зберігати формальну юрисдикційну єдність як Українська Автокефальна православна церква в діаспорі. Саме до ієрархії цієї Церкви приєднався митрополит Іван Теодорович, який був Предстоятелем УАПЦ в США і через що виникли непорозуміння між діаспорним духовенством, адже перший належав до так званої УАПЦ Першої формації, законність свячень якої православним загалом ставилася під сумнів [75, с. 309].

Незважаючи на орієнтації т. зв. Автономної церкви на МП, після повернення в Україну радянської влади її, як і рештки УАПЦ, було ліквідовано. З традиційної для МП позиції духовенство і парафії УАПЦ приєднувалися до відновленого Українського екзархату РПЦ [157, с. 109]. Очолив Екзархат з 12 лютого 1944 р. митрополит Київський і Галицький, Патріарший Екзарх всієї України Іоан (Соколов). Цей ієрарх був наближеним до новообраного з дозволу більшовицької влади у вересні 1943 р. Московського патріарха Сергія (Старгородського). Без скликання будь-яких соборів та без інших непотрібних РПЦ «формальностей» приєднував до Екзархату парафії автономістів, а над священиками УАПЦ ще й повторно здійснював священичі хіротонії. Так, у 1946 р. партійним керівництвом СРСР було інспіровано ліквідацію Берестейської унії шляхом повернення у лоно Православ'я Української Греко-Католицької церкви. Як не парадоксально, та з самого початку дану акцію не було підтримано вищою ієрархією УГКЦ, за що та піддалася репресіям. Натомість більшість рядового кліру все ж перейшла під омофор Московської патріархії [226, с. 68-72]. Усе це говорить про те, що прості віруючі, а також рядове духовенство свідомо не бажало йти шляхом своїх єпископів – обмеження прав, тортур, заслань. У цьому процесі, на нашу думку, було знаковим те, що РПЦ задля «заохочення повернення до православ'я» приймала уніатське духовенство у суцшому сані. Натомість, у

випадку «прийняття автокефалістів» – здійснювалися повторні хіротонії. Така позиція Московської патріархії пояснюється нами тим, що Уніатська церква була пов'язана з Римом, який на той час у союзниках вже мав Європу та США. Конфліктувати зайвий раз з таким могутнім блоком через дрібниці не було на руку ні комуністичній церкві, а ні радянському керівництву. УАПЦ ж була безборонною, через що до неї й було застосовано означений механізм. Умови більшовицької окупації не дозволяли будь-якого активного опору діям МП, а тому до поч. 90-х рр. частина УПЦ залишалася у вимушеному підпорядкуванні РПЦ.

Добігаючи кінця, ХХ ст. продемонструвало чітку закономірність – із звільненням народу з неволі тілесної, зразу ж постає нагальна потреба духовного розкріпачення. Втретє, за відносно короткий термін, з огляду на світову історію, за не ціле сторіччя український народ у черговий раз забажав, після ковтка свободи, на хвилі національного піднесення, заявити світові і про свою ідентичність та самобутність у сфері духовного життя.

З огляду на зазначені передумови, єпископат та вірні Українського екзархату МП, насамперед Західної України, починаючи із 1989 р., рішуче виступили за розбудову церковного життя з урахуванням місцевої національно-культурної ідентичності. 19 лютого 1989 р. за активної підтримки «Руху» в Києві було створено «Ініціативний комітет по відродженні УАПЦ», куди увійшли о. Богдан Михайлечко, Є. Сверстюк, А. Битченко, М. Будник, Л. Лохвицька [116, с. 212].

Незаперечним було те, що єпархії в Західній Україні у богослужбовій практиці недостатньо були інтегровані в місцеву культуру (у середовищі УПЦ МП дані тенденції збереглися до сьогодні), і на фоні відродження Греко-Католицької церкви, котра зробила ставку на дух націонал-патріотизму, що почав витати серед народу, не мали ніяких шансів на те, хоча б зберегти уже існуючі приходи від переходу в унію.

Ряд архієреїв Українського екзархату дозволяли собі як і в приватних бесідах, так і в церковній та світській пресі рішуче засуджувати потребу

українізації Церкви, при цьому глузуючи та насміхаючись над патріотичними почуттями пастви, котру вони окормляли. Як наслідок, у подальшому народом ініціюється вихід з юрисдикції МП та проголошення руху за автокефалію, перехід під омофор УАПЦ в діаспорі, котра отримала апостольське приємство від Польської православної церкви та була очолювана митрополитом Мстиславом (Скрипником) і яка хоча знаходилася в канонічній ізоляції через політичні перепетії, перебувала у добрих стосунках з Константинопольським патріархатом.

Подальша динаміка подій вражає своєю швидкоплинністю. 5-6 червня 1990 р. відбувся перший Помісний собор відродженої УАПЦ, на якому Церква була піднесена до статусу патріархату. Інtronізація патріарха відбулася 18 листопада 1990 р. в Софійському соборі Києва, а дещо раніше – 16 листопада – утворено Священний собор єпископів УАПЦ [120, с. 268]. Це продемонструвало взяття чіткого курсу ієрархів УАПЦ на самостійну розбудову автокефальної церкви без благословіння Константинопольського патріарха. Водночас цей крок ускладнив взаємини УАПЦ з Вселенською патріархією та помісними церквами.

Як відповідь на домагання прибічників автокефалії, 9 липня 1990 р. в Києві пройшла нарада єпископату УПЦ, яка запропонувала на розгляд МП ряд положень щодо розширення прав самоуправління УПЦ (Українського екзархату)²⁶. 25-27 жовтня 1990 р. Архієрейський собор РПЦ, розглянувши згадане звернення, прийняв доволі революційні «проавтокефальні» рішення, зовсім не властиві для консервативного МП. Тими ж днями у Софійському соборі м. Києва було вручено «Грамоту» Московським патріархом Алексієм II, в якій проголошувалася незалежність і самостійність УПЦ в управлінні [11, с. 5].

Натомість, відповідно до згаданих визначень Архієрейського собору РПЦ, 22-23 листопада 1990 р. перший Архієрейський собор УПЦ прийняв

²⁶ Український екзархат був одним із найбільших у РПЦ – на початок 1985 р., до зміни релігійної політики у СРСР, із 6806 громад близько 4 тис. було в Україні [122, с. 461].

нову редакцію Уставу про управління УПЦ. По недовгому часі перед новоутвореною УПЦ постає черговий вибір: служити Богу та пастві чи новим імперським інтересам уже не комуністичної, а нової російської влади в особі синоду РПЦ. Як наслідок, 1-3 листопада 1991 р. відбувся перший Собор УПЦ МП, який схвалив статут УПЦ МП, розглянувши питання щодо автокефалії УПЦ МП, і прийняв відповідні постанови: «Керуючись священними канонами і принципами дарування автокефалії і бажаючи мати благословенний мир, богозаповідану любов Христову і братерське єднання як із Матір'ю-Церквою, так і з усіма помісними церквами, за співдією Бога, виконуючи волю православного народу України, Собор визначає:

Звернутися до Святійшого Патріарха Московського і всієї Руси Алексія II і єпископату РПЦ з проханням дарувати УПЦ повну канонічну самостійність, тобто автокефалію, оскільки проголосити автокефалію може тільки вищий орган помісної церкви в особі собору єпископів...

...Релігійна ситуація, що складається в Україні в умовах проголошення незалежності Української держави, вимагає від УПЦ нового статусу. Собор вважає, що таким статусом повинна бути повна самостійність і незалежність, тобто автокефалія, як подальше удосконалення самостійності УПЦ в дусі постанов вищезгаданих Соборів, заради запобігання розколу, без порушення священних канонів, в ім'я збереження любові і миру між нашими Церквами.

...Усвідомлюючи, що основною метою проголошення автокефалії є благо Церкви, тобто виконання нею спасительної місії у визначених історичних умовах, Собор вважає, що дарування автокефалії Українській православній церкві буде сприяти зміцненню єдності Православ'я в Україні, сприяти ліквідації виниклого автокефального розколу, протистояти уніатській і католицькій експансії, служити примиренню і встановленню згоди між ворогуючими нині віросповіданнями, згуртуванню громадян усіх національностей, що проживають в Україні, і

тим самим вносити вклад у зміцнення єдності всього українського народу» [44, с. 36-37].

25-27 грудня 1991 р. в Москві відбулося засідання Священного Синоду РПЦ, на якому розглядалося питання відносно автокефалії УПЦ [227, с. 47]. У ході засідань було зроблено спробу натиснути на митрополита Філарета, а також поставлено під сумнів добровільну одностайність рішень Собору УПЦ щодо необхідності автокефалії.

Після цього, МП розпочинає активну антиавтокефальну пропаганду в Україні, інформаційну війну по дискредитації предстоятеля УПЦ МП митрополита Філарета. Шукаючи правдиву відповідь на запитання, чому Москва у той час не слідувала канонічним принципам і категорично засудила будь-які спроби оформити в Україні Автокефальну православну церкву, знаходимо її у «арифметиці приходів» – визнання автокефалії УПЦ загрожувало Московському патріархатові втратою майже 7 тис. храмів із 12 тис., які він включав у свою юрисдикцію [159, с. 590].

Три єпископи УПЦ МП – Чернівецький Онуфрій, Тернопільський Сергій та Донецький Аліпій, – зраджуючи рідній Церкві, заручившись підтримкою з боку РПЦ, відмовляються підписати друге звернення до Московського патріарха щодо автокефалії. Синод УПЦ МП зміщує з кафедр згаданих трьох єпископів. Відбувається загострення конфлікту, адже останні через власні амбіції та гординю проявляють непослух, – відмовляються визнати рішення синоду і налаштовують свою паству проти митрополита Філарета та здобуття автокефалії і започатковують розкол у Церкві [157, с. 494].

Більшість українського єпископату схилилися до лобійованої МП позиції щодо недоцільності дарування автокефалії при наявній внутрішній смути в УПЦ МП, що виникла після собору УПЦ 1991 р. і невпевненості в тому, що автокефальний розкол при одержанні автокефалії буде вилікувано.

На архієрейському соборі РПЦ у Москві 31 березня – 4 квітня 1992 р. на митрополита Філарета здійснювався нездоровий, явно політичний тиск (з метою загальмувати автокефальний курс УПЦ) з вимогою піти у відставку, звинувачуючи його в тому, що він не здатен подолати смуту в УПЦ, протистояти духовній експансії Риму на західноукраїнських землях, а також у порушенні чернечих обітниць, співпраці з радянськими спецслужбами. Митрополит справедливо відстоював розгляд цього питання собором УПЦ МП, згідно з правами широкої автономії УПЦ МП, наданими Архієрейським собором РПЦ, грамотою Московського патріарха у 1990 р. і внутрішнім Статутом УПЦ [59, с. 6].

У підсумку, протистояння на Архієрейському соборі РПЦ в 1992 р. закінчилося перемогою проросійської партії. Собор ухвалив такі постанови: «Вільна і всеосяжна дискусія, що розгорнулася на Соборі, показала, що більшість духовенства та віруючих у багатьох українських єпархіях не сприймає ідеї автокефалії, в той час, як в західних областях України вона більшістю підтримується. Зрозумілими є настрої і тих і інших, бажано, щоб повнота церковна винесла щодо цього своє рішення на черговому Помісному соборі Руської православної церкви. Єдиними устами і єдиним серцем кажемо: нехай воля православного народу України щодо повної канонічної незалежності буде виражена через мирне, зважене, компетентне і по-християнськи благочестиве обговорення цього питання, без насильства, екстремізму та політичного тиску. Законний канонічний порядок надання автокефалії передбачає прийняття відповідного рішення на Помісному соборі у злагоді з усіма помісними православними церквами» [151, с. 271-272].

Постановою, під якою підписались і українські єпископи, звернення собору УПЦ 1-3 листопада 1991 р. з проханням автокефалії фактично було відхилене, хоча й тимчасово – з перенесенням розгляду на наступний Помісний Собор РПЦ.

Досить цікавою і неоднозначною була пропозиція церковного керівництва РПЦ, відповідно до якої митрополит, «добровільно зрікшись» предстоятельства через власне усвідомлення недостойності для архіпастирського служіння, аморальний спосіб життя та злочини проти Церкви, переводився на будь-яку кафедру за власним вибором. За умови ненадання автокефального статусу, це рішення та його форма – примушення до відмови, навряд чи мало конструктивний характер. Водночас, таке нероз'яснене згадування про добровільну відставку у соборному документі було цілком зручним для МП.

Та ситуація стає ще більш напруженою – на прес-конференції 14 квітня 1992 р. в Києві митрополит Філарет повідомив про відмову подавати у відставку, аргументуючи це тиском на нього Архієрейського собору РПЦ [205, с. 555-557].

У відповідь МП 30 квітня 1992 р. було інспіровано збори деяких єпископів УПЦ у Житомирі. Тут, між іншим, був присутній позаштатний владика Агафангел. Збори прийняли «Звернення до керівництва Московського патріархату», в якому висловлювалася підтримка його дій та містився заклик сприяти звільненню митрополита Філарета із займаної посади [161, с. 290].

Синод РПЦ 7 травня 1992 р. у цій неординарній ситуації виносить рішення, відповідно до якого митрополиту Філарету забороняється на період до Архієрейського собору УПЦ діяти в якості предстоятеля, а саме: скликати Синод, рукопокладати архієреїв, видавати укази та звернення, котрі стосуються УПЦ.

21 травня 1992 р. Священний Синод РПЦ виносить рішення тимчасово передати функції предстоятеля УПЦ старійшому по хіротонії митрополиту Харківському і Богодухівському Никодиму (Руснаку). Йому було доручено скликати Архієрейський собор УПЦ для того, щоб прийняти відставку митрополита Філарета і вибрати нового предстоятеля [30, с. 2-3].

Такі рішення Синоду порушували статус УПЦ МП, як самостійної в управлінні, що був наданий Архієрейським собором РПЦ 27 жовтня 1990 р. Адже, подібні рішення мали вноситись не синодом РПЦ, а Архієрейським собором РПЦ, у т.ч. за згодою українських єпископів. Тут бачимо відхід Синоду РПЦ від церковно-соборної логіки, що тільки загостило ситуацію.

27 травня 1992 р. у Харкові відбувся собор українських єпископів, скликаний митрополитом Харківським Никодимом. У соборі взяли участь 17 з 20 правлячих архієреїв УПЦ. Основними «діяннями» собору були: висловлення недовіри митрополиту Філарету; зміщення його з Київської кафедри та з поста предстоятеля УПЦ; зачислення його за штат у зв'язку з невиконанням обіцянки подати у відставку, даної на Архієрейському соборі РПЦ 5 квітня 1992 р.; заборона митрополитові священнодіяти до судового розгляду його справи Архієрейським собором РПЦ; обрання новим предстоятелем УПЦ митрополита Ростовського і Новочеркаського Володимира (Сабодана) [157, с. 501-502].

11 червня 1992 р. Архієрейський Собор РПЦ ухвалив предстоятелем УПЦ Володимира (Сабодана). Відповідно до Розділу III пункту 16 Статуту про управління Української православної церкви (у єдності з Московським патріархатом) Предстоятель УПЦ МП обирається Собором єпископів УПЦ МП. Редакція «Статуту» від 25-27 листопада 1990 р. передбачала обрання Предстоятеля УПЦ МП із числа архієреїв цієї Церкви. Митрополит Володимир (Сабодан) не був єпископом УПЦ МП, відповідно його обрання предстоятелем на Харківському «Соборі» було незаконним. Наукові кола, які представляють УПЦ МП, оминають у своїх працях цей факт. До прикладу, кандидат богословських наук протоієрей Олексій (Добош), переспівуючи так звані «Почаївські листи», пише, що: «...Архієрейський Собор обрав нового первоієрарха УПЦ – митрополита Новочеркаського Володимира (Сабодана), якого вже давно чекали на Україні» [95, с. 20].

Митрополита Філарета (Денисенка) і Якова (Панчука) позбавили сану і всіх ступеней священства, а всі священнодійства, звершені ними після заборони у служінні від 27 травня 1992, наказано вважати недійсними і незаконними [29, с. 9-10].

Скликання Архієрейського собору УПЦ відбулося без дотримання 34-го Апостольського правила (без згоди предстоятеля), оскільки по суті конфлікту це було не можливо (сам конфлікт відбувся між єпископатом та предстоятелем). Скликання також відбулося за скороченою процедурою, без ініціювання його проведення Архієрейським собором РПЦ. Водночас єпископат зібрався на Харківський собор не за власною ініціативою, а саме задля виконання суперечливого рішення синоду РПЦ від 21 травня 1992 р., що свідчило про певний відхід від схвалених Собором УПЦ (листопад 1991 р.) засад самоуправління, і, відповідно, спровокувало критику на свою адресу та чергове загострення конфлікту.

Для виправдання своїх незаконних дій учасники «собору» на догоду МП, щоб провести її ставленника на посаду Предстоятеля УПЦ МП, внесли зміни до Статуту. Однак, Статут про управління УПЦ був прийнятий на Помісному соборі УПЦ, адже тільки даний церковний орган мав право вносити зміни [22, с. 74].

Дії, вчинені у травні 1992 р. ієрархами УПЦ в Харкові, були грубим порушенням 34-го Апостольського правила: «Єпископам всякого народу належить знати першого серед них і визнавати його як главу, і нічого, що перевищує їхню владу, не творити без його розсуду; творити ж кожному тільки те, що стосується його єпархії та місць, які належать до неї. Але й перший нічого нехай не творить без розсуду всіх». За тлумаченням єпископа Никодима (Мілаша), це правило наказує єпархіальним архієреям «кожну церковну справу, яка перевищує їхню владу і їхні права, як єпархіальних єпископів, і яка має більш важливе значення, влаштовувати й вирішувати з відома й у залежності від головного і першого обласного єпископа» [22, с. 74].

Крім священних канонів (34-го Апостольського правила), учасники псевдособору у Харкові порушили постанову Архієрейського собору РПЦ від 25-27 жовтня 1990 р. про дарування УПЦ самостійності й незалежності в управлінні. Їхнє порушення полягає в тому, що вони не дотрималися цієї самостійності й незалежності, підкорившись рішенням Московського Священного Синоду від 7 і 21 травня 1992 р., влада якого не поширюється на управління в УПЦ. Фактично вони відмовилися від незалежності й самостійності УПЦ і таким чином відкололися від неї. Для документування подій під час роботи так званого собору велася зйомка на відеокамеру, кадри з якої можна бачити у розповсюджуваному УПЦ МП фільмі «Анатомія розколу» [28]. ...Учасники псевдособору стверджують, що вони нібито боялися за себе, а митрополиту Никодиму надходили погрози від Президента України. Виникає питання – для чого тоді проводилася зйомка на відеокамеру, якщо вона могла стати доказом у разі гонінь з боку української влади? Відповідь може бути така – зйомка проводилася для звіту в Москву та для того, щоб пов'язати всіх учасників псевдособору колективною відповідальністю» [22, с. 74-76].

Митрополит Філарет не визнав Харківський собор через порушення канонічної процедури його скликання (апелюючи до 34-го Апостольського правила та відхід від соборноправності) і оголосив, що його учасники відкололись від УПЦ МП. Він повідомив про це патріархів Московського та Константинопольського. Також митрополит Філарет звернувся до пастви, повідомляючи, що єпископи відкололися від УПЦ МП і закликав духовенство визнати його предстоятелем УПЦ МП. Державна влада (Президент, Кабінет міністрів та Верховна Рада) так само заявили про невизнання Харківського собору [123, с. 56].

Делегація УПЦ КП до Константинополя в липні 1992 р. на чолі з митрополитом Київським Філаретом з'ясувала бачення проблеми Українського Православ'я Константинопольською церквою. Патріарх Варфоломій заявив під час зустрічі про те, що УПЦ має право на свою

автокефалію з огляду на політичні обставини, а саме – створення Української держави. Разом з тим патріарх підкреслив, що визнання автокефалії Української церкви можливе за об'єднання всього Українського Православ'я. Предстоятель Константинопольської церкви також підтвердив своє рішення про те, що він не визнає санкцій позбавлення сану митрополита Філарета і деяких єпископів КП [117, с. 209].

На цьому конфлікти у церковному середовищі України не припинились, а радше, навпаки – розгорілися з новою силою на всіх рівнях, починаючи з протистояння між ієрархами церков і закінчуючи звичайними віруючими.

Апогеєм стало відлучення від Церкви і накладення анафеми²⁷ на главу УПЦ КП патріарха Філарета Архієрейським Собором РПЦ від 20 лютого 1997 р. [7, с. 154]. Причиною цьому, на думку ієрархів РПЦ, було небажання каятись у здійсненому до цього часу. Насправді такі дії були відповіддю на намагання патріарха Філарета винести проблему Українського Православ'я на розгляд Всеправославного собору, який мав збиратись на честь святкування 2000-ліття Різдва Христового і підготовка якого велася ще із 60-х рр. ХХ ст., а також активізації діяльності Російської православної церкви Київського патріархату у Російській Федерації, налагодження контактів з іншими недиптихіальними церквами і намагання створити так званий паралельний диптих (із паралельним Синодом Болгарської, Чорногорською, Македонською православними церквами тощо).

Для підсилення вжитих заходів по дискредитації автокефальних рухів в Україні і особливо самого Патріарха Філарета у вересні 1997 р. РПЦ було ініційовано проведення екологічного саміту в Одесі за участю

²⁷ Анафема (від грец. «ἀνάθεμα» – відлучення) – відлучення від спілкування з вірними і від Таїнств церкви. Найвище церковне покарання за тяжкі гріхи (за зраду Православ'я, ухилення в ересі). Не слід плутати з відлученням (грец. «ἀφορισμός») – тимчасовими заборонами на участь у Богослужіннях, житті Церкви [48].

представників помісних церков [207, с. 406]. У черговий раз Україна стала розмінною монетою між Константинополем і Москвою. Як уже згадувалось, на 1995-1997 рр. припало загострення конфлікту між РПЦ та Константинопольською церквою через прийняття останньою частини приходів у Естонії, які до цього часу були у юрисдикції першої. Вселенський патріарх дозволив собі провадити самостійну політику і в українському питанні. У 1995 р. ним було прийнято під свій омофор УАПЦ у США і Канаді. 4-6 грудня 1994 р. архієреї УПЦ в США Константин і Антоній прийняли у Стамбулі «Пункти Згоди між УПЦ в США і Вселенським Константинопольським Патріархатом» [200, с. 525].

МП, щоб не допустити втілення у життя і в Україні такого плану, що грозило йому тут повною втратою контролю, пішов на уступки Константинополю – змирився з ослабленням своїх позицій у Естонії і закриття очей на прийняття Фанаром українських церков діаспори. «Відплатою» Константинополя стала офіційна заява, яка була ніби надиктована Москвою. Святійший Варфоломій підтвердив, що український розкол є внутрішньоцерковним питанням МП. «Як би себе не називали розкольники, вони до цих пір залишаються у юрисдикції МП, у стані заборони, оскільки не були прийняті ні в яку іншу канонічну юрисдикцію. Стан розкольницьких угруповань є подібним до всохлої вітки, яка відпала від дерева, але лежить під його кронами» [97, с. 209].

Підсумовуючи, можна з впевненістю стверджувати, що українізація церковних рухів у часи Центральної Ради, УНР і Директорії, боротьба за його незалежність стали наслідком спроби побудови суверенної держави. До негативу слід віднести лібералізм у поглядах на обрядовість і канонічний устрій церкви УАПЦ Першої формації, що в кінцевому результаті призвело до повної ізоляції від православного світу та дозволило в майбутньому безпідставно звинувачувати ідейних натхненників автокефалії 40-х рр. ХХ ст. у відступах від канонів Православної церкви. Натомість надбання автокефалії Другої формації, на

нашу думку, сприяли активізації українського церковного життя наприкінці 80-х рр. ХХ ст. в УРСР. Українська автокефальна церква в еміграції зуміла зберегти чистоту віри і вірність канонічній традиції, що дозволило першому патріарху УАПЦ Мстиславу (Скрипнику) закласти фундамент під власне помісну церкву, яка попри різні перипетії у 90-х рр. все ж таки, хай і трьома різними шляхами, поволі розпочала процес свого становлення.

3.3. Участь Українських церков у формуванні об'єднавчої моделі єдиної помісної православної церкви

У сучасному розумінні нації, яке розвинулося переважно в минулому сторіччі, базується принцип автокефалії сьогодення. Згідно з цим принципом, Православною церквою кожної нації керує власний синод і вона має свого власного главу (патріарха, архієпископа або митрополита) [105, с. 257]. Необхідно уточнити, що під терміном «національна церква», який сьогодні інколи трактується як «націоналістична», потрібно розуміти Церкву окремого народу, яка ввібрала в себе національні особливості – мову, звичаї, традиції та ін. [186, с. 48]. Християнський універсалізм дозволяє зберігати національні прояви у Церкві. Це бачимо з перших днів існування Церкви Христової – у П'ятидесятницю Апостоли отримали дар проповідувати мовами народів, до яких їм випав жереб іти з місією [172, с. 312].

Україна стала незалежною державою і, згідно з приписами та традиціями церковного права, устрій церковних справ повинен відповідати і державним. 34-те Апостольське правило, на якому базується структура Православної церкви, зазначає: «Єпископам всякого народу слід знати першого у них», тобто предстоятеля Церкви [23, с. 12].

Рухаючись паралельно до курсу розбудови Української держави, Українське Православ'я в минулому не зовсім вдало використовувало

шанси побудови автокефальної церкви. Як бачимо і як не парадоксально, чи не найголовнішою запорукою успіху у цьому процесі були і є стійкі позиції державного суверенітету. На превеликий жаль, попри відносне встановлення політичних суперечностей на сьогоднішній день в Україні залишається не врегульованим міжправославний конфлікт. Він створює незручності не лише для діяльності релігійних організацій, нормального задоволення віруючими своїх релігійних потреб, а й гальмує процеси національно-духовного відродження та утвердження української державності.

Історичне коріння конфліктності криється насамперед у тривалому розчленуванні українського народу між різними конфесіями²⁸. Суттєвою причиною значного загострення міжцерковного конфлікту наприкінці 80 – початку 90-х рр. ХХ ст. був стихійний початок релігійного відродження, різкий перерозподіл сфер впливу церков, підсилений різними темпами демократизації релігійно-церковної сфери. Частина проблем виникла з вини релігійних організацій, їхніх керівників, посадових осіб, впливових політиків, політичних партій, рухів, громадських організацій.

Тут доречно було б пригадати досвід помісних православних церков, який частково завдячує своїй появі польському уряду. Владні кола Польщі при побудові держави ставили собі за першочергову мету її консолідацію. В умовах контролю над православними українцями Польської республіки Російською церквою не могло бути й мови про повноцінне існування першої як суверенної держави. З українською владою тут дещо інша ситуація. Якщо на початку ХХ ст. при перших спробах побудови держави неофіційні заяви діячів Центральної ради неоднозначно звучали: збудуємо Україну без попів²⁹, то вже у 90-х рр. уряд просто мовчазно спостерігав за

²⁸ Вітчизняний релігієзнавець М. Шкрібляк першопричини розколу Українського Православ'я вбачає у подіях навколо Київської митрополії у XVII ст., а саме у її неправомірному підпорядкуванні Московському патріархату із подальшим руйнуванням самобутніх рис, а натомість прищепленням всього російського, чужого українському церковному духові [219, с. 5].

²⁹ Так висловлювався М. Грушевський. Про те, що він мав на увазі, між науковцями точаться суперечки. З одного боку існують твердження, що М. Грушевський з презирством ставився до

міжконфесійними конфліктами, обмежившись невизнанням Харківського собору 1992 р.

Дещо іншою склалася ситуація після демократичних змін у двохтисячних роках. Знаковим було святкування 1020-ліття Хрещення Русі-України за активної підтримки влади і особисто Президента України В. Ющенка. Процес переговорів із Вселенською патріархією на тему автокефалії Українського Православ'я був надзвичайно напруженим і обіцяв розв'язання проблеми у короткостроковій перспективі, проте через різні чинники не приніс очікуваних результатів [171, с. 7-8].

З неофіційних джерел та коментарів духовенства як УПЦ КП, так і УПЦ МП загалом можна зрозуміти розвиток тих подій. До цього часу ворожість церков між собою, відсутність належного порозуміння з питань автокефалії, а також претензії кожної з них на роль всеукраїнської релігійної інституції попередньо не дозволили підготувати підґрунтя для успішних переговорів. За сприяння Секретаріату Президента України було налагоджено контакт представників КП з Фанаром у питанні дарування автокефалії та створено міжцерковну комісію по-українському церковному питанню за участі Константинопольського і Московського патріархатів. Намагання українського уряду у справі творення помісної православної церкви в Україні, на нашу думку, з огляду на церковну історію, є правомірними. Натомість В. Анісімов, відстоюючи неоімперські інтереси РПЦ в Україні, говорить про неприпустимість втручання політиків у церковні справи. Більше того, він наводить приклад шефства Президента РФ В. Путіна над об'єднаним процесом РПЦ та РПЦ (Закордонної), як закономірності у стосунках Церква-держава, а говорячи про український політикум і церковні справи – різко засуджує, аргументуючи це тим, що УПЦ КП та УАПЦ є розкольницькими та схизматичними псевдо-православними організаціями [51, с. 121-122]. Хибність таких думок

православного духовенства і не вважав Церкву за щось потрібне у державотворчості, інші ж пояснюють цю фразу його несприйняттям саме МП [148, с. 11].

кричуще-очевидна, адже, як відомо, РПЦЗ не раз піддавала прокляттю РПЦ за її співробітництво з більшовицькою владою, РПЦ у свою чергу теж відповідала «взаємністю», про що ми писали вище.

Великий резонанс у середовищі українських православних і деяких політичних кіл викликала заява архієпископа Скопелоського Всеволода (Майданського) – архієрея у юрисдикції Константинопольського патріархату – про те, що останній визнає канонічну територію РПЦ лише в межах 1686 р., тобто до приєднання Київської митрополії, а також про те, що саме це приєднання було здійснене «без згоди і затвердження Святого і Священного Синоду Великої Церкви Христової», цебто Константинопольського патріархату, у юрисдикції якого Київська митрополія в той час перебувала. Заяву було зроблено під час зустрічі офіційної делегації Константинопольського патріархату із президентом України В. Ющенком. Хоча владика Всеволод не зробив остаточного висновку з власних тверджень, цей висновок напрошується сам собою: територію Київської митрополії у межах до 1686 р., тобто, щонайменше Україну і Білорусь, Константинопольський патріархат вважає своєю канонічною територією [135, с. 18].

Одним із варіантів врегулювання ситуації, який запропонували у Стамбулі, було входження УПЦ КП у Константинопольський патріархат на правах автономії. Коли буде надано автокефалію Українській церкві, турецькі піддані не уточнили. Патріарх Філарет, очільник УПЦ КП з цього приводу висловився так: «...чим стамбульське ярмо краще за московське?» [50, с. 486]. Звичайно, розвиток подій за запропонованим Константинополем сценарієм не був і не є прийнятним, адже він не вирішив би проблеми Українського Православ'я. У 90-х рр. ХХ ст. Фанар уже мав необережність втілити у життя один із таких планів. В 1995-1996 рр. було перерване спілкування між Вселенським і Московським патріархатами через взяття першим під свою опіку з 1995 р. парафій в Естонії, котрі до цього часу перебували у складі РПЦ [166, с. 399]. Дві

зараз існуючі паралельні юрисдикції – Константинопольського і Московського патріархатів є, на нашу думку, пороховою бочкою. Підтримка Естонського уряду проавтокефальних і антимосковських настроїв, з одного боку, є виправданими та зрозумілими – у Прибалтиці, як і в Україні, Росія, а разом і її Церква, сприймаються як правонаступниці СРСР – поневолювача і гнобителя народів. Водночас така політика не вирішила проблеми православних Естонії, а в певній мірі унеможливила її розв'язання найближчим часом.

Східні церкви, на нашу думку, розмірковуючи над тогочасними подіями навколо «українського питання», напевне піддалися спокусі втілити у життя вищезгаданий план, розраховуючи на повторення сценарію з даруванням автокефалії Американській православної церкві МП. Так, один із найвидатніших богословів сучасності, митрополит Калліст (Константинопольський патріархат), ніби випадково, у своїх працях, присвячених сучасним православним проблемам, обмовлюється: «...Формально визнана Болгарською, Грузинською, Польською, Чехословацькою православними церквами. До цього часу не визнана рядом Православних церков на чолі із Константинопольською. ...Зберігає всю повноту спілкування зо всіма Православними церквами» [196, с. 186]. Тобто, розрахунок був таким: Російська церква разом з церквами проросійської орієнтації звичайно не погодиться на таке, але Древні церкви визнають такі дії Вселенського патріархату, в результаті чого Українську церкву буде частково реабілітовано.

Отже, Україні такий сценарій розвитку події зовсім не підходить з огляду на його шкідливість не тільки для побудови помісної церкви, а й для держави, яка буде ще глибше розчленована на ворогуючі за релігійними ознаками табори. Усе вищесказане, на нашу думку, вказує на не зовсім правильний шлях, який обрала одна з православних гілок України УАПЦ прийняттям рішення про курс на зближення з Константинопольським патріархатом з метою входження в нього на правах

автономії [125]. Поясненням такого кроку від УАПЦ слугують слова її очільника – митрополита Мефодія: «Ми 18 р. шукали шляхи, щоб якось легалізувати нашу Церкву, щоб вийти у православний світ, щоб були нормальні контакти, щоб ми могли свідчити, що хоче наша Церква. Тому що ми як у темниці, нас притісняють, не дають ніякої інформації. Ми не хочемо стати частиною Константинополя, ми хочемо на час увійти, щоб легалізуватись, прийняти канонічність, щоб мати можливість спілкуватись з православним світом. Насамперед ми зараз просимо широку автономію. Ми хочемо жити своїм життям, але щоб нас представляв і захищав Вселенський патріарх» [211].

Варто наголосити на тому, що ключову роль в українському церковному питанні з самих початків грала не зацікавленість Москви як і в абсолютній незалежності автокефалії однієї з гілок Православної церкви в Україні, так і прийнятті КП чи УАПЦ Константинополем під свій омофор. У такому випадку зникла б можливість таврувати українські церкви «розкольниками», «самосвятами», «безблагодатними», що у свою чергу сформувало би у простих прихожан УПЦ МП зовсім інше ставлення до «автокефалістів»; цілком можливий у таких умовах перехід проукраїнськи-налаштованої частини УПЦ під владу Вселенського патріархату з метою утворення єдиної Автокефальної православної церкви в Україні тощо. Через це МП і сьогодні проводить політику підкупу, тиску через владні важелі на Константинопольського патріарха, патріархів Сходу, становище яких є жалюгідним і вони в принципі не відіграють особливих ролей на міжнародній арені. Щодо самого Константинопольського патріарха, то його позиції є вкрай хиткими. Реальною у Туреччині його паствою є кілька тисяч вірних. Статус державного службовця, наданий ще у часи Османської імперії, робить його і без того заручником турецької влади, згубність якої Україні вже вдалося відчути у минулому – при інкорпорації Київської митрополії якраз султан, шантажований військовими діями

проти нього Московським царством, візир, підкуплений московськими посланцями, примусив патріарха зробити ганебний крок.

Попри ідеологічні моменти – Російське Православ'я, як інструмент великодержавної політики, несе у собі проекти, які нічого не мають спільного з вірою і побудовані найперше на амбітних планах Кремля по відбудові імперії хоча б у межах Росії, України та Білорусії. Пріоритетними завданнями духовенства РПЦ чомусь є не виконання їх пастирських обов'язків, а побудова примарного «русского міра», який чомусь має територіально розпочинатись із країв, населених племенами крайньої Півночі і простягатись аж до Прибалтики, існує ще ряд вагомих причин, через які Москва не піде на поступки у справі дарування чи визнання автокефалії Українського Православ'я. Починаючи із XVII ст., українці були головною рушійною силою для становлення московської освіти і Церкви, склали левову частину прихожан РПЦ, будучи значним джерелом її прибутків. Ці тенденції зберігаються і в наш час. Самі представники РПЦ, розмірковуючи, наприклад, над буремними подіями поч. 90-х рр. у Західній Україні, найперше акцентують увагу на тому, що: «...була довгий час фінансовим і кадровим донором МП, втрата впливу у цьому регіоні залишається для РПЦ дуже болючою темою» [145, с. 484].

Вселенське Православ'я також розуміє всю суть проблеми, що відображено у працях дослідників сучасного стану християнства у Східній Європі. Наприклад, митрополит Діоклійський Калліст (Константинопольський патріархат) вважає, що: «...повністю вирішеною проблема в Україні може бути за умови абсолютно незалежної УПЦ; це потребує визнання МП, а також визнання Вселенського, під юрисдикцією якого Україна перебувала до 1686 р. Але це докорінно змінить становище РПЦ, адже в повоєнний період не менше двох третин діючих церков Радянського Союзу зосереджувалось на території України; близько 70 % студентів семінарій становили українці» [193, с. 169].

На початку 2009 р. Предстоятель УПЦ КП, Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет (Денисенко) заявив, що в Україні посилюються тенденції, які свідчать про те, що українське суспільство хоче мати свою незалежну Церкву. У цьому контексті він відзначив позитивні кроки, які робить УПЦ в єдності з МП, та позицію її єпископів напередодні Помісного собору РПЦ. Патріарх Філарет додав, що віддалення УПЦ МП від Москви сприятиме якнайшвидшому об'єднанню Церков в Україні в єдину Церкву.

Як бачимо, зміна риторики між Церквами після Помаранчевої революції найперше була продемонстрована бажанням з боку УПЦ КП розпочати переговорний процес задля створення помісної церкви. Нові тенденції були спричинені демократичним проєвропейським політичним вектором України, що дозволило УПЦ МП взяти курс на автокефалізацію і українізацію, а разом і розпочати діалог з КП; маючи державну підтримку, не боятись тиску Москви і провадити власну, сповна незалежну внутрішню політику.

Смерть Московського патріарха Алексія II напружила ситуацію. Напередодні виборів нового патріарха предстоятель УПЦ МП заявив, що бажає з'явитися перед Богом 121-м митрополитом Київським, а не 16-м патріархом Московським, а тому відмовляється від участі у виборах патріарха [144]. Ця заява пікреслила проукраїнський курс УПЦ МП і одночасно спонукала на майбутнє РПЦ до більш рішучих дій по обмеженню прав і свобод Київської митрополії.

Уже 28 січня 2009 р., на другий день роботи Помісного собору РПЦ, його делегати ухвалили діючий Статут РПЦ, в якому визначено статус УПЦ як самокерованої Церкви з правами широкої автономії, що виділяє УПЦ з переліку інших самокерованих Церков у складі МП, які не мають розширених прав. Під час прес-конференції у Києві предстоятель УПЦ МП, Митрополит Київський і всієї України Володимир (Сабодан), відповідаючи на запитання журналіста про можливе відновлення

Патріаршого престолу у Києві, не заперечив проти такої можливості. Однак він зауважив, що для цього має настати свій час, адже, на його думку, прості віруючі сьогодні насторожено і не зовсім позитивно сприймають зміни у церковному управлінні.

25 березня Синод УПЦ МП на своєму засіданні ухвалив рішення про офіційне запрошення предстоятеля РПЦ патріарха Кірілла здійснити архипастирський візит до України. При цьому члени Синоду висловили сподівання, що «цей візит сприятиме зміцненню церковної єдності та подоланню церковних розколів в Україні» [20].

Поряд з цим, як би не розглядали оглядачі візит новообраного предстоятеля РПЦ патріарха Московського і всієї Русі Кірілла (Гундяєва) в Україну, що відбувся з 27 липня по 5 серпня 2009 р., говорячи про політичний підтекст окремих його заяв, вже є очевидним вплив цієї події на пожвавлення міжправославного діалогу в Україні [214, с. 105-106]. Мотиви активізації цього діалогу можуть бути різними, але наслідком візиту патріарха Кірілла стало посилення серед Православних церков України відчуття потреби почути один одного та пошуку шляхів до порозуміння.

Примітно, що трохи згодом, 9 вересня, на засіданні Синоду УПЦ МП його члени ухвалили рішення про поновлення діяльності Синодальної комісії УПЦ МП по діалогу з УАПЦ, а також створення робочої групи, відповідальної за підготовку діалогу з представниками УПЦ КП. Зі свого боку КП позитивно оцінив зазначене рішення та заявив про намір сформувати аналогічну робочу групу з боку УПЦ КП [16, с. 9].

Ухвалення рішень свідчать про розпочатий новий етап у міжправославних відносинах в Україні, який не обіцяє бути простим, однак вселяє надію на поступове наближення до порозуміння. Створена рішенням Священного Синоду УПЦ робоча група, на яку покладено було відповідальність за підготовку діалогу з представниками УПЦ КП, на чолі з її головою, архієпископом Білоцерківським і Богуславським

Митрофаном, Керуючим справами УПЦ – з одного боку, і створена рішенням Священного Синоду УПЦ КП робоча група із її головою, митрополитом Переяслав-Хмельницьким Димитрієм, ректором Київської православної богословської академії УПЦ КП – з другого боку, за попередньою домовленістю між головами робочих груп, 2 жовтня 2009 р. провели свою зустріч у приміщенні Київської Митрополії УПЦ на території Києво-Печерської Лаври [21].

З боку УПЦ КП у зустрічі взяли участь голова робочої групи митрополит Переяслав-Хмельницький Димитрій, ректор КПБА; єпископ Васильківський Євстратій, Голова Інформаційно-видавничого управління Київської Патріархії; архімандрит Єпіфаній, Керуючий справами Київської Патріархії; протоієреї Петро Зінич, професор КПБА та Олег Маланяк, доцент КПБА; а також аспірант Київської Православної Богословської Академії Михайло Сивак.

УПЦ на зустрічі була представлена головою групи архієпископом Білоцерківським і Богуславським Митрофаном, архієпископом Бориспільським Антонієм, Ректором КДАіС, архімандритом Кирилом (Говоруном), Головою Відділу зовнішніх церковних зв'язків УПЦ; протоієреєм Петром (Зуєвим), керівником відділу інформації та зв'язків із громадськістю Київської єпархії УПЦ та Володимиром Буреґою, помічником ректора КДАіС з науково-дослідницької роботи. Відсутній член робочої групи протоієрей Миколай Данилевич, співробітник Відділу зовнішніх церковних зв'язків УПЦ, який супроводжував Почаївську ікону Божої Матері, що перебувала в Канаді.

За результатами зустрічі було підписано «Протокол», а також голови робочих груп звернулися до преси з офіційними заявами [36].

Коментуючи результати першої зустрічі, представники УПЦ МП та УПЦ КП зійшлись на тому, що подолання церковного розділення в Україні вкрай необхідне, оскільки розкол «приносить чималу шкоду православній місії в сучасній Україні та сприяє розповсюдженню серед її населення

новітніх релігійних рухів деструктивного характеру», при цьому «в суспільстві все більше розповсюджується дух секуляризму і споживацтва» [36]. Церковний розкол сторони назвали також однією з причин суспільного протистояння, тому вирішили докладати зусиль для його подолання.

Повертаючись до листа-прохання Архієрейського Собору УАПЦ з побажанням до патріарха Варфоломія бути включеними у склад Константинопольської церкви, то це звернення Священний Синод Вселенського патріархату розглянув протягом свого засідання, яке відбувалося 28-30 вересня у Константинополі (Стамбулі). Як результат, для детальнішого вивчення ситуації в Україні була відряджена спеціальна комісія Вселенського патріархату. Делегація з Константинополя на чолі з митрополитом Галльським Еммануїлом перебувала у Києві 4-5 жовтня 2008, де провела зустрічі з главами УАПЦ, УПЦ МП і УПЦ КП – митрополитом Мефодієм, митрополитом Володимиром та патріархом Філаретом, а також з Президентом України Віктором Ющенком та Прем'єр-міністром України Юлією Тимошенко.

Примітно, що делегація Вселенського патріархату заявила про позитивну оцінку факту зустрічі робочих груп УПЦ МП та УПЦ КП, яка відбулася напередодні її візиту до Києва. Члени делегації також повідомили, що мета їхнього перебування в Україні – сприяння подоланню розколів. Однак було наголошено, що Вселенський патріархат не буде діяти у цьому питанні в односторонньому порядку, а лише у співпраці перш за все із УПЦ, що є зрозумілим з огляду на бажання Вселенського патріархату зберегти дружні відносини з МП.

Такі заяви продемонстрували чергову зміну відносин Київ-Константинополь-Москва. Першопричиною цьому було те, що політика «помаранчевого Президента» виявилася не успішною і про повторне його переобрання мова не йшла, а отже і в скорому майбутньому згорталися всі «автокефальні» програми уряду і щонайголовніше – їхнє фінансування;

другою, ще серйознішою, було обрання патріархом Московським Кірілла – одного з найяскравіших представників не тільки церковного, а й бізнес-політичного життя Російської Федерації. В умовах поживлення діяльності РПЦ, появи у неї енергійного, харизматичного лідера, який першочерговим завданням ставив для себе не тільки збереження канонічної території патріархату, а й активне пропагування політичних ідей розбудови нової наддержави, у Фанару не було ніяких шансів на успіх реалізації своїх планів.

Після таких змін, природно, відносини між православними гілками охолонули. Відновилися майнові конфлікти, конфронтація і вже у наш час взаємини є більш подібними до тих, які мали місце у другій половині 90-х рр. ХХ ст.

Посилення тиску на УПЦ КП, а то й заклики з вуст РПЦ врегулювати українське церковне питання за болгарським сценарієм з приходом до влади в Україні проросійськи налаштованої політичної партії можна пояснити не тільки економічним зацікавленням Російської церкви, а й зведенням особистих рахунків ієрархів РПЦ з патріархом Філаретом. До слова, болгарський розкол (також відомий як паралельний Синод) своїми початками сягає 1992 р., коли група духовенства Болгарської церкви заявила про недовіру тодішньому патріарху Максиму через його співпрацю з органами держбезпеки. Остаточо ліквідований у 2003 – 2004 рр. потугами влади, яка визнала право існування в державі однієї православної юрисдикції. Перед цим, у 1998 р. Вселенське Православ'я на Соборі виробило процедуру, за якою і відбулося прийняття болгарських схизматиків у лоно Церкви в суцшому сані. У 2010 р. пролунав заклик із вуст прес-аташе Одеської єпархії отця Сергія (Лебедева): «...проблему церковного розколу в Україні можна вирішити за місяць, ліквідувавши реєстрацію «філаретівських» структур» – при цьому вказавши на ефективність такого варіанту у Болгарії [93].

З приводу загострення відносин між єпископатом РПЦ та патріархом Філаретом в наш час і ще на початку 90-х рр. існує версія, що причиною цього є особиста неприязнь сучасних Предстоятелів РПЦ та УПЦ КП. Деякі підтвердження цьому знаходимо в офіційних виданнях РПЦ 80-х рр. ХХ ст. Наприклад, у Православному церковному календарі 1984 р. видання Московської Патріархії на першій позиції єпископату РПЦ: «Філарет, митрополит Київський і Галицький, Патріарший Екзарх України. Постійний член Священного Синоду РПЦ». Патріарха Кірілла знаходимо у статусі: «Кірілл, архієпископ Виборгський, вікарій Ленінградської єпархії, ректор Ленінградської Духовної Академії». Натомість вже у такому ж календарі, тільки 1985 р. випуску бачимо, що відбулися кадрові ротації – Філарет залишився на тих же адміністративних посадах, архієпископа Кірілла зняли з посади ректора ЛДА і перевели на малочисельну Смоленську кафедру з титулом: «Кірілл, архієпископ Смоленський і Вяземський» [15, с. 32-33]. Враховуючи, що у той час митрополит Філарет займав ключові посади у вертикалі влади РПЦ, користувався довірою тодішнього патріарха Московського Пимена, який був уже літнього віку (після його смерті у 1990 р. митрополит Філарет стає Місцебюстителем Московського Патріаршого Престолу), можна стверджувати, що кадрові перестановки у РПЦ у той час здійснювалися за протекцією Патріаршого Екзарха.

На сьогоднішній день ситуація навколо розколу Українського Православ'я залишається незмінною. Декілька тисяч парафій перебувають поза спілкуванням зі світовим православ'ям, що є абсолютно ненормальним. Ігнорування проблеми з боку Російської церкви може призвести лише до того, що в Україні рано чи пізно зі зміною політичної орієнтації, нових тенденцій світової геополітики чи інших другорядних чинників виникне друга канонічна юрисдикція – Константинопольська, і саме другий, а не третій Рим стане «центром тяжіння» для розділеного Українського Православ'я, що підсилить інші давні канонічні суперечки

православних церков світу. Варто згадати й іншу небезпечну для РПЦ тенденцію – можливість поширення на територію України юрисдикції Бессарабської митрополії Румунської церкви, до якої потенційно може увійти частина румуномовних парафій Одеської та Чернівецької областей [83, с. 8-9]. Справа в тому, що останніми роками за Румунською православною церквою простежується чітка політика по розширенню своїх меж за рахунок канонічних територій інших церков.

24 жовтня 2007 р. Синод Румунської православної церкви утворив 7 нових єпархій. Зокрема, було відновлено 3 єпархії Бессарабської митрополії, які існували до 1944 р. Наразі їх центри знаходяться в молдавських містах Бельци, Кантемірі та Дубосарах, але з часом Румунська церква має на меті перенести єпископські кафедри в українські міста – Хотин, Ізмаїл та Білгород-Дністровський. Отже, за заявами Румунської церкви, коли складуться сприятливі обставини, вона планує перенести єпархії у відповідні українські міста. У відповідь на такі дії 24 жовтня 2007 р., Синод УПЦ МП засудив рішення Румунської православної церкви, зазначивши зокрема, що: «Вищеозначені дії Румунської православної церкви становлять загрозу для цілісності не лише УПЦ, але й Української держави, оскільки створюють умови для зростання сепаратистських настроїв на Буковині та Одещині» [80, с. 130].

22 листопада 2007 р. у Троянському монастирі Болгарської православної Церкви відбулася перша зустріч із врегулювання ситуації довкола Бессарабської митрополії. Сторонами не було досягнуто консенсусу. Російська сторона наполягає на неканонічності рішень Синоду Румунської церкви. З румунського боку було запропоновано утворити автокефальну церкву в Молдові, об'єднавши митрополії обох Церков. Сторони вирішили продовжити діалог до остаточного врегулювання конфлікту [80, с. 131].

З боку Вселенського Православ'я на даний час чекати поступу у справі врегулювання українських церковних проблем теж не слід. Хоча,

для Константинополя кожна із Церков України як поодинці, так і заразом, є ласим шматком, офіційний Фанар не наважиться відкрито виступити супроти Москви, яка на даний час вважає Україну своєю канонічною територією. Справжню картину цінності українського питання у політиці світового Православ'я найяскравіше демонструють події 2008-2009 рр. Особливих зусиль доклала російська дипломатія для того, щоб зірвати запланований керівництвом України сценарій святкування 1020-ліття Хрещення Русі влітку 2008 р. Зрив процесу об'єднання Українських православних церков і їх визнання Константинопольським патріархатом як помісної церкви стало цілою спецоперацією Кремля і чи найважливішим завданням російської зовнішньої політики [102, с. 281].

Ще одним прикладом цьому слугує те, що Російське Православ'я шантажувало Фанар, коли той розпочав «автокефальні» переговори з Українськими церквами, визнанням старостильних грецьких Церков, які є болючою проблемою для Константинопольського патріархату.

Таким же епізодом, де українські проблеми стають розмінною монетою церковної геополітики, є суперечки між Грузинською та РПЦ через статус приходів у Абхазії та Південній Осетії, які тяжіли до автономного статусу у складі МП чи власної автокефалії, перебуваючи де-юре у канонічному віданні Грузинського патріархату і були підтримувані у своїх прагненнях «Чистим провулком». Тоді грузинський каталікос пригрозив МП визнанням Українських церков, що перебувають поза спілкуванням з православним світом, якщо перша не перестане розпалювати сепаратистські церковні настрої абхазців і осетинів.

При існуванні закулісних ігор та подвійної дипломатії помісні православні церкви офіційно дотримуються домовленостей про канонічний устрій православних церков сьогодення, питань автокефалії тощо. Укладені на Всеправославних нарадах рішення мають статус договорів, які повинні вирішувати актуальні питання чи допомагати виробити процедуру по врегулюванні проблем канонічного чи

богословського характеру. Остання з них, на якій було вчергове зачеплено тему автокефалії та способів її проголошення, відбулася у 2009 р. в Центрі Константинопольського патріархату (м. Шамбезі). Зокрема, Православний Центр Константинопольського патріархату в Шамбезі був заснований в 1966 р. Патріархом Афінагором. Із самих початків в ньому розпочала свою діяльність Міжправославна комісія, яка і до сьогодні займається підготовкою Всеправославного собору. У 1977 р. в ньому почався і православно-католицький діалог, що продовжується донині. У Центрі проходили засідання Змішаної богословської комісії з богословського діалогу між православною і монофізитськими церквами.

Центр у Шамбезі (поблизу Женеві в Швейцарії) є одночасно і резиденцією Константинопольського патріарха. До того ж останній перебуває від 1998 р. під захистом влади США. Це пов'язано із хитким становищем православних у Туреччині, які час від часу стають жертвами мусульманських фанатиків, терористичних актів та свавілля влади. На даний час, попри всі негаразди, Вселенський патріарх не бажає покидати Фанар і не погоджується на перенесення своєї кафедри в інше місто.

Як бачимо, офіційний Константинополь не має достатньо сили і авторитету для того, щоб хоча б нормально функціонувати навіть на рівні дипломатичної установи і вимушений шукати прихисток в інших державах. Нездатність управляти своїм майном, яке у різні часи було відібране турецькою владою (собор св. Софії, семінарія на о. Халки, різні адміністративні, культові споруди та ін.) ставить Константинопольський престіл у жалюгідне становище. Тому можна стверджувати, що сподівання в Україні на допомогу від Вселенського патріархату є марними. Навіть якщо й припустити, що Константинополь у короткостроковій перспективі, користуючись своїм авторитетом, спробує владнати українські суперечки, то однозначно, що у кінцевому результаті у нього нічого не вийде через його слабку політичну вагу на міжнародній арені.

Повернемось до, власне, засідань у Всеpravославному Центрі. Сама логіка підказує, що згадане засідання відбулося з прив'язкою до подій в Україні у 2008 р. Як і попереднє засідання, присвячене церковно-адміністративним проблемам 1993 р., воно не окреслило реальної процедури надання автокефалії новоутвореній Церкві. Так, представники та глави помісних православних церков загалом зійшлися на думці, що автокефалію повинна на прохання надавати Матірня Церква, а Вселенське Православ'я має підтвердити це. Проте і тут відстежується полярність. Якщо Константинопольський патріархат, апелюючи до церковної історії, швидше схиляється до думки, що автокефалію повинні надавати на Вселенському соборі, а в разі його відсутності – Вселенським патріархом, то Московський таке право пропонує закріпити за Церквою-Матір'ю [208].

Як демонструє ухвала Священного Синоду УПЦ КП від 23 січня 2010 р., в Україні прибічники автокефалії аж ніяк не позитивно оцінили результати засідання комісії: «...Наголосити на тому, що запропонований на засіданні комісії у Шамбезі механізм проголошення автокефалії є неможливим для реалізації та мертвонародженим. Цей механізм вказує не спосіб проголошення нової автокефальної Церкви, а спосіб, як Церкві, що прагне автокефалії, якнайдовше не давати визнання.

УПЦ у 1991 р. вже намагалася піти шляхом, який нині пропонується у Шамбезі – подавши соборне прохання про автокефалію для розгляду єпископатом МП. Розгляд цього прохання був формально перенесений на черговий Помісний Собор РПЦ, який за її статутом мав відбутися у 1995 і 2000 роках, але так і не відбувся. Навіть коли у 2009 р. такий Собор зібрався, він, у порушення постанови Архієрейського Собору РПЦ від квітня 1992 р., не розглядав зазначеного прохання. І ніякого механізму протидії такій сваволі комісія у Шамбезі не запропонувала.

Собори КП неодноразово офіційно зверталися до Константинопольської Церкви, яка історично є Матір'ю для Української церкви, з проханням розглянути питання про визнання автокефалії

Українського Православ'я. Але вони також залишилися до цього часу без належного розгляду та відповіді...» [43].

УПЦ в єдності з МП на даний час залишається на незмінних ще з 90-х рр. позиціях щодо автокефалії. Наявність у її лоні групи духовенства, яке прагне українізації і автокефалізації, на жаль, не позначається позитивно на її зовнішньополітичному курсі. Як показали події лютого 2012 р., проросійські сили здатні не тільки чинити спротив, а й активізувати наступ на і без того хитке становище УПЦ МП.

Означений вже вище курс УАПЦ на зближення з Константинополем, результатом якого мало б бути входження в його склад на правах автономії, подібно до тієї, яку мала в давнину Київська митрополія, залишається незмінним. Реалізація такого плану, на нашу думку, як і в короткостроковій, на що сподіваються в УАПЦ, так і в довгостроковій перспективах є неможливою через причини, огляд яких ми вже робили. До того ж у сучасних умовах існування національних держав сама модель взаємин держава-Церква вимагає від релігійних організацій, які претендують на роль першості серед інших релігійних організацій, повної і абсолютної незалежності від будь-яких інших релігійних центрів, а тим більше тих, що мають державний статус у власних країнах. Модель існування, до якої тяжіє УАПЦ, на нашу думку, сьогодні не є актуальною; вона себе вичерпала, оскільки була історичною необхідністю чи реаліями минувшини.

УПЦ КП в розбудові незалежного Українського Православ'я притримується послідовного курсу саморозвитку і становлення як окремої незалежної Церкви. Звичайно, на тлі більш чисельної УПЦ в єдності з МП КП виглядає меншим. За даними Міністерства культури України, станом на 1 січня 2014 р. у підпорядкуванні УПЦ МП було 13 053 парафії, УПЦ КП – 4814, УАПЦ – 1227. Разом – 19 094 [150].

Для порівняння: за даними російського міністерства юстиції, у вересні 2012 р. на території Росії було 14 616 православних парафій (загалом у РПЦ включно з усіма закордонними церквами – 31 тисяча парафій).

За даними Центру Разумкова, у 2013 р. 51% з релігійних громад на території України були православними.

При цьому православні громади переважали лише у двох регіонах України: в Центрі – 62% від загальної кількості релігійних громад, на Сході – 49%. На Півдні частка православних громад складала 44%, на Заході – 43%.

УПЦ МП має 35% від загального числа релігійних громад країни, УПЦ КП – 13%, УАПЦ – 3,5%. Греко-Католицькими є 11% від усіх релігійних громад країни, римо-католицькими – 3%.

Розподіл православних громад за відсотками такий: УПЦ МП – 67% від загального числа православних громад, УПЦ КП – 25%, УАПЦ – 7%, інші православні – 1% [118].

Проте, це не заважає динамічному розвитку УПЦ КП. Перекладацька робота, видання україномовної богослужбової літератури, богословських праць, функціонування синодальних управлінь, духовних навчальних закладів, наукових інститутів, активна участь у громадському житті є виразником того, що ця Церква не обмежується літургичним життям, чи банальним требовиконавством, а є живим організмом, який співдіє з суспільством і виконує свою місію.

Варто додати, що життя за канонами Церкви, істинне сповідання правд віри, а також строга православна обрядовість є її фундаментом. Це вагомий аргумент на користь автокефалії, що бачимо із невдалого прикладу існування УАПЦ формації 1921 р., яка дозволила собі вийти за рамки православної традиції, чим скомпрометувала себе в очах світової православної спільноти. Існування чіткої ієрархії, що відповідає вимогам того ж канонічного права, хай поки без визнання з боку помісних православних церков, надає їй ще один шанс на успіх. Сама структура

Церкви є традиційною для інших православних церков і не суперечить еклезіології. Наявність чітких адміністративних меж, які мають свої центри разом із компактним проживанням у цих церковно-адміністративних областях у переважній більшості однорідного за національним складом народу також сприяють, відповідно до автокефальних вимог древності, швидкому отриманню КП канонічного визнання Вселенським Православ'ям.

Натомість, УАПЦ не має такої розгалуженої сітки епархій і неоднорідно представлена в регіонах України (у деяких не представлена взагалі), що не дозволяє говорити про її помісність у сучасному розумінні цього слова. Також УАПЦ не є настільки активною у просвітній сфері, що говорить про брак у ній достатньої кількості кадрів для звершення освітньої, видавничої, перекладацької, місіонерської діяльності. В УПЦ МП перелічені види роботи представлені дещо потужніше, ніж в УПЦ КП, проте її москвофільські настрої, пропагування ідей, властивих російському неоімперіалізму, антидержавницькі дії окремих архієреїв, ставлять під сумнів її помісність як таку, бажання щиро служити своєму народу тощо.

Розмірковуючи над тим, яким може бути сценарій з вирішення проблеми канонічного статусу гілок Українського Православ'я, зокрема їх об'єднання, можна окреслити кілька варіантів.

Першим варіантом є об'єднання УПЦ МП і УПЦ КП і, як наслідок – спільне обрання глави. На перший погляд – це малоімовірно. Проте, 2009 р. показав, що в Україні діалог можливий за зміни світової політики, зміщення акцентів у світовому Православ'ї, посилення тиску на єпископат УПЦ МП з боку церковної і політичної Москви та ін. УПЦ КП готова до такого варіанту. 2013 р. став якраз виразником цього. Помісний Собор УПЦ КП, який відбувся 27 червня у м. Києві, вніс зміни до Статуту про управління Церквою, ввівши нову посаду – намісника Патріарха, який автоматично стане місцеблюстителем патріаршого престолу в разі смерті глави КП або якщо патріарх не зможе виконувати свої обов'язки [35].

Однак це нововведення не визначає особи нового патріарха, адже його буде обирати Помісний Собор на альтернативній основі. Внесеними змінами також не було зазначено терміну скликання Помісного Собору для виборів нового патріарха. Цим самим було закладено механізм для об'єднання з УПЦ МП [149]. Відхід від справ особи Філарета (Денисенка), на думку багатьох церковно-політичних діячів сьогодення, дозволить по-іншому дивитися на проблему єдності УПЦ КП і УПЦ МП. За сприятливих умов якраз у цей проміжок часу могли б відбутися спільні вибори Патріарха, котрий очолив би вже єдину Церкву, котру б згодом визнали помісні церкви.

Ще одним підтвердженням імовірності такого варіанту подолання кризи в Українському Православ'ї є події початку 2014 р. Ескалація конфлікту між владою та народом, нові політичні умови, зовнішня агресія поставили нові завдання перед Церквою в Україні. Відповідно, їх вирішення ускладнилося через відсутність єдності між гілками Православної церкви. Закономірним, з огляду на такий стан справ, стало звернення Священного Синоду УПЦ КП до УПЦ та УАПЦ із закликом невідкладно розпочати діалог щодо об'єднання в єдину Церкву [17].

Відповіддю УПЦ МП стала ухвала Священного Синоду від 24 лютого 2014 р. про утворення робочої групи для продовження діалогу між Церквами [19].

Такий же крок назустріч якнайшвидшому вирішенню проблеми розколу Православної церкви в Україні було здійснено УПЦ КП [19]. Щоправда, остання не обмежилася створенням комісії, але й нагадала УПЦ МП про наступне: ...«приписи святих Канонів, які встановлюють, що «устрій церковних справ повинен відповідати політичним і громадським формам» (канон 17 IV Вселенського собору, канон 38 VI Вселенського собору), а також апофегму Фотія, яка звучить: Прийняти, що права, які торкаються церковних справ, а особливо справ парафій, повинні відповідати політичним і адміністративним перемінам» (Томос

Вселенського Патріарха від 13 листопада 1924 р. про визнання автокефалії Православної Церкви в Польщі);

– згідно до 34 Апостольського правила кожен народ має право на Помісну Церкву;

– «по церковным правилам (Всел. IV, 17 и др.), церковные границы должны следовать за государственными... В настоящее время (тобто на 1943 рік) юридическое положение Грузии радикально изменилось. Теперь она хотя и остается неотъемлемой частью нашего государства, но уже в качестве свободного члена Советского Союза наравне с другими национальными республиками и подобно им имеет и свою определенную государственную территорию и свое управление. Поэтому наша Русская православная церковь, оставив прошлому всякие законнические счёты и пререкания, с готовностью и радостью раскрывает свои сестринские объятия навстречу автокефальной Грузинской православной церкви, ищущей общения с нами в молитве и таинствах» (Выписка из журнального определения Священного Синода при Святейшем Патриархе Московском и всея Руси от 19 ноября 1943 года №12);

– «релігійна обстановка, що складається на Україні в умовах проголошення незалежності української держави, вимагає від УПЦ нового статусу. Собор вважає, що таким статусом повинна бути повна самостійність і незалежність, тобто автокефалія, як подальше довершення самостійності УПЦ... незалежна Церква у незалежній державі є канонічно виправданою та історично неминучою» («Визначення Собору УПЦ 1-3 листопада 1991 р. з питання повної самостійності УПЦ», під яким стоять підписи всього єпископату УПЦ, в тому числі нинішнього очільника УПЦ МП митрополита Онуфрія)» [18].

Перепонами для ведення діалогу виступили політична зорієнтованість окремих ієрархів УПЦ МП на іноземні центри та відверті антидержавницькі висловлювання останніх. Також до негативних моментів

слід віднести повне ігнорування цього процесу тодішньою офіційною владою.

Другим теоретично можливим варіантом є воз'єднання УПЦ КП із УАПЦ та вже спільний, послідовний рух у напрямку до канонічно визнаної автокефалії. Тут також є достатньо передумов, які можуть зіграти на користь об'єднання Церков. УАПЦ і УПЦ КП час від часу поновлюють діалог (2000, 2005, 2011 рр.) з приводу консолідації та згуртування навколо ідеї побудови в Україні помісної церкви. Кожна із цих спроб об'єднавчого процесу засвідчила теоретичну можливість його успіху, правда за умови зникнення міжособистісних непорозумінь на рівні єпископатів обох церков [174, с. 258-259].

Черговий дружній жест Константинополя у бік української автокефалії у підсумку може увінчати успіхом старання цих церков, до яких після цього приєднається, якщо не вся, то значна проукраїнська частина УПЦ МП. Водночас такий розвиток подій є менш ймовірним, ніж перший через те, що РПЦ уже декілька років успішно стримує розгляд питань навколо процедури утворення нових помісних церков на міжправославних консультаціях, блокує прийняття рішень Вселенського Православ'я з підготовки до Всеpravославного собору (неофіційна дата скликання 2016 р.), який своїми постановами мав би врегулювати і українське церковне питання, йде на поступки у питаннях першості та честі перед Вселенським патріархатом в обмін на його невтручання у справи навколо розколу в Україні та ін. [142]. Не залишає без «опіки» Російське Православ'я й УПЦ МП. Так звана «Кримська весна» 2014 р. продемонструвала гнучкість і поступливість московської церковної дипломатії заради збереження цілісності, чисельності і головне пихатої величі РПЦ [86, с. 166-167]. Так, слідуючи історичній логіці, РПЦ повинна була поширити свою владу на Кримський півострів у зв'язку з його окупацією російськими військами, як це було, наприклад, при приєднанні Грузії до Російської імперії у ХІХ ст., захопленні Галичини у ХХ ст. та ін.

Проте, цього не відбулося через загрозу появи активізації антимосковських і самостійницьких настроїв в УПЦ МП, доля котрої могла б скластися за описаним вище сценарієм.

Нарешті, третім варіантом може стати зміцнення статусу УПЦ МП шляхом введення її у диптих помісних православних церков в ролі автономної церкви за умов поступливості Москви у разі чергового загострення українського питання, внутрішнього конфлікту у РПЦ чи УПЦ МП тощо.

Відмова від практики повторного звершення Таїнств Хрещення та Миропомазання над тими, хто перебував в УАПЦ і УПЦ КП, звернення до ікономії, а не акривії при прийнятті духовенства цих Церков, українізація, вивели б УПЦ МП на якісно новий рівень та стали запорукою власне Української помісної, у повному розумінні цього слова, Православної церкви. Авторитет у сім'ї автокефальних церков, розміри, кількість пастви, ресурси, підтримка влади у такому випадку дозволили б самостійно проголосити власну незалежність і без великих труднощів отримати її визнання з боку Вселенської церкви. Додамо, що сам термін «акривія» (грец. ἀκρίβεια – строгість, точність) означає спосіб вирішення питань з позиції суворой визначеності; застосовується в тих випадках, коли йдеться про догматичні засади церковного життя, про саму сутність та цілі існування Церкви і християнства. Акривії протистоїть ікономія (грец. οἰκονομία – влаштування будинку, справ) – поблажливість до людських немочей і слабкостей в церковно-практичних і пастирських питаннях, що не носять догматичного характеру. Ікономія припускає свідоме відхилення від канонічних правил у зазначеній вище сфері та часткову заміну законності доцільністю. Поєднання акривії та ікономії в сукупності становлять метод правового врегулювання в церковному праві.

У питаннях приєднання до свого лона віруючих УПЦ КП та УАПЦ, УПЦ МП керуються акривією. Слідуючи логіці, церковній традиції перших віків, УПЦ МП не повинна б застосовувати посилення правил у

питаннях «повернення з розколу». Загальновідомими є факти прийому не тільки схизматиків, а й еретиків у древності. Про це, наприклад, говорить Василій Великий: «...коли покаються, нерідко приймаються у тому ж чині» [183, с. 150].

У наш час РПЦ приймала РПЦ (Закордонну), якраз застосовуючи ікономію, не зважаючи на спільні попередні заборони на викляття. Раніше, у 40-ві рр. ХХ ст. – таким самим чином було ліквідовано обновленство, подолано смуту з Грузинською церквою. В інших автокефальних церквах також у питаннях єдності, повернення з розколу застосовувалася і застосовується ікономія. Наприклад, уже неодноразово згадувана Болгарська церква отримала автокефалію завдяки ікономії, у 90-х рр. у ній самій було подолано внутрішній розкол шляхом поступок і не застосування жорстких санкцій, без звершення повторних Таїнств по відношенню до вірних і духовенства «паралельного Синоду», деякі ієрархи якого, до речі, отримали свячення від глави УПЦ КП патріарха Філарета.

Сучасне академічне розуміння терміну «розкол» у РПЦ базується передовсім на богословській спадщині її ієрархів. Для прикладу, за свт. Ігнатієм (Брянчаніновим), єпископом Кавказьким і Чорноморським, під розколом слід розуміти «порушення повного єднання зі Святою Церквою, з точним дотриманням істинного вчення у догматах і Таїнствах» [107, с. 35]. Таке розуміння сутності розколу в принципі не суперечить богословсько-історичній традиції Православ'я, проте, як бачимо з історії РПЦ, за різних політичних умов часто-густо змінюється його пояснення. Також таке розуміння сутності розколу не зовсім збігається із древнім його розумінням, адже, як згадувалось вище, у давнину воно не було чітким і часто означувало групи осіб, які відпадали від Церкви через заблудження у віроповчальних істинах.

Отже, можна сказати, що кожен із варіантів щодо об'єднання Українського Православ'я є можливим лишень за певних умов. Реалії сьогодення говорять про те, що УПЦ МП вважає себе Помісною Церквою

в Україні і вважає питання власної автокефалії таким, що є не на часі. УПЦ КП дотримується чіткого курсу побудови незалежної церкви від Москви чи Константинополя. УАПЦ залишається в очікуванні акту доброї волі з боку Константинополя – прийняття її останнім під свій омофор на правах широкої автономії.

Висновки до розділу 3.

Роблячи висновки, можна з впевненістю стверджувати, що християнство на території сучасної України без сумніву має міцні і давні корені. Апостольська місія Андрія Первозванного заклала початки побудови Християнської церкви, цим самим надавши право Київській церкві у майбутньому називатися апостольською.

«Апостольність» не є обов'язковою умовою для створення помісної церкви та дарування автокефалії. Адже сучасна сім'я Православних церков у ХХ ст. поповнилася церквами, на канонічних територіях яких у минулому не проповідували апостоли. Проте, у попередньому розділі розглядался історію автокефальних рухів, зокрема Грузинської церкви і, як бачимо, – така вимога щодо можливості отримання автокефалії свого часу висувалася.

Наслідування візантійських норм, затвердження за християнством статусу державної релігії у Київській Русі, бажання запровадити симфонію держави і Церкви, що не було можливим за умов підпорядкування останньої церковно-адміністративному центру, який знаходився у іншій державі, вилилось у перші намагання самостійно обирати митрополитарусича на Київську кафедру. Ослаблення і розвал держави русичів не дозволили втілити ці задуми у життя.

Поява Галицької митрополії якраз і підтверджує попередні твердження. У кожній державі, краї, який однорідно населений за етнічною ознакою, повинна бути своя (незалежна, автономна) Церква, що має в обрядово-культовій практиці враховувати потреби пастви.

Існування Київської митрополії після відділення від неї Московської митрополії і падіння Константинополя увиразнює тогочасне розуміння автокефалії. Кандидатура предстоятеля такої Церкви тільки затверджується у Константинополі, надалі він стає абсолютно незалежним – має право вершити суд, варити миро, не повинен їздити на собори

Константинопольської церкви, користується авторитетом та повагою очільника окремої Церкви, що засвідчується етикетом, церемоніалами тощо.

У наш час таке розуміння автокефалії не є виправданими і пояснюється тогочасними політико-церковними перепетіями та такого роду затребуваністю, що робить його неактуальним у XXI ст. для формування моделі оформлення УАПЦ.

Ліквідація проявів незалежності Українського Православ'я у XVII ст. з точки зору традиції помісних церков є виправданою, адже йдеться про об'єднання Козацької держави і Московського царства (приєднання до Московського царства) в одну країну. Відповідно і Церква повинна бути єдиною. Хоча, тут можна привести безліч аргументів, що підтвердять хибність таких суджень. Так, особливостями існування Візантійської імперії була наявність у ній кількох незалежних церков. Чи не найяскравішим прикладом цьому слугують нами вже згадувані окремі події із життя Кіпрської церкви. З іншого боку, якщо вдається до дискусії, то такі судження у наш час грають на руку УПЦ КП та УАПЦ, показуючи дволикість вселенської дипломатії.

Процес одночасного постання Української держави та Церкви на початку XX ст. став виразником прагнень народу бути вільними не тільки тілесно, а й духовно, що зовсім не порушує церковно-історичну традицію та є взаємопов'язаним і логічно правильним. Проте, він не відразу отримав підтримку серед єпископату. Це було спричинено послідовною політикою Російського Православ'я – призначати на українські кафедри виключно проросійських ієрархів, які б залишалися глухими до побажань українців. Як наслідок, те духовенство, котре прагнуло внесення національного елементу в життя Церкви, підтримуване широкими верствами населення, заявило про своє бачення вирішення нагальних потреб. На превеликий жаль надто ліберальні погляди окремих її діячів, спричинені впливом невоцерковленої інтелігенції, яка вимагала порвати із ганебною традицією

Російської церкви, піддалася спокусам провести реформи, що суперечили православним нормам та засадам. Наступ богоборчого режиму фізично знищив прояви українського автокефального руху, але не здолав самої ідеї автокефалії.

Змагання за незалежність Православної церкви на території сучасної України у роки Другої Світової війни (як і у часи УНР, Директорії тощо) можна охарактеризувати з огляду на канонічне право як закономірний процес. Адже йдеться про поширення церковної юрисдикції на землі, які ввійшли у нові держави. Те, що він виявився не тривалим і дуже бурхливим, стало одним із його недоліків. Позитивним моментом є те, що УАПЦ Другої формації зуміла продовжити свою діяльність у апостольському дусі, опинившись у еміграції, що, в свою чергу, дозволило їй надати підтримку автокефальному рухові на зорі незалежності України.

Події 1990-х рр. вражають своєю швидкоплинністю та насиченістю інформації. Непохитність МП перед бажанням українців мати автокефальну Церкву вилилась у репресії проти духовенства, яке все ж таки осмілилось озвучити вимоги народу. Закономірними і традиційними для історії Православ'я у цій ситуації стали потуги самостійно створити автокефальну церкву за умов протидії цьому центрів з імперськими амбіціями. Ведучи мову про так званий розкол Українського Православ'я, уникаючи дріб'язковості та не застосовуючи механізму перекладення вини на окремі особистості, а оцінюючи проблему об'єктивно, проводячи паралелі з шляхами становлення інших Православних церков, доходимо висновку, що процес становлення Української помісної церкви є традиційним як для XIX – XX ст., так і всієї історії Вселенського Православ'я.

Існування гілок Українського Православ'я сьогодні головним чином є чи найбільшою із внутрішніх перепон для створення єдиної Православної церкви із визнанням її світовим Православ'ям. Як бачимо, недавні події вітчизняної історії продемонстрували, що Константинополь разом із

Східними церквами готовий за певних політичних умов визнати канонічне достоїнство однієї з православних церковних гілок України. Це ніяк не сприятиме консолідації нації і побудови помісної церкви, що є одним із першочергових завдань сьогодення.

Описуючи шлях Українського Православ'я, аналізуючи його надбання і традицію, особливості функціонування як окремої еклезіологічної структури, канонічні статуси впродовж віків та виходячи із сьогоденної геополітичної ситуації в Україні, однозначно висновки є на користь його автокефалії. Процес самопроголошення автокефалії, пошуки компромісів заради її канонічного оформлення, боротьба за місце в диптиху Православних церков наскрізь пронизує II тисячоліття і є демонстрацією того, що Церква – це живий організм. Активна ж участь у цьому Православних церков України є природною і зумовлена вимогами Нового часу.

ВИСНОВКИ

Підсумовуючи, можна стверджувати, що суть і поняття автокефалії не має спільного чіткого розуміння у Вселенському Православ'ї. Здійснений комплексний правовий аналіз проблеми церковної незалежності не надав конкретних відповідей на запитання, за якою процедурою проголошується автокефалія. Водночас, як показав досвід інституювання Церкви у перші віки її існування, встановлення канонічних меж між еклезіологічними утвореннями відбувалося відповідно до державного адміністративно-територіального поділу. Свідченням цього є поява канонічних приписів, які й підтвердили законність такого устрою.

Опираючись на згаданий досвід, у подальшому відбулося утворення окремих Православних церков, які, слідуючи історико-канонічній логіці, як правило, проголошували свою незалежність після здобуття державою суверенітету. Відповідно до відстежених шляхів проголошення автокефального статусу різними православними церквами, можна стверджувати, що намагання здобути такий же статус Українським Православ'ям є закономірним з точки зору як канонічного права, так і церковно-історичної традиції.

Особливу увагу викликають і потуги владних структур, окремих історичних постатей у справі оформлення автокефалії. Як продемонстрували шляхи утворення Грузинської, Болгарської православних церков у I тисячолітті н.е., цілої низки помісних церков у II тисячолітті, цей фактор зіграв ключову роль і став чи не головним чинником проголошення їхньої незалежності.

Слід додати, що Константинопольський патріархат разом із патріархами Сходу на підставі вчення про пентархію, авторитетності Вселенських соборів вважає зміни у II тисячолітті в територіально-еклезіологічному розподілі світу такими, що не мають канонічного підґрунтя та є результатом ікономії в силу політичних обставин та перепетій. Фанар, який себе вважав і вважає першим серед рівних,

продемонстрував своє негативне ставлення до національних (автокефальних) рухів у Православ'ї.

Автокефальні церкви, статус яких був здобутий після епохи Вселенських соборів, посилаючись на канонічне право та дотримуючись поглядів, що кожна держава повинна мати свою незалежну церкву, опонують міркуванням Древніх церков.

Самопроголошення автокефалії церковною ієрархією та за підтримки, якщо і не очолення процесу її визнання іншими помісними православними церквами офіційною державною владою, було і залишається найбільш ефективним механізмом вирішення канонічного статусу церкви окремого народу. Такий сценарій розвитку подій в Україні навколо утворення помісної церкви є бажаним і не суперечитиме традиціям побудови автокефальної церкви ні періоду появи так званих національних церков у ХІХ-ХХ ст., ні тим більш у епоху Вселенських соборів.

Гальмування процесу проголошення автокефалії з боку Вселенського Православ'я у цілому чи в одноосібному порядку не є чимось винятковим в історії християнства. Анафемствування, заборони і політична ізоляція у недалекому минулому були постійними супутниками ряду помісних православних церков і в наш час є підтвердженням правильності руху у напрямку абсолютної самостійності церкви окремого народу.

Нарешті, всі потуги як і Вселенського патріарха, так і собору помісних церков, спрямовані на вирішення українського церковного питання, мають виключно корисливий характер і є такими, що на даний час і за таким же розкладом у швидкому майбутньому є і будуть безрезультативними з огляду на їх упередженість.

До того ж, Світове Православ'я не є монолітним блоком співдружності незалежних церков, а представлене розрізненими групами, які у своїй політиці чи дипломатії орієнтуються на політичні центри світу і гуртуються навколо ідей, що з точки зору християнського віровчення та церковного права є неправильними. Відповідно, досягнення одностайності

при спробі розв'язання проблеми Українських церков є малоімовірним. Водночас, враховуючи політичну зорієнтованість та прислужництво, намагання задовольнити амбітні плани урядів своїх держав, окремі церкви не будуть сприяти налагодженню в Україні міжконфесійного миру та спокою.

Християнство на території сучасної України, без сумніву, має міцні і давні корені. Апостольська місія Андрія Первозванного заклала початки побудови Християнської церкви, цим самим надавши право Київській церкві у майбутньому називатися апостольською. Водночас, «апостольність» не є обов'язковою умовою для утворення помісної православної церкви та дарування їй автокефалії. Адже сучасна сім'я помісних православних церков у ХХ ст. поповнилася церквами, на канонічних територіях яких у минулому не проповідували апостоли.

Існування де-факто автокефальної Київської митрополії тільки увиразнює тогочасне розуміння церковної незалежності Древніми церквами. Позаяк Константинопольський патріарх у силу складених традицій та історичних моментів буття кожної з них вважався таким, що є не тільки першим за честю, а й таким, що має право втручатись у внутрішнє життя кожної автокефальної церкви. Така модель для вирішення українського питання зовсім не актуальна, оскільки є продуктом відмерлої епохи і в наш час не має права на життя.

Перші дві спроби створення автокефальної церкви в Україні вимагають ґрунтового аналізу при окресленні шляхів творення незалежної церкви у наш час задля уникнення повторення помилок. Так, невдалий досвід УАПЦ Першої формації демонструє необхідність чіткої позиції у справі оформлення канонічного статусу і дій уповноваженого духовенством і народом органу у справах здобуття автокефалії виключно у рамках церковно-правової та історичної традиції задля підтримки цього процесу з боку Вселенського Православ'я чи хоча б унеможливлення безпідставних звинувачень. Важливим моментом у цьому виступає

потреба активного залучення до такого процесу не просто широких мас, а й владних інституцій з виходом на міжнародну арену задля одночасного відрядження церковно-дипломатичних місій як до очільників помісних православних церков, так і до урядів держав, на територіях яких існують ці церкви.

УАПЦ часів Другої Світової війни засвідчує, що створення автокефальної церкви потрібно проводити централізовано, в короткі терміни і з маніфестацією свого статусу перед сім'єю помісних православних церков.

Третя спроба продемонструвала, що безперешкодне проходження попередніх випробовувань зумовлює за певних політичних колізій появу труднощів, пов'язаних із визнанням законності автокефального статусу з боку Світового православ'я.

Теоретична можливість кожного з варіантів побудови в Україні помісної церкви – чи то через злиття двох гілок Православної церкви, чи здобуття однією з них автономного/автокефального статусу, а вже відтак і приєднання до неї інших церков, є малоімовірною у короткій перспективі та такою, що залежить від багатьох зовнішньополітичних факторів. Так, ідеологічні принципи УПЦ МП в умовах її підконтрольності Москвою на даний час не можуть бути переглянуті, через що говорити про якісний і результативний діалог заради подолання ворожнечі з УПЦ КП і УАПЦ поки недоречно. Особиста неприязнь між лідерами УАПЦ і УПЦ КП взагалі ставлять під сумнів можливість об'єднання цих церков у скорому часі. Не обнадіюють на швидке вирішення справи апеляції про не правочинність соборних постанов 1990-х рр. УПЦ МП і РПЦ від представників УПЦ КП до Вселенського патріархату та предстоятелів помісних церков чи звернення ієрархів УАПЦ до Константинопольського патріарха про їхнє бажання бути йому підпорядкованими. Знову ж таки, ні один з цих варіантів не можливий за сьогоденних геополітичних умов, а саме симфонії Церкви і держави у Російській Федерації, де перша і друга

лобіюють інтереси одна одної на міжнародній арені, та, підкріплені ядерним арсеналом і золотовалютним резервом, провадять вигідну для свого уряду політику.

Чи не єдиним і правильним вектором напрямку руху назустріч автокефалії є згуртування гілок Православ'я в Україні навколо цієї ідеї з повільним нівелюванням ідеологічних розрізень і поступовим злиттям у помісну церкву. Саме утворення єдиної помісної церкви є першочерговим завданням, а проголошення і визнання її автокефалії стане логічним завершенням цієї справи. Активна підтримка цього процесу з боку світської влади стане запорукою успіху і виключить можливості деструктивних впливів та розкольницьких тенденцій іноземних центрів. Ключову роль тут потрібно відвести органам влади, які повинні своїми важелями сприяти об'єднавчому процесу і гарантувати його недоторканність. Адже досвід минулого демонструє необхідність вжиття невідкладних заходів з боку держави заради забезпечення Церкви від зовнішніх впливів та посягань, яка у цьому плані є незахищеною та вразливою. Лишень такий сценарій розвитку подій гарантуватиме успішне завершення справи утворення в Україні незалежної помісної церкви та, щонайголовніше, буде відповідати нормам канонічного права і еклізіологічним засадам утворення нових церков у Вселенському Православ'ї.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Неопубліковані джерела

Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського (ІР НБУВ)

Ф. XIII. Церква Православна

1. Спр. 282. Справка о положении Восточной греческой церкви и взаимоотношения ее с Россией 1860 г. 8 лл.

2. Спр. 295. Жемчужников Владимир – Александру II. Записки и препроводительное письмо 9 августа 1858 г. Петербург, о состоянии Православной церкви на Востоке. Оригинал, 34 лл.

3. Спр. 301. Горянов С. – Шишкину Николаю Павловичу. Письма 24 мая 1895 г. из Черновцов. О Православной Церкви на Буковине. Машинопись. 6 лл.

4. Спр. 311. Михаилл, митрополит Сербский – ПобедоносцевуКонстантину Петровичу. Блудовой Антонине Дмитриевне, Патриарху Иоакиму IV о положении Сербской православной церкви. 17 июня 1881 – 29 декабря 1897 г. Из Белграда, Киева, Константинополя в Петербург и Константинополь. 52 лл.

5. Спр. 4960. Справка о Греко-болгарской церкви. Литограф. Оттиск. 10 лл.

Ф. VIII. Киевский университет св. Владимира (1834-1919). Коллекция рукописей XII в. – 1927 г.

6. Спр. 227. Грамоты Алексея Михайловича Гетману Самойловичу, воеводам Ромадановскому и Трубецкому, архимандриту Киево-Печерской Лавры Иннокентию Гизелю и Киевскому митрополиту Тукальскому и переписка с ними по поводу склонения Гетмана Петра Дорошенка с Алексеем Михайловичем и др. лицами по этому же вопросу, а также с жалобами на Гетмана Самойловича и др. документы. Копии. 33 ед., 293 лл.

Опубліковані джерела

7. Акт об отлучении от Церкви монаха Филарета (Денисенко) // Православный Церковный календарь на 1998 г. – М.: Издание Московской Патриархии, 1997. – С. 154.
8. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – К.: АТ Книга, 2004. – 1407 с.
9. Власть и церковь в Восточной Европе. 1944-1953 гг. Документы российских архивов: в 2-х т. – Т 1.: Власть и церковь в Восточной Европе. 1944-1948 гг. – М.: РОССПЭН, 2009. – 887 с.
10. Возобновление молитвенно-канонического общения между двумя православными Церквями – Грузинской и Русской // Журнал Московской Патриархии. – 1944. – № 3. – С. 7.
11. Грамота Алексія II, Божою милістю Патріарха Московського і всієї Русі, митрополиту Київському і всієї України Філарету // Православний вісник. – 1991. – № 1. – С. 5.
12. Деяния совещания глав и представителей автокефальных православных церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви 8-18 июля 1948 года: в 2-х т. – М.: Издание Московской патриархии, 1949. – Т 2. – 462 с.
13. Джерела канонічного права Православної церкви / Пер. з грецької Я. Туркала. – Харків: [б. в.], 1997. – Вип. 1. – 112 с.
14. Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 17-30 жовтня 1927 року. Документи і матеріали / С. Білокінь, І. Преловська, І. Старовойтенко. – НАН України, Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського. – К.: [б. в.], 2007. – 698 с.
15. Епископат Русской Православной Церкви (по состоянию на 1 июня 1985 г. // Православный церковный календар на 1986 г. – М.: Издание Московской Патриархии, 1985. – С. 32 – 33.

16. Журнал № 16 засідання Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату від 14 вересня 2009 року під головуванням Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета «Про створення робочої групи щодо підготовки діалогу з УПЦ (Московського Патріархату)» // Православний вісник. – 2009. – № 9-10. – Вересень – жовтень. – С. 9.

17. Журнал № 6 засідання Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату від 22 лютого 2014 року під головуванням Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета [Електронний ресурс]: за даними «Українська Православна Церква Київський Патріархат. Офіційний веб-сайт «Церква-інфо». – Режим доступу: <http://cerkva.info/uk/synod/4459-synod-22-02-14.html>.

18. Журнал № 7 засідання Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату від 25 лютого 2014 року під головуванням Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета [Електронний ресурс]: за даними «Українська Православна Церква Київський Патріархат. Офіційний веб-сайт «Церква-інфо». – Режим доступу: <http://cerkva.info/ru/sinod/4473-synod-25-02-14.html>

19. Журнали Священного Синоду Української Православної Церкви від 24 лютого 2014 р. Журнал № 04 [Електронний ресурс]: за даними «Українська Православна Церква. Офіційний веб-сайт». – Режим доступу: <http://sinod.church.ua/2014/02/25/zasidannya-24-lyutogo-2014-roku>.

20. Журнали Священного Синоду Української Православної Церкви від 25 березня 2009 р. Журнал № 01 [Електронний ресурс]: за даними «Українська Православна Церква. Офіційний веб-сайт». – Режим доступу: <http://orthodox.org.ua/article/zhurnali-zas%D1%96dannya-svyashchennogo-sinodu-ukra%D1%97nsko%D1%97-pravoslavno%D1%97-tserkvi-v%D1%96d-25-berezhnya-20>.

21. Журнали Священного Синоду Української Православної Церкви від 9 вересня 2009 р. Журнал № 45 [Електронний ресурс]: за даними «Українська Православна Церква. Офіційний веб-сайт». – Режим доступу: <http://orthodox.org.ua/article/zhurnali-svyashchennogo-sinodu-ukra%D1%97nsko%D1%97-pravoslavno%D1%97-tserkvi-v%D1%96d-9-veresnya-2009-roku>.
22. Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква. Історико-канонічна декларація Архієрейського Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату від 19 квітня 2007 року. – К.: [б. в.], 2007. – 168 с.
23. Книга Правил святих апостолів, Вселенських і помісних соборів і святих отців. – К.: Преса України, 2008. – 367 с.
24. Краткая летопись перваго церковного собора и его важнѣйшія постановленія въ январь и іюнь 1918 г. (съ приложеніем переписки о высшемъ управленіи православной церкви на Украине). – Київ: Издание Московской Патриархии, 1918. – 23 с.
25. Мартирологія Українських Церков: У 4-х т. – Т. 1.: Українська православна церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України / Упор. і ред. О. Зінкевич, О. Воронин. – Торонто, Балтимор: Укр. Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. – 1207 с.
26. Митрофан (Явдась), протоєрей. Українська Автокефальна Православна Церква. Документи для історії Української Автокефальної Православної Церкви / протоєрей Митрофан (Явдась). – Мюнхен: вид. Краєвої Ради УАПЦ у Федеральній Республіці Німеччина, 1956. – 228 с.
27. Михаил Пселл. Хронография / Перевод, вступ. статья и примеч. Я. Любарского / Пселл Михаил. – М.: Наука, 1978. – 319 с.
28. Національна історична бібліотека України. – Анатомія раскола. Филаретовский раскол [Электронный ресурс]. – Киев: Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра, 2002. – Фильм 2. Ч. 2.

29. Определения Архиерейского Собора Русской Православной церкви. Свято-Данилов монастырь, 11 июня 1992 г. // Журнал Московской Патриархии. – 1992. – № 8. Официальная часть. – С. 9 – 10.

30. Определения Священного Синода // Журнал Московской Патриархии. – 1992. – № 8. – С. 2 – 3.

31. Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 14-30 жовтня 1921 року. Документи і матеріали / Г. Михайличенко та ін. – Київ-Львів: Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, 1999. – 560 с.

32. Письмо Діонісія, патріарха Константинопольського, к царям Іоанну и Петру Алексеевичамъ и царевне Софьи Алексеевни, съ изьявленіемъ своего согласія на подчиненіе Кіевской митрополіи Московскому патріарху // Архивъ Юго-Западной Россіи. Ч. I., Т. V. Акты, относящіеся к ділу о подчиненіи Кіевской митрополіи Московскому патріархату. – Кіевъ: Губернская типографія, 1872. – С. 176 – 177.

33. Письмо Діонісія, патріарха Константинопольського, к царям Іоанну и Петру Алексѣевичамъ и царевне Софьи Алексеевни, съ изьявленіемъ своего согласія на подчиненіе Кіевской митрополіи Московскому патріарху // Архивъ Юго-Западной Россіи. Ч. I., Т. V. Акты, относящіеся к ділу о подчиненіи Кіевской митрополіи Московскому патріархату. – Кіевъ: Губернская типографія, 1872. – С. 179.

34. Письмо Іоакима, патріарха Московского, къ Діонісію, патріарху Константинопольському // Архивъ Юго-Западной Россіи. Ч. I., Т. V. Акты, относящіеся к ділу о подчиненіи Кіевской митрополіи Московскому патріархату. – Кіевъ: Губернская типографія, 1872. – С. 199.

35. Підсумки Помісного Собору [Електронний ресурс]: за даними «Українська Православна Церква Київський Патріархат. Офіційний веб-сайт «Церква-інфо». – Режим доступу: <http://cerkva.info/uk/news/churchasociety/3606-sobor2013-pressreliz.html>.

36. Підсумковий Протокол №1 Зустрічі робочої групи УПЦ, на яку покладено відповідальність за підготовку діалогу з представниками УПЦ КП, і робочої групи УПЦ КП, на яку покладено відповідальність за підготовку діалогу з УПЦ (Києво-Печерська Лавра, 2 жовтня 2009 р.) [Електронний ресурс]: за даними «Українська Православна Церква. Офіційний веб-сайт». – Режим доступу: <http://orthodox.org.ua/article/p%D1%96dsumkovii-protokol-%E2%84%961>.

37. Повість врем'яних літ: Літопис (За Іпатським списком) / Пер. з давньоруської, післяслово, комент. В. В. Яременка. – К.: Рад. письменник, 1990. – 558 с.

38. Подорож Антіохійського Патріарха Макарія в Україну в середині XVII-го століття, описане його сином архідияконом Павлом Алеппським (російською мовою). – К.: Києво-Печерська Лавра, 1997. – 160 с.

39. Правила Православної Церкви съ толкованіями Никодима, єпископа Далматино-Истрийського: У 2-х т. / Н. Милаш.– С.-Петербургъ, 1911. – (Репринт: Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1996 г.). – Т. 2. – 649 с.

40. Правила Св. Поместныхъ Соборовъ съ толкованіями. – В 2-х ч. – Часть 2-я. – Правила первых шести Святых Поместныхъ Соборов. – СПб.: [б. в.], 2001. – 886 с.

41. Правила Святых Апостолов и Семи Вселенских Соборов с толкованіями. – М.: [б. в.], 1886-1887. – 912 с.

42. Правила святых апостоль и святыхъ отецъ съ толкованіями. – М., 1876. (Репринт М.: Паломникъ, 1998) – 626 с.

43. Про рішення комісії, яка засідала у Шамбезі [Електронний ресурс]: за даними «Українська Православна Церква Київський Патріархат. Офіційний веб-сайт «Церква-інфо». – Режим доступу: <http://www.cerkva.info/uk/documents/12-zhurnalysynodu/104-chambesy.html>.

44. Собор Украинской Православной Церкви 1-3 ноября 1991 г. – К.: Издание Украинской Православной Церкви, 1992. – 62 с.
45. Телеграмма патриарха Алексия И. В. Сталину в связи с началом церковного празднования 500-летия автокефалии Русской православной церкви 8 июля 1948 г., г. Москва // Журнал Московской Патриархии. Специальный номер посвященный юбилейным торжествам РПЦ по поводу 500-летия ее автокефалии (8-19 июля 1948 г.). – С. 13.
46. Устав Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] : за даними «Азбука». – Режим доступу : http://azbyka.ru/dictionary/19/ustav_rpts-all.shtml#10.

Література

47. Алеш П. Чешская церковно-славянская традиция в истории Русской Православной Церкви / П. Алеш // Тысячелетие крещения Руси. Материалы Международной церковно-исторической конференции. – М.: Издание Московской патриархии, 1988. – С. 132 – 135.
48. Анафема [Электронный ресурс] за даними «Православная энциклопедия». – Режим доступу : <http://www.pravenc.ru/text/115026.html>.
49. Анафема. История и XX век / Сост. П. Паламарчук. – М.: Издание Сретенского монастыря, 1988. – 430 с.
50. Анисимов В. В кругах Левиафана. Православная Церковь и Украинская держава: сборник статей, исследований, интервью / В. Анисимов. – К.: [б. в.], 2009. – 560 с.
51. Анисимов В. Церковь времен оранжевого двоеверия. Сборник статей / В. Анисимов. – К.: [б. в.], 2007. – 343 с.
52. Баланич І. Еволюція Української православної церкви в 1917-1942 роках: автономія чи автокефалія / І. Баланич. – Львів.: [б. в.], 2004. – 392 с.

53. Балух В. Культурно-просвітницькі та ідейно-ціннісні виміри осмислення християнського вчення / В. Балух. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2014. – 464 с.
54. Балух В. Стан Православ'я в Україні та особливості його розвитку / В. Балух // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці: Рута, 2011. – № 1 (5). – С. 42 – 49.
55. Балух В., Боднарюк Б. Витоки і складові утворення Галицької митрополії та її статус у складі Православної Церкви в Україні / В. Балух, Б. Боднарюк // Матеріали V Конгресу МАУ. Соціально – гуманітарні науки / Упоряд. і відп. ред. Балух В.О. – Чернівці: Рута, 2004. – С. 121 – 124.
56. Бистрицька Е. Ідея національної церкви в Україні / Е. Бистрицька // Наукові записки ТДПУ ім. В. Гнатюка. Серія: Педагогіка. – Тернопіль, 2001. – Вип. 1. – С. 10 – 15.
57. Бистрицька Е. Концепція «третього Риму» у політичній стратегії Російської імперії та СРСР ХХ-го століття: історичний аспект / Е. Бистрицька // Українське релігієзнавство.– К., 2009. – № 52. – С. 117 – 125.
58. Бистрицька Е. Східна політика Ватикану у контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР (1878–1964 рр.) / Е. Бистрицька. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2009. – 416 с.
59. Благовойченко М. Хто і за віщо засудив митрополита Філарета або Яка Православна Українська Церква канонічна, а яка – розкольницька / М. Благовойченко // Голос православ'я. – № 002 (002) січень 1999 р. – С. 6.
60. Блохин В. История поместных православных церквей / В. Блохин. – Екатеринбург: Российский государственный профессионально-педагогический университет, 2004. – 245 с.
61. Богомілова Н. Націоналізація християнства і «болгарське питання» / Н. Богомілова // Людина і світ. – 1997. – № 9. – С. 5 – 12.

62. Боднарюк Б. Харизма пустелі. Витоки, становлення, духовно-аскетична і місіонерська практика християнського чернецтва III-IX ст. / Б. Боднарюк. – Чернівці: Прут, 2012. – 896 с.
63. Болотов В. Лекции по истории древней Церкви / В. Болотов. – У 4-х т. – Т III: История Церкви в период Вселенских Соборов. Церковь и государство. Церковный строй. – М.: [б. в.], 1994. – 767 с.
64. Борисов Н. Церковные деятели средневековой Руси XIII-XVII вв. / Н. Борисов. – М.: МГУ, 1988. – 200 с.
65. Борисова О. Релігійний чинник у геополітичних устремліннях еліт України в добу Середньовіччя / О. Борисова : [монографія]. – Луганськ: Вид-во ДЗ «Луганський національний університет ім. Тараса Шевченка», 2010. – 340 с.
66. Борщевич В. Українське церковне відродження на Волині (20-40-ві рр. XX ст.) / В. Борщевич. – Луцьк: Вежа, 2000. – 254 с.
67. Булига І. Українське Православ'я в роки Другої Світової війни / І. Булига // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. – Львів: Логос, 2004. – С. 113 – 116.
68. Бурмило І., протоієрей. Історія Церкви / І. Бурмило, прот. – Чернівці: Книги – XXI, 2007. – 424 с.
69. Василь (Липківський), митрополит. Слово Христове до українського народу. Проповіді на неділі та свята / митрополит Василь (Липківський). – Бібліотека журналу «Пам'ятки України» Фототипічний передрук за виданням Управи Українського Православного Братства імені Митрополита В. Липківського 1966 р. в США. – Книга 11, зшиток I.
70. Великий енциклопедичний юридичний словник / За ред. акад. НАН України Ю. Шемшученка. – К.: Юридична думка, 2007. – 992 с.
71. Виноградов В. Международные отношения на Балканах 1815-1830 гг. / В. Виноградов. – М.: Наука, 1983. – 296 с.

72. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви / І. Власовський. – У IV т. – Т. 1. (Репринтне видання. Нью Йорк. 1955 р.) – К.: Либідь, 1998. – 294 с.
73. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви / І. Власовський. – У IV т. – Т. II. (Репринтне видання: Нью Йорк, 1955 р.) – К.: Либідь, 1998. – 396 с.
74. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви / І. Власовський. – У IV т. – Т. IV, ч. 1. (Репринтне видання: Нью Йорк, 1955 р.) – К.: Либідь, 1998. – 384 с.
75. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви / І. Власовський. – У IV т. – Т. IV, ч. 2. (Репринтне видання: Нью Йорк, 1955 р.) – К.: Либідь, 1998. – 415 с.
76. Волоткина Т. Москва и восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40-50 годов XX века: Очерки истории / Т. Волоткина, Г. Мурашко, А. Носкова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Фонд первого Президента России Б. Ельцина, 2008. – 807 с.
77. Воронин О. Була, є і буде! (Для інформації тим, хто відкидає існування тисячолітньої історії Української Автокефальної Православної Церкви) / О. Воронин. – Саунт-Баунд-Брук, Нью-Джерсі: УАПЦ у США, 1989. – 28 с.
78. Всеправославний собор буде скликаний у Константинополі в 2016 р. [Електронний ресурс]. – За даними: «Православний оглядач». – Режим доступу: http://pravoslavnews.com.ua/news/vsepravoslavnyj_sobor_2016.
79. Гергелюк М. Релігійні детермінанти виникнення національно-визвольного руху на Західній Україні у 30 – 40-х рр. ХХ ст. / М. Гергелюк // Наукові праці Історичного факультету Запорізького національного університету. – Вип. XXXIV. – Запоріжжя: ЗНУ, 2012. – С. 176 – 179.

80. Гергелюк М. Румунська Православна Церква: історія та сучасність / М. Гергелюк // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів II Всеукраїнської наукової конференції / Під ред. архієп. Переяслав-Хмельницького і Бориспільського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса. – К.: Київська православна богословська академія УПЦ Київського Патріархату, 2012. – С. 125 – 132.

81. Гергелюк М. Собор чи псевдособор у Харкові? (До 20-ліття події) / М. Гергелюк // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Історичне релігієзнавство». – Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2012. – Випуск № 6. – С. 137 – 147.

82. Гергелюк М. Трансформації у релігійно-церковному житті України початку 90-х. рр.: утворення УПЦ / М. Гергелюк // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці: Рута, 2011. – № 1(5). – С. 219 – 225.

83. Гергелюк Н. Православная церковь Валахии: от славянской колыбели к Великой Румынии / Н. Гергелюк // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия – Гуманитарные науки. – № 7-8. – М.: Научные технологии 2013. – С. 6 – 9.

84. Гидулянов П. Митрополиты в первые три века христианства. Из истории развития церковно-правительственной власти в Восточно-римской империи. Исследования Павла Гидулянова / П. Гидулянов. – М.: [б. в.], 1905. – 377 с.

85. Голубинский Е. Краткий очерк истории православных церквей Болгарской, Сербской и Румынской или Молдо-Валашской / Е. Голубинский. – М.: Сергиев Посад, 1871. – 744 с.

86. Горкуша О., Филипович Л. Громадянська Церква України: нове явище в суспільно-релігійних відносинах // Держава і Церква: форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства: Матеріали

Міжнародної наук.-практ. інтернет-конф. 28-29 травня 2014 р. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 161 – 171.

87. Греков Б. Киевская Русь / Б. Греков. – М.: Госполитиздат, 1953. – 546 с.

88. Григорий, архиеп. Московская церковная делегация в Болгарии / архиеп. Григорий // Журнал Московской Патриархии. – 1945. – № 5. – Май. – С. 21.

89. Грушевський М. Духовна Україна. Збірка творів / Упор. та додатки І. Гирича, О. Дзюби та В. Ульяновського / М. Грушевський. – К.: Либідь, 1994. – 560 с.

90. Грушевський М. Історія української літератури: В 6-ти томах, 9 кн. / М. Грушевський. – К.: Либідь, 1993. – Т. 2. – 264 с.

91. Гумилёв Л. Древняя Русь и великая степь / Л. Гумилёв. – М.: Мысль, 1992. – 551 с.

92. Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви / А. Дворкин. – Нижний Новгород: [б. в.], 2003. – 881 с.

93. Декілька роздумів про болгарський варіант [Електронний ресурс]: за даними «Українська Православна Церква. Офіційний веб-сайт». – Режим доступу: <http://cerkva.info/ru/publications/articles/669.html>.

94. Дмитриевский Д., прот. История Православной Христианской Церкви / Д. Дмитриевский. – М., 1915 (Репринт: М.: Русский Хронографъ, 2003). – 448 с.

95. Добош О. Розкол – патріотизм чи злочин? / О. Добош. – Почаїв: Свято-Успенська Почаївська Лавра, 2002. – 63 с.

96. Доброклонский А. Материалы по истории церкви. Руководство по истории Русской церкви / А. Доброклонский. – М.: Крутиц. патриаршее подворье, 2001. – 935 с.

97. Драбинко А. Православие в посттоталитарной Украине (вехи истории) / А. Драбинко. – К.: Изд-во Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, 2002. – 286 с.

98. Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни: По страницам воспоминаний / В сокращ.; сост., предисл. Т. Соколовой. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. – 256 с.
99. Еклезіологія й автокефалія. Гострі кути [Електронний ресурс]. – За даними: Релігія в Україні. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/5143-ekleziologiya-j-avtokefaliya-gostri-kuti.html>.
100. Євсєєва Т. Російська православна церква в Україні 1917-1921 рр.: конфлікт національних ідентичностей у православному полі / Т. Євсєєва. – К.: Інститут історії НАН України, 2004. – 362 с.
101. Євстратій, єпископ. У Болгарії урочисто відзначили 140-річчя проголошення Екзархату. Довідка / єпископ Євстратій // Голос Православ'я. – 2010. – № 06 (270). – С. 8.
102. Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ ст. / В. Єленський. – Львів: Видавництво УКУ, 2013. – 504 с.
103. Єленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні / В. Єленський. – К.: НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2002. – 419 с.
104. Здіорук С. Етноконфесійна ситуація в Україні та міжцерковні конфлікти / С. Здіорук. – К.: НІСД, 1993. – 59 с.
105. Зізіулас Й. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви / Й. Зізіулас / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – 276 с.
106. Зінченко А. Визволитись вірою. Життя і діяльність митрополита Василя Липківського / А. Зінченко. – К.: Дніпро, 1997. – 423 с.
107. Игнатий (Брянчанинов). О Ереси и расколе / Игнатий (Брянчанинов). – СПб.: Невская жемчужина, 2010. – 103 с.

108. Иннокентий (Борисов), архиеп. Херсонский. О начале христианства в Польше / И. Борисов. – Киев: [б. в.], 1886. – 59 с.
109. Иоанн, еп. Аксайский. История Вселенских Соборов / Иоанн, еп. Аксайский. – К.: Наукова думка, 2008. – 550 с.
110. История Православной Церкви в XIX веке. Православный Восток.: У 2-х т. – М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998. – Т. 2. – 429 с.
111. История Православной Церкви в XIX веке. Славянские Церкви. – М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998. – 428 с.
112. Иван Теодорович. Архієпископ У.А.П.Ц. в Америці й Канаді. Благодатність єрархії У.А.П.Ц. (Української Автокефальної Православної Церкви) / Упор. І. Преловська. – К.: [б. в.], 2010. – 199 с.
113. Ігнатуша О. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX ст. – 30-ті рр. XX ст.) / О. Ігнатуша. – Запоріжжя: Поліграф, 2004. – 440 с.
114. Ідейні засади православного оновлення та практична діяльність Всеукраїнської православної автокефальної синодальної церкви: автореферат дис. д-ра іст. наук: 09.00.11 / С. Жилюк. – К.: Інститут філософії Г. С. Сковороди НАН України, 2005. – 31 с.
115. Інструмент у руках безбожників // Український голос. – 1942. – Ч. 11 (26). – 12 березня.
116. Ісіченко І., архієпископ. Історія Христової Церкви в Україні / архієп. І. Ісіченко. – Харків: Акта, 1999. – 265 с.
117. Історико-канонічні основи автокефалії Української православної церкви: дисертація на здобуття вченого ступеня кандидата богослов'я церкви / Димитрій (Рудюк), архім. – К.: КДА, 2000. – 200 с.
118. Історія і сучасність українського православ'я. Статистика [Електронний ресурс]: за даними «Українська правда. Історична правда». – Режим доступу: <http://www.istpravda.com.ua/articles/2013/07/25/131816/>

25.07.2013.

119. Історія Помісних Православних Церков. – Ч. 1. – Диптихіальні Церкви / Укл. доц. прот. М. Щербань, прот. М. Марусяк, свящ. М. Лагодич. – Чернівці: Рута, 2009. – 112 с.

120. Історія православної церкви в Україні: Збірник наукових праць / П. Яроцький та ін. НАН України, Інститут філософії. Відділення релігієзнавства. – К.: Четверта хвиля, 1997. – 292 с.

121. Історія релігії в Україні: у 10 т. // Редкол.: А. Колодний (голова) та ін. – К., 1996-1998. – Т. II. Українське православ'я / За ред. проф. П. Яроцького. – К.: Український Центр духовної культури, 1997. – 376 с.

122. Історія релігії в Україні: У 10-ти т. // Редкол.: А. Колодний (голова) та ін. – К., 1996-1999. – Т. 3. – Православ'я в Україні / За ред. А. Колодного, В. Климова. – К.: Український Центр духовної культури, 1999. – 560 с.

123. К истории автокефального и филаретовского расколов. Статьи, свидетельства, документы / Пресс-служба Укр. Православ. Церкви; Под общ. ред. В. Анисимова. – К.: Укр. отд-ние Междунар. фонда единства православ. народов, 2002. – 416 с.

124. Колодний А. Християнізація Русі-України. Історія релігії в Україні – Традиційний і нетрадиційний погляд на хрещення Русі-України [Інтернет ресурс] / А. Колодний // Режим доступу: http://pidruchniki.ws/10160520/religiyeznavstvo/hristiyanizatsiya_rusi-ukrayini#591.

125. Константинополь розгляне прохання УАПЦ про входження до складу Вселенського Патріархату [Електронний ресурс]: за даними «УНІАН. Релігії». – Режим доступу: <http://religions.unian.net/ukr/detail/1593>.

126. Костюк П. Нарис історії Вселенської Церкви / П. Костюк. – Івано-Франківськ: Лілея НВ, 2002. – 473 с.

127. Кралюк П. Обґрунтування А. Річинським необхідності існування незалежної Української православної церкви [Електронний ресурс] / П. Кралюк. // Режим доступу: <http://naub.org.ua/?p=644>.

128. Кривошеин В., архиеп. Кафоличность Церкви / В. Кривошеин // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, 1972. – № 80. – С. 254 – 255.

129. Крисаченко В. Україна на сторінках Святого Письма та витяги з першоджерел, що засвідчують процес поширення християнства на теренах України від апостола Андрія до князя Володимира / В. Крисаченко. – К.: Наукова думка, 2000. – 485 с.

130. Кургановъ О. Историческій очеркъ греко-болгарской распри / О. Кургановъ // Православный Собеседникъ, октябрь. – М., 1873. – С. 351.

131. Л'Июлье Петр, архиеп. Правила первых четырех Вселенских Соборов / Авториз. пер. с француз.; под ред. прот. Владислава Цыпина. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2005. – 528 с.

132. Лагодич М. Донікейські джерела церковного права / М. Лагодич // Феномен релігії у творах античних та середньовічних мислителів: колект. монографія / за ред. член-кор. НАПН України В.О. Балуха. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2012. – С. 78 – 91.

133. Лисенко О. Церковне життя в Україні 1943-1946 / О. Лисенко. – К.: Інститут історії НАН України, 1998. – 391 с.

134. Литаврин Г. Пселл о причинах последнего похода русских на Константинополь в 1043 г. / Г. Литаврин // Византийский временник / Под. ред. академика С. Карпова. – М.: Наука, 2008. – Т. XXVII. – С. 72 – 86.

135. Литвиненко О. Константинопольський патріархат і українські церковні проблеми / О. Литвиненко // Дзеркало тижня. – 2005.– № 31 (559). – 13 серпня. – С. 18.

136. Лосский Н. Соборность-кафоличность и первенство в православной экклезиологии / Н. Лосский // Православное учение о Церкви. – М.: [б. в.], 2003. – С. 91.

137. Лотоцький В. Іларіон (Огієнко) архієпископ Холмський і Підляський – архієрейський шлях і труди / В. Лотоцький // Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої 130-річчю з дня народження та 40-річчю упокоєння в бозі митрополита Іларіона (Івана Огієнка). – Рівне: РДС, 2012. – С. 8-16.

138. Лотоцький О. Автокефалія / О. Лотоцький: У 2-х т. – Варшава: [б. в.], 1933. – Т. 2. – 550 с.

139. Лотоцький О. Автокефалія / О. Лотоцький: У 2-х т. (Репринт). – К.: [б. в.], 1999. – Т. 1. – 206 с.

140. Лотоцький О. Українські джерела церковного права / О. Лотоцький. – Варшава, [б. в.], 1937. – 318 с.

141. Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом. Нарис історії Української церкви / Г. Лужницький. – Львів: Свічадо, 2008. – 640 с.

142. Лурье Г. Битва патриархатов [Електронний ресурс]: за даними «Полит.Ру». – Режим доступу: <http://polit.ru/article/2014/03/25/cherch>.

143. Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви / митрополит Макарий (Булгаков). – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – 406 с.

144. Митрополит Володимир не претендує на Патріарший Престол у Москві [Інформаційний ресурс] – за даними «Інформаційне агентство УНІАН». – Режим доступу: <http://www.unian.ua/news/295663-mitropolit-volodimir-ne-pretendue-napatriarshiy-prestol-u-moskvi.html>.

145. Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы / Н. Митрохин. – М.: Новое лит. обозрение, 2004. – 648 с.

146. Міненко Т. Православна церква в Україні під час Другої Світової війни 1939-1945 (Волинський період) / Т. Міненко. – Вінніпег-Львів: Вид-во Львів. музею історії релігії «Логос», 2000. – 392 с.

147. Могильницька Г. Літос (або Камінь із праці правди на розбиття митрополичого блудословія) / Г. Могильницька. – Бровари: Українська ідея, 2006. – 96 с.

148. Музиченко Я. Рада з Грушевським. Якою перший президент бачив нашу державу і яким його пам'ятаємо сьогодні? / Я. Музиченко // Україна молода – 2009. – № 48. – 17 березня. – С. 11.

149. На Помісному Соборі [Електронний ресурс]: за даними «Волинська православна богословська академія». – Режим доступу: <http://www.vpba.org/podiyi/281-na-pomisnomu-sobori.html>.

150. Наказ Міністерства культури України від 19 березня 2014 року № 167 «Про річну статистичну звітність з питань державно-конфесійних відносин в Україні за 2013 рік (релігійні організації)» (Електронний ресурс): за даними «Міністерство культури України. Офіційний веб-сайт». – Режим доступу: <http://mincult.kmu.gov.ua/mincult/uk/publish/article/354806;jsessionid=E3BA A67DE495E4DC1C1C1BAFDF65B3D8.app2>.

151. Неправда московських анафем / Упор. ігумен Димитрій (Рудюк). – К.: [б. в.], 1999. – 470 с.

152. Огієнко І. Українська церква: нариси з історії Української православної церкви / І. Огієнко. – У 2 т.: Т. 1-2. – К.: Україна, 1993. – 284 с.

153. Огієнко І. Як Москва взяла під свою владу вільну церкву Українську/ І. Огієнко. – Тарнів: [б. в.], 1921. – 156 с.

154. Пантелеймон (Родопулос), митрополит. Територіальні юрисдикції відповідно до православного канонічного права [Електронний ресурс] / Пантелеймон (Родопулос), митрополит // Режим доступу: <http://orthodoxy.org.ua/uk/bogoslovyia/2008/03/06/14711.html>.

155. Папас К. Історія Української Церкви / К. Папас. – Львів: [б. в.], 1992. – 164 с.
156. Патриарх Фотий и его место в церковно-исторической науке. – [Интернет ресурс]. – Режим доступа: <http://adran.narod.ru>
157. Пащенко В. Православ'я в новітній історії України: У 2 ч. / В. Пащенко. – Полтава: [б. в.], 2001. – Ч 2. – 736 с.
158. Пащенко В. Православ'я в Новітній історії України: У 2 ч. / В. Пащенко. – Полтава: [б. в.], 1997. – Ч. 1. – 354 с.
159. Пащенко В. Православна церква в тоталітарній державі. Україна 1940 – поч. 1990-х. рр. / В. Пащенко. – Полтава: АСМІ, 2005. – 630 с.
160. Петрушко В. История Русской Церкви с древнейших времен до установления патриаршества / В. Петрушко. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. – 358 с.
161. Петрушко В. О попытках создания Киевского патриархата украинскими униатами и раскольниками-автокефалистами в XX в. / В. Петрушко. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. – 407 с.
162. Полонська-Василенко Н. Історичні підвалини УАПЦ / Н. Полонська-Василенко. – Мюнхен: [б. в.], 1964. – 116 с.
163. Полянко О. Нарис з історії Православної церкви на Буковині / О. Полянко. – Чернівці: [б. в.], 2001. – 56 с.
164. Поместные Православные Церкви. Сборник. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2004. – 544 с.
165. Помісна православна церква як чинник становлення та розвитку української нації: автореферат дис. канд. філос. наук / Л. Григорович. – К.: Національний інститут старегічних досліджень, 2007. – 19 с.
166. Православная Церковь в Восточной Европе. XX век (Под ред. Кристин Шайо) / Пер. с фр. – К.: Дух і літера, 2010. – 440 с.

167. Православная энциклопедия. – В 33-х т. – М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2000. – Том 1. – 752 с.
168. Практический справочник по православию. – М.: Русское энциклопедическое товарищество, 2008. – 1024 с.
169. Преловська І. Джерела з історії Української Автокефальної Православної Церкви (1921-1939) / І. Преловська. – К.: НАН України, 2013. – 636 с.
170. Приселков М. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X – XII вв. / М. Приселков. – СПб.: тип. М.М. Стасюлевича, 1913. – 470 с.
171. Релігійна панорама. Інформаційно-аналітичний журнал // Під ред. А. Колодного. – 2009. – № 3. – С. 7 – 8.
172. Річинський Арсен Васильович. Проблеми української релігійної свідомості / Упор. А Колодний, О. Саган. – Тернопіль: [б. в.], 2002. – 448 с.
173. Рожко В. Відродження Української Православної Церкви на Волині (1917 – 2006 рр.). Історико-краєзнавчий нарис / В. Рожко. – Луцьк: Волинська книга, 2007. – 348 с.
174. Русский мир Кирила не для України // Збірка наукових статей. – За ред. проф. А. Колодного. – К.: УАР, 2014. – 343 с.
175. Сабинин Гоброн (Михаил). История Грузинской Церкви до конца VI века / Гоброн (Михаил) Сабинин. – СПб.: Тип. и литогр. Д.И. Шеметкина, 1877. – 184 с.
176. Сабинин М. Сад святой Нины. История Иверской Церкви первых веков / М. Сабинин. – М.: Профиздат, 2003. – 239 с.
177. Савчук С. Історія Української греко-православної церкви в Канаді: У 5 т. – Т. 1.: Київська церковна традиція українців Канади. / С. Савчук, Ю. Мулик-Луцик. – Вінніпег: Екклесія, 1984. – 616 с.
178. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / О. Саган. – К.: Світ Знань, 2004. – 912 с.

179. Саган О. Національні прояви православ'я: український аспект / О. Саган. – К.: Світ Знань, 2001. – 256 с.
180. Свитич А. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия / А. Свитич / Православная Церковь на Украине и в Польше в XX ст. 1917-1950 гг. Сборник. – М.: Крутиц. Патр. Подв., 1997. – 298 с.
181. Скурат К. История Поместных Православных Церквей: В 2-х т. / К. Скурат. – М.: [б. в.], 1994. – Т. 1. – 336 с.
182. Скурат К. История Поместных Православных Церквей: В 2-х т. / К. Скурат. – М.: [б. в.], 1994. – Т. 2. – 320 с.
183. Слесарев А. Расколоведение. Введение в понятийный аппарат / А. Слесарев. – М.: Новоспасский мужской монастырь, 2012. – 207 с.
184. Смирнов А. Страсті за Мазепою або невідома спроба скасувати анафему на гетьмана в роки Другої Світової війни [Електронний ресурс] / А. Смирнов // Режим доступу: <http://naub.oa.edu.ua/2010/strasti-za-mazepoyu-abo-nevidoma-sproba-skasuvaty-anafemu-na-hetmana-v-roky-druhoji-svitovoji-vijny/>
185. Смирнов Е. История Христианской Церкви / Е. Смирнов. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. – 767 с.
186. Сотник О. Українська нація і Українська Церква / О. Сотник. – Черкаси: Відлуння-Плюс, 2006. – 80 с.
187. Стародуб А. «Першість честі» та «першість сили» [Електронний ресурс] / А. Стародуб // Режим доступу: <http://www.pravda.com.ua/articles/2008/08/4/3507301/>.
188. Стародуб А. Ціна питання. До 80-ї річниці з дня підписання Патріаршого і Синодально-канонічного Томоса про визнання автокефалії Православної Церкви в Польщі / А. Стародуб // Людина і світ: Щомісячний науково-популярний релігієзнавчий журнал. – 2004. – № 7. – С. 18 – 23.
189. Степовик Д. Патріарх Мстислав: Життя і архіпастирська діяльність / Д. Степовик. – К.: Мистецтво, 2007. – 448 с.

190. Стоколос Н. Про дискусії навколо шляхів розвитку православ'я на початку гітлерівської окупації України / Н. Стоколос // Людина і світ: Щомісячний науково-популярний релігієзнавчий журнал. – 2002. – № 1. – С. 47 – 54.

191. Суттнер К. Українське християнство на початку III-го тисячоліття: історичний досвід та еклезіологічні перспективи / Переклад і наукова редакція О. Турія. – Львів: Свічадо, 2001. – 168 с.

192. Томос синодикос // Христианское Чтение. – 1851. – С. 54 – 60.

193. Уер К., митрополит. Православна Церква / Пер. / митрополит К. Уер – К.: Дух і літера, 2009. – 384 с.

194. Успенский П., архим. Александрийская патриархия: Сборник материалов, исследований и записок относящихся до истории Александрийской патриархии / Под ред.: Х. Лапарева. – Спб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1898. – 585 с.

195. Ухтомский А. Новая Пентархия – новая соборность? – [Електронний ресурс] / А. Ухтомский // Режим доступу: http://www.bogoslov.ru/text/2239930.html#_ftn26.

196. Уэр К. Православная Церковь / Пер. с англ. / К. Уэр – М.: ББИ, 2012. – 376 с.

197. Федорович Й. Перші віки християнства на Русі і латинський Захід / Й. Федорович // Православний вісник. – К.: [б. в.], 1985. – № 7. – С. 31.

198. Харишин М. Історія підпорядкування Київської митрополії Московському Патріархату: [монографія] / М. Харишин. – К.: Вентурі, 1995. – 176 с.

199. Хомчук О. Церква поза церковною огорожею: Розколи і руйнація Української Православної Церкви в пошуках «Константинопольського визнання» / О. Хомчук. – Чікаго: [б. в.], 2002. – 621 с.

200. Хомчук Т. Об'єднання Української Церкви в аспекті поділу Церкви Христової / Т. Хомчук // Українці Америки за Київський патріархат. – 2002. – № 15. – С. 42 – 47.

201. Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Рос. Академия наук. Ин-т славяноведения; отв. ред. Б. Флоря. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 480 с.

202. Христов К. Русская Православная Церковь и национально-освободительное движение болгарского народа / К. Христов // Тысячелетие крещения Руси. Материалы Международной церковно-исторической конференции. – М.: Издание Московской патриархии, 1988. – С. 264 – 270.

203. Хрущ К. Питання про можливість всесоборного висвячення єпископа / К. Хрущ // Ідея Помісної Православної Церкви в Україні у ХХ ст.: історичний, канонічний і богословський аспект. Збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої 90-річчю першого та 70-річчю другого відродження Української Автокефальної Православної Церкви. – Рівне: [б. в.], 2011. – С. 180 – 181.

204. Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды / В. Цыпин, прот. / 4-е изд. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. – 816 с.

205. Цыпин В., прот., Петрушко В. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 11 июня 1992 г. / В. Цыпин прот., В. Петрушко // Православная энциклопедия: В 33-х т. – Т. 3 – М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2001. – 747 с.

206. Цыпин В., протоиерей. Каноническое право / В. Цыпин прот. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 864 с.

207. Чемерис В. Голгофа Українського Православ'я / В. Чемерис. – К.: Поліграфіка, 1998 – 504 с.

208. Черноморец Ю. Шамбези: единая Православная церковь жива и действенна [Електронний ресурс] / Ю. Черноморец // за даними «Релігія в Україні». – Режим доступу: <http://religion.in.ua/main/daycomment/640-shambezi-edinaya-pravoslavnaya-cerkov-zhiva-i.html>.

209. Чи не настав час Українській Православній Церкві відродити традицію миротворіння? Архімандрит Віктор (Бедь), архімандрит Арсеній (Бочкарь) [Електронний ресурс] / Архімандрит Віктор (Бедь), архімандрит Арсеній (Бочкарь) // за даними «Релігія в Україні». – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/history/12183-chi-ne-nastav-chas-ukrayinskij-pravoslavnij-cerkvi-vidrodititradiciyu-mirovarinnya.html>.

210. Чобич С. Історія християнської церкви: В 2-х ч. / С. Чобич. – Львів, 1998. – Ч. 1. – 269 с.

211. Чому УАПЦ хоче під омофор Константинополя? [Електронний ресурс]: за даними «Бі-Бі-Сі Україна». – Режим доступу: http://www.bbc.co.uk/ukrainian/indepth/story/2009/10/printable/091009_mefodiy_church_ie.shtml.

212. Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні / М. Чубатий. – Рим-Нью-Йорк: Український Католицький Університет, 1965. – 382 с.

213. Шахматов А. Древнейшие судьбы русского племени / А. Шахматов. – Петроград: Изд. Русского исторического журнала, 1919. – 64 с.

214. Шевченко В. Православ'я в Україні і цивілізаційні виклики: історія та сучасність / В. Шевченко. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013. – 639 с.

215. Шевченко В. Україна духовна / В. Шевченко. – К.: Світ Знань, 2008. – 572 с.

216. Шеретюк Р. Геополітичні наслідки перенесення митрополочії кафедри з Києва до Володимира над Клязьмою (XII ст.) / Р. Шеретюк // Українське релігієзнавство. – Бюлетень Української Асоціації

релігієзнавства і Відділення релігієзнавства інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. – 2005. – № 2 (34). – С. 95 – 104.

217. Шкаровский М. Нацистская Германия и православная церковь (Нацистская политика в отношении православной церкви и религиозное возрождение на оккупированной территории СССР) / М. Шкаровский. – М.: Вече, 2002. – 528 с.

218. Шкрібляк М. Ідея Київського патріархату як форма стабілізації державно-церковних відносин у Речі Посполитій в постберестейський період / М. Шкрібляк // Гуманітарно-наукове знання. Розмаїття парадигм. – Матеріали конференції (14-15 жовтня 2013р. м. Чернівці). – Чернівці: Чернівецький національний ун-т, 2013. – С. 319 – 324.

219. Шкрібляк М. Московсько-Стамбульська дипломатія і перехід Київської митрополії під владу Московського патріарха / М. Шкрібляк // Сумська старовина. Всеукраїнський науковий історичний журнал. – Суми: Видання Сумського держ. університету, 2013. – № XL. – С. 5 – 22.

220. Шкрібляк М. П'ята колона в Україні: наслідки інкорпорації Київської митрополії до складу Московської патріархії / М. Шкрібляк // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць.. Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2012. – Випуск 638-639. – С. 133 – 145.

221. Шумило В. Місіонерська подорож апостола Андрія Первозванного теренами сучасної України (до 1950 річниці поширення християнства на українських землях від апостола Андрія Первозванного) / В. Шумило // Труди Київської Духовної Академії: богословсько-історичний збірник Київської Православної Богословської Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – К.: Київська православна богословська академія УПЦ Київського Патріархату, 2014. – С. 264 – 274.

222. Щербань М., прот. Ретроспекція ключових ідей та засадничих принципів церковно-державних відносин: канонічний та історіософський виміри / М. Щербань // Труди Київської Духовної Академії: богословсько-історичний збірник Київської Православної Богословської Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – К.: [б. в.], 2014. – С. 238 – 246.

223. Юрій М. Україна з найдавнішого часу – XVIII століття: цивілізаційний контекст пізнання / М. Юрій, Л. Алексієвець, Я. Калакур та О. Удод. – Тернопіль-Київ: Астон, 2012. – 700 с.

224. Юрьевский Л. Александрия и Египет / Л. Юрьевский // Богословские труды. – Сборник 18. – М.: Издание Московской патриархии, 1978. – С. 136 – 180.

225. Яковенко Н. Під знаком візантійської цивілізації / Н. Яковенко // Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст. – [Інтернет ресурс] / Н. Яковенко // Режим доступу: http://history.franko.lviv.ua/yak_r2-1.htm.

226. Ярема Р., свящ. Відновлення Православ'я на Західній Русі в 1946 р. / Р. Ярема. – К.: [б. в.], 2010. – 188 с.

227. Ярема Р., свящ. Розкольницькі рухи в українському православ'ї у XX-XXI століттях / Р. Ярема. – Київ: [б. в.], 2008. – 148 с.

228. Яременко В. Перший світоч землі української / В. Яременко / Вступна стаття до: Іларіон, митрополит. Про Закон Мойсеєм даний і про Благодать та Істину в Ісусі Христі втілених. – К.: МАУП, 2004. – С. 3 – 28.

229. Yereniuk R. The Ukrainian Orthodox Church (Selected Historical Topics of the XVII – XVIII c. and the Ukrainian Canadian Diaspora) / R. Yereniuk. – Lviv, 2010. – 382 p.

230. Варνάβα, митрополίτου Κίτρους. Εκκλησίατης Αλβανίας. «Θεολογία». – Τομ. 46. Οκτ. – δεκ., 1975. – Σελ. 698 – 699.

231. Maximos, metropolitan of sardeis, The Ecumenical Patriarchate op.cit. p. 320. Cf. Gerasimos konidaris, The Greek Church as a Cultural Force in the History of the Balkan Peninsula, pp. 323-330.

232. Отношенията между Българската църква и другите православни църкви след провъзгласяването на схизмата. – София, 1929. – 172 с.

233. Znosko A. Kanony kościoła prawosławnego. – Hajnowka, 2000. – 423 s.

234. Pacurariu M. Istoria Bisericea Ortodoxe Romane / M Pacurariu. – Bucuresti: Editura Institutului Biblic si de misiune al BOR, 1991. – 677 p.