

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
РІВНЕНСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ГУМАНІТАРНИЙ УНІВЕРСИТЕТ**

На правах рукопису

ЩЕНКО Олександр Григорович

УДК 271.2–1

**РЕЛІГІЙНО-ДУХОВНІ ПОГЛЯДИ МИТРОПОЛИТА АЛЕКСІЯ
(ГРОМАДСЬКОГО): ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АСПЕКТ**

09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація

на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:

ШУГАЄВА Людмила Михайлівна
доктор філософських наук, професор

Рівне – 2015

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ОСОБИСТІСТЬ ТА ТВОРЧА СПАДЩИНА МИТРОПОЛИТА АЛЕКСІЯ (ГРОМАДСЬКОГО) ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ СТУДІЙ.....	10
<i>Висновки до розділу 1.....</i>	<i>35</i>
РОЗДІЛ 2. БОГОСЛОВСЬКА ТА НАУКОВА ДІЯЛЬНІСТЬ МИТРОПОЛИТА АЛЕКСІЯ (ГРОМАДСЬКОГО) В КОНТЕКСТІ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ОСОБЛИВОСТЕЙ ДОБИ.....	37
<i>Висновки до розділу 2.....</i>	<i>70</i>
РОЗДІЛ 3. РЕЛІГІЙНО-СУСПІЛЬНІ ВІДНОСИНИ У ТВОРЧОМУ ДОРОБКУ МИТРОПОЛИТА АЛЕКСІЯ (ГРОМАДСЬКОГО).....	73
3.1. Основні засади церковно-державних взаємовідносин у концепції Громадського.....	73
3.2. Міжконфесійні відносини та їх інтерпретація у філософсько-релігійній парадигмі митрополита Алексія.....	85
3.3. Унійна проблематика у системі релігійних поглядів Громадського.....	98
<i>Висновки до розділу 3.....</i>	<i>121</i>
РОЗДІЛ 4. ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКІ ІДЕЇ МИТРОПОЛИТА АЛЕКСІЯ (ГРОМАДСЬКОГО).....	124
4.1. Концепція автокефальності Української Православної Церкви у філософсько-богословських рефлексіях екзарха Алексія.....	124
4.2. Основні напрями гомілетичного дискурсу митрополита Алексія...	144
<i>Висновки до розділу 4.....</i>	<i>160</i>
ВИСНОВКИ.....	161
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ.....	164

ВСТУП

Актуальність дослідження. Однією з болючих проблем для сучасної України залишається пострадянський ідейно-аксіологічний вакуум. Відмовившись від панівної комуністичної ідеології, українське суспільство й донині не змогло запропонувати альтернативну систему цінностей та духовних підвалин, які б могли стати підґрунтям гармонійного і сталого розвитку особистості та соціуму.

Виклики, породжені глобалізаційними процесами у світі та становленням інформаційного суспільства, що супроводжується новими формами відчуження, актуалізують запити на відродження духовно-моральних цінностей закладених у ментальності нашого народу, але не виражених експліцитно. З огляду на історичну ретроспективу та сьогодення, наше суспільство, переважно, залишається релігійним з орієнтацією на православ'я, що спонукає, в тому числі й філософів, і релігієзнавців, до рефлексії над духовною спадщиною цієї традиції та її найбільш яскравими представниками: ієрархами, інтелектуалами, мислителями.

Одним із таких представників є екзарх Української Православної Церкви митрополит Алексій (О. Я. Громадський) (1882 – 1943 рр.). Це знакова історична постать свого часу, однак мало хто згадує, що він був глибоким релігійним мислителем та активним проповідником, який здійснював систематичні пастирські подорожі. У час відсутності інформаційних технологій, коли переважна більшість населення була неосвіченою, промова гомілета-інтелектуала мала визначальний вплив на свідомість слухача, формуючи світогляд широких мас православного населення. Саме тому дослідження духовно-релігійних поглядів митрополита Алексія

(О. Я. Громадського) – надзвичайно важливе, оскільки дає можливість глибше зрозуміти особливості української духовності та ментальності.

Актуальність дослідження поглядів екзарха Алексія полягає також у тому, що на теперішній час українське православ'я, яке історично завжди було консолідуючим фактором суспільства, має цілу низку невирішених проблем. Насамперед, це проблема розколу його на три гілки: Українську Православну Церкву (Московського Патріархату), Українську Православну Церкву Київського Патріархату та Українську Автокефальну Православну Церкву, які не знаходяться між собою у євхаристичному спілкуванні, і лише Українська Православна Церква (Московського Патріархату) має визнання Вселенського православ'я, дві останні у своїх автокефалістських прагненнях не знайшли відгуку з боку інших помісних Церков. Ця проблема має досить довгу ретроспективу з латентними фазами та загостреннями. Саме за чергової фази свого загострення (1941 – 1943 рр.) митрополит Алексій очолював одну з конфліктуючих між собою сторін, брав активну участь у цих складних контраверсійних подіях. Тому дослідження поглядів релігійного діяча дозволить зрозуміти всю глибину архітекτονіки цієї конфліктогенної міжконфесійної надбудови у релігійному просторі українського православ'я.

Актуальність теми обумовлена й значущістю постаті митрополита Алексія в релігійній культурі не лише українського православ'я, а й білоруського, польського та російського. Сам факт неоднозначної оцінки особистості й поглядів ієрарха та епохи в цілому серед дослідників, спонукає до більш об'єктивного та скрупульозного аналізу внутрішніх переконань і світоглядних установок екзарха.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана у проблемному полі науково-дослідної теми кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету «Співвідношення релігійного і національного: контекст історії і культури українського народу» (реєстраційний номер 014U000085).

Об'єкт дисертаційної роботи – творча спадщина та практична діяльність екзарха Алексія (О. Я. Громадського).

Предмет – релігійно-духовні погляди та філософсько-богословські ідеї митрополита Алексія (О. Я. Громадського).

Мета дослідження полягає у цілісній реконструкції, аналізі та філософсько-релігієзнавчій інтерпретації релігійно-духовних поглядів митрополита Алексія (О. Я. Громадського).

Серед поставлених **завдань** зазначимо наступні:

- з'ясувати стан наукової розробки проблеми;
- відтворити основні етапи богословської та наукової діяльності митрополита Алексія у контексті соціокультурних трансформацій епохи;
- визначити специфіку релігійно-суспільних відносин у світоглядній системі Громадського;
- виявити особливості концептуальних підходів екзарха щодо релігійно-культурного комплексу унійної проблематики;
- розкрити феномен православної автокефальності в українському контексті крізь призму релігійних поглядів митрополита Алексія;
- дослідити магістральні філософсько-богословські тематичні напрями гомілетичної спадщини Громадського.

Хронологічні межі дисертації охоплюють роки життя митрополита Алексія (1882 – 1943 рр.). У деяких випадках дисертант виходить за визначені межі вимушено з метою об'єктивнішого аналізу досліджуваної проблеми.

Теоретична та методологічна база дисертаційної роботи. Основу теоретико-методологічного підґрунтя дисертації складають наукові принципи академічного релігієзнавства: об'єктивності, історизму, позаконфесійності, дуальності, релігійного плюралізму, що дозволило не вийти за межі науковості дослідження. Із загальнонаукових методів використано: діалектичний, системний, метод аналізу та синтезу, індукції та дедукції, абстрагування, узагальнення, екстраполяції, аналогії, класифікації. Застосовано комплексний історико-філософський аналіз джерел та загальний базовий історико-

філософський підхід, який дав можливість розглянути погляди митрополита Алексія у контексті філософсько-релігійної культури України, Росії, Білорусі, Польщі. З філософсько-релігієзнавчих методів: герменевтичне коло дало змогу реконструювати погляди екзарха Алексія, опираючись на аналіз його текстів; соціокультурний та компаративний аналіз дозволили показати богословську та наукову діяльність ієрарха у динаміці соціальних і культурно-релігійних трансформацій доби та порівняти релігійно-духовні погляди й ідеї Громадського з поглядами інших релігійних мислителів; дескриптивний підхід забезпечив дотримання описово-об'єктивного наукового підходу в процесі аналізу та інтерпретації поглядів ієрарха. Особливого значення набув біографічний метод, у силу просопографічної специфіки дослідження.

У процесі дослідження дисертант опирався на загальні теоретико-методологічні напрацювання таких представників вітчизняного та світового релігієзнавства, як І. Богачевська, А. Баханов, О. Буравський, І. Вітюк, А. Герасимчук, В. Горський, Г. Гофман, В. Грищенко, М. Еліаде, В. Єленський, С. Здіорук, А. Зубов, К. Кислюк, А. Колодний, О. Красніков, В. Лубський, Н. Мозгова, С. Полянський, О. Саган, П. Саух, З. Тіменик, М. Ткачук, Л. Филипович, Л. Халезова, Ю. Чорноморець, В. Шевченко, В. Шмідт, В. Шохін, Л. Шугаєва, І. Яблоков, П. Яроцький.

Наукова новизна дослідження полягає у тому, що воно є однією із перших у релігієзнавчому просторі спроб здійснення цілісного аналізу релігійно-духовних поглядів та богословських ідей українського православного інтелектуала митрополита Алексія (О. Я. Громадського). На основі вивчення філософсько-богословських праць мислителя, його практичної церковно-адміністративної, наукової, викладацької, богословської, проповідницької діяльності було реконструйовано та систематизовано особливості релігійного світогляду ієрарха на тлі соціальних, політико-ідеологічних та етноконфесійних трансформацій кінця XIX – першої половини XX століття.

Дослідницькі пошуки дисертанта знайшли конкретизацію у науковій новизні дисертаційної роботи і викладені в таких положеннях:

– виявлено відсутність комплексного наукового дослідження постаті ієрарха Алексія (О. Я. Громадського) та аналітичних філософсько-релігійнознавчих розвідок його творчої спадщини, релігійно-духовних поглядів; в процесі системного аналізу джерел та літератури з'ясовано, що оцінка його особистості обумовлена ідейними вподобаннями дослідників;

– встановлено, що особистісні якості, світоглядні установки та релігійні погляди мислителя формувались під впливом етноконфесійного середовища, конкретних церковних лідерів та київської філософсько-культурної духовно-академічної традиції, а творчість зрілого періоду взаємозалежали від соціокультурних особливостей середовища;

– констатовано, що домінантними у царині релігійно-суспільних відносин для Алексія були особливості міжконфесійних та церковно-державних взаємовідносин, їх проблематику він розробляв у своїх працях, в основу яких покладав гармонійне співіснування різних суб'єктів цих взаємовідносин на засадах правової культури та толерантності;

– показано, що філософсько-богословські погляди Громадського щодо комплексу унійних проблем характеризувались глибоким інтересом до феномену унії та його всебічним осмисленням як релігійно-культурного явища на різних зрізах проявів: історіософському, історико-релігійнознавчому, націєтворчому, політичному, геополітичному, богословському та біографічно-особистісному;

– реконструйовано філософсько-богословські погляди митрополита Алексія на автокефалію Української Церкви і виявлено, що вони піддавались трансформації залежно від зовнішніх обставин та особливостей внутрішньоцерковних процесів при базовій орієнтації на канонічну традицію. Встановлено, що концепція автокефальності Української Церкви екзарха Алексія ґрунтувалась на праві місцевої еkleзіальної одиниці мати самостійність, за умови благословіння на це кріархальної Церкви (для Алексія – Московської патріархії);

– з’ясовано, що погляди митрополита Алексія на гомілетичну царину були пов’язані з внутрішнім відчуттям обов’язку проповідувати, покладеного на гомілета самим фактом апостольського наступництва, даного через хіротонію. Доведено, що центральною тематичною лінією проповідницького дискурсу Громадського була сотеріологічна мета, зосередження на боротьбі з гріхом шляхом внутрішнього самовдосконалення особистості всередині екклесіальної общини.

Теоретичне значення дослідження полягає у тому, що вперше порушено проблему дослідження релігійно-духовних поглядів досить контраверсійної постаті, яскравого представника української православної інтелектуальної еліти першої половини ХХ століття. З’ясування поглядів митрополита Алексія розгортає перспективу більш глибокого дослідження причин та сутності потенції міжконфесійної конфліктогенності, що мало і має місце в українському православ’ї, а відтак вимагає осмислення цілим комплексом релігієзнавчих дисциплін.

Практичне значення отриманих результатів дослідження полягає у тому, що фактичний матеріал, узагальнення та висновки дисертації можуть бути використані у формуванні основ міжконфесійних та державно-конфесійних взаємовідносин поліконфесійного та поліетнічного світу. Передбачається можливість використання напрацювань дисертаційної роботи у навчальному процесі вищої школи, під час розробки та викладання курсів історії філософії, історичного та порівняльного релігієзнавства, філософії релігії, теології, соціології та політології релігії, інших дотичних до теми дисциплін та міждисциплінарних спецкурсів, у подальшій науково-дослідній роботі філософів та релігієзнавців.

Особистий внесок дисертанта. Дисертаційна робота – самостійне авторське наукове дослідження, результати якого викладено у висновках та положеннях новизни. Деякі архівні документи і ціла низка праць митрополита Алексія вводиться дисертантом у науковий обіг уперше.

Апробація результатів дослідження. Концептуальні положення та теоретичні висновки дисертації висвітлені в авторських публікаціях,

оприлюднені на теоретико-методологічних семінарах кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету, а також доповідались на таких наукових конференціях та засіданнях круглих столів різних рівнів: II Міжнародній науковій конференції молодих науковців, аспірантів, здобувачів «Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії» (Рівне, 2009); Міжнародній науковій конференції «Современные проблемы изучения истории Церкви» (Москва, 2011); II Міжнародній науковій конференції «Авраамічні релігії в Україні: інкультураційні взаємовпливи та міжконфесійні взаємини» (Галич, 2014); V Всеукраїнській науково-практичній конференції «Релігійні фактори у контексті суспільних і світоглядних трансформацій» (Острог, 2014); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Українське православ'я у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій (пам'яті митрополитів Василя (Липківського) та Іоанна (Боднарчука))» (Тернопіль, 2014); IV Міжнародній науковій конференції молодих науковців, аспірантів, здобувачів «Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії» (Рівне, 2014); IV Міжнародній науково-практичній конференції «Религия и/или повседневность» (Мінськ, 2015); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Українська Греко-католицька Церква у контексті вітчизняної історії та сучасних суспільних реалій (до 150-ліття з дня народження митрополита Галицького Андрея Шептицького)» (Тернопіль, 2015).

Публікації. Основні тези та положення наукової новизни викладено в 11 публікаціях, 5 – з яких опубліковано у вітчизняних фахових збірниках, 1 – у закордонному виданні та 5 – у збірниках та матеріалах тез доповідей.

Структура роботи зумовлена метою та завданнями дослідження і побудована за проблемним принципом. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків, та бібліографії. Обсяг основного тексту становить 163 сторінки, список використаних джерел та літератури складає 379 позицій.

РОЗДІЛ 1. ОСОБИСТІСТЬ ТА ТВОРЧА СПАДЩИНА МИТРОПОЛИТА АЛЕКСІЯ (ГРОМАДСЬКОГО) ЯК ОБ'ЄКТ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ СТУДІЙ

В останнє двадцятиліття, з часів послаблення ідеологічного тиску панівної атеїстичної ідеології на гуманітарний науковий простір як в Україні, так і в інших пострадянських країнах, значно активізуються дослідження філософсько-релігійних поглядів не лише світських, а й релігійних діячів, які так чи інакше впливали на суспільство і залишили по собі значну творчу спадщину, аналіз якої дає змогу реконструювати та інтерпретувати їх погляди. Історично склалося так, що для східнослов'янських народів православ'я є культуротворчою релігійною традицією, інтенсифікувалися дослідження філософсько-богословських та філософсько-релігійних поглядів православних священнослужителів: П. Флоренського, Ф. Голубінського, М. Афанасьєва, В. Зеньковського та архімандрита Кіпріана (Керна), ієрархів Інокентія (Борисова), Луки (Войно-Ясинецького), Нікіфора Київського, Іларіона (Огієнка), Василя (Липківського) та багато інших.

У цьому контексті постать українського православного інтелектуала екзарха Алексія (Громадського) та його релігійно-духовні погляди залишаються сьогодні поза увагою релігієзнавців. Філософсько-релігієзнавча наука мала тенденцію до зосередження певним чином на дослідженні поглядів так званих «великих біографій» (за Н. Яковенко «історії героїв»), в які митрополит Алексій не зовсім вписувався. Його діяльність та творча спадщина носили регіональний характер: Холмщина, Волинь, Гродненщина (хоча географія богословсько-адміністративної діяльності була досить широкою, а зацікавленість особою ієрарха сягала навіть інших континентів¹). Уже в період

¹ Ієрарх впливав на релігійні процеси українського православ'я діаспори США та Канади і потенційно міг очолити тут церковні структури, однак в силу обставин цього не сталося.

Польської автокефалії його вплив був найбільшим після предстоятеля, а постаттю всеукраїнського масштабу Алексій був відносно недовго, всього неповних три роки, коли очолював Автономну Православну Церкву на українських землях у період німецької окупації 1941 – 1943 рр. Останнім часом ситуація виправляється, з'являються нові роботи, які хоч і не позбавлені упередженості, в силу неоднозначності як особистості ієрарха, так і тієї епохи, проте висвітлюють різні сторони подій, пов'язаних з православним мислителем. Кількість досліджень, об'єктом яких є особистість Громадського, досить обмежена, більш значними є загальні студії, що стосуються періоду, в якому Алексій грав одну з найважливіших ролей.

Перш за все слід вказати на один методологічний аспект, який дуже часто присутній у просопографічних дослідженнях: це прагнення прескриптивного розгляду історичної особистості на противагу базовому у релігієзнавстві дескриптивному підходу. Серед іншого вкажемо, що домінування дескриптивної методологічної орієнтації є одним із суттєвих відмінностей релігієзнавства, наприклад, від підходів у теології [7; 127; 205; 273]. У підсумку дослідник оціночно розглядає ту чи іншу особистість залежно від певної ідеологічної лінії (національної, конфесійної, політичної тощо)². Враховуючи сказане, слід пам'ятати, що будь-яка особистість не статична, динаміка розвитку передбачає світоглядні метаморфози, трансформацію поглядів і, як наслідок, зміни в поведінці на певних життєвих «поворотах», також не слід забувати і про наявність свободи волі кожної особистості (звичайно, з урахуванням елементу детермінації).

Дослідження з даної тематики доцільно розділити на студії зарубіжних авторів, російських та українських емігрантів, російських та українських сучасних дослідників, конфесійних і світських релігієзнавців. Такий поділ на

² Ця установка є рудиментарним залишком радянської епохи (тому найбільш часто зустрічається серед дослідників пострадянських країн), коли будь-яка історично значима особистість розглядалася з позицій «героя» або «ворога народу».

блоки, звичайно, є умовним та схематичним, однак для наукової систематизації вимушено необхідний.

Вчені у загальному і відзначають, що «творча спадщина владики Олексія охоплює широкий спектр питань, актуальних у першій половині ХХ ст. і становить певний інтерес і сьогодні» [300, с.128], однак робіт з реконструкцією, аналізом та інтерпретацією його творчого доробку немає. При цьому, в тих чи інших, більшою мірою історико-релігієзнавчих, дослідженнях, часто імпліцитно, а то й явно, аналізуються деякі його погляди на суспільне, церковно-релігійне, духовне життя суспільства.

Особистість митрополита поставала об'єктом дослідницьких рефлексій ще сучасників Олексія – К. Ніколаєва [242], А. Світича [290], І. Власовського [96 – 104] та С. Савчука і Ю. Мулика-Луцика [282; 283]. Дослідження самого Громадського, в основному церковно-історичні та аналітико-публіцистичні праці, цими авторами активно використовувалися переважно як джерела, без структурного їх аналізу.

У радянський період, в силу відомих обставин і тотального панування у релігієзнавстві «наукового атеїзму», постать церковного діяча ніяк не досліджувалась, не кажучи вже про аналіз чи просто перевидання його праць. Винятком може слугувати одинична публікація Чебоксарського архієрея Веніаміна (Новіцького), де автор лише згадує про постать екзарха Олексія як церковного адміністратора [88]. Побіжно згадується митрополит і у некролозі до смерті Новіцького у тому ж церковному часописі [59]. Варто зазначити, що у працях радянських релігієзнавців, де різко піддавалась критиці діяльність Греко-Католицької Церкви та УАПЦ і особисто митрополитів А. Шептицького, П. Сікорського, єпископа Мстислава (Скрипника) за їх колабораціонізм у німецький окупаційний період, Автономна Церква з її очільником авторами залишалась поза увагою [152].

Митрополит Олексій згадується також у цілій низці енциклопедичних видань, в основному українських та російських, а також у деяких каталогах ієрархів [184; 211; 216; 250; 373; 376]. Показово, що тільки у деяких з цих

енциклопедій і лише побіжно згадується, що Громадський «автор великої кількості церковно-історичних і богословських праць», при цьому, або взагалі не вказуються роботи мислителя, або згадують лише декілька, не кажучи вже про хоча б короткий аналіз поглядів ієрарха.

Серед представників зарубіжної історико-релігієзнавчої науки однією з найцінніших робіт за темою без перебільшень можна назвати дослідження професора Ф. Хейєра [374]. Під час війни він знаходився на українських землях як німецький офіцер вермахту і євангелічний пресвітер та був безпосереднім свідком подій «церковного відродження». Повернувшись до Німеччини, Ф. Хейєр став одним з найвідоміших фахівців з історії Української Церкви ХХ ст., особливо періоду окупації. Його основна праця і в даний час не втратила своєї цінності та актуальності, на яку спираються вже як на джерело всі дослідники українського православ'я ХХ ст. Важливим тут є і той факт, що доктор Хейєр за етнічним походженням німець, а за конфесійною приналежністю лютеранин, тому в оцінках становища Православної Церкви він у більшості випадків максимально неупереджений. Хоча джерельна база його праці дещо обмежена, часто автор спирається лише на те, що вдалося йому побачити і почути, тому в роботі зустрічаються деякі неточності та суб'єктивні судження, однак цей факт не може знизити важливості праці Ф. Хейєра. Аналізуючи проблему розколу українського православ'я в період 1941 – 1943 рр., він позитивно оцінював роль і діяльність екзарха Алексія за його аполітичність і концентрування на виключно релігійній діяльності, на відміну від опонентів Громадського, які були максимально включені в політичні та націоналістичні баталії тієї епохи. Дослідник вказував на високий рівень наукової та богословської підготовки митрополита Алексія, ретельний підбір екзархом єпископату для очолюваної ним церковної інституції за критеріями моральних чеснот та чернечого життя.

Цінною також є робота видатного україніста Д. Армстронга [57], в якій цілий розділ присвячений проблематиці взаємин українського націоналізму і Церкви. Австрійський дослідник у деяких моментах хоч і не зовсім розуміє всю

глибину церковно-релігійних проблем, пов'язаних з догматично-канонічними особливостями православної традиції, однак максимально відсторонений від конфесійної та національної заангажованості. Акцент у його роботі сфокусований на церковно-адміністративній діяльності Алексія з інституалізації Автономної Церкви і взаєминах з т. зв. Адміністратурою П. Сікорського. Армстронг позиціонує митрополита Алексія як проросійськи налаштованого ієрарха з москвофільською ієрархією своєї Церкви, але з помірними поглядами, «особистістю певного масштабу», ієрархом, який користувався повагою «навіть серед своїх опонентів». Дослідник відкидає думку, що Алексій міг працювати на німецьку поліцію або НКВС.

Дослідженням епохи митрополита Алексія займався і нідерландський історик-релігієзнавець К. Беркгоф [69; 70], який ґрунтовно опрацював архівні матеріали і бібліотечні фонди Києва, використовував спогади сучасників. Професор Беркгоф також проаналізував особливості діяльності екзарха Алексія окупаційного періоду, вказуючи на специфічність становища Громадського. З одного боку, він відмовився юрисдикційно перепідпорядкуватися митрополиту Діонісію (Валедінському) в 1941 р., з іншого, залишаючись у межах Московської патріархії, розумів залежність останньої від радянського керівництва, тому вважав себе в праві проводити самостійну церковну лінію. Для Беркгофа характерними рисами митрополита Алексія були помірність та зваженість його позиції, а також церковний традиціоналізм, що привертало до нього і його Автономної Церкви більшість віруючих.

Слід відмітити ще одну працю, де опосередковано висвітлено епоху митрополита Алексія, передусім польського та окупаційного періодів, авторства британського дослідника В. Мосса [238]. Автор належить до церковного напрямку т. зв. «істинно-православних», відкрито позиціонує себе антисергіанином та антиєкуменістом, що наклало відбиток і на його дослідження в частині розстановки авторських акцентів. Особистість митрополита Алексія згадується у контексті інституалізації автокефального статусу Польської Церкви та антирелігійної діяльності радянської влади на

новоприєднаних західноукраїнських територіях (1939 – 1941 рр.). Описуючи Автономну Церкву Громадського, автор акцентує на тому, що екзарх дистанціювався від Московської патріархії, а до його еклезіальної структури влилася переважна більшість катакомбного духовенства і віруючих, в силу орієнтації автономістів на традицію дореволюційної Руської Церкви. Дослідник не професійний релігієзнавець, тому у праці є деякі неточності та фактологічні помилки. Менш цінною роботою для нашої проблематики, яку слід згадати, є дослідження польського професора А. Мироновича, який хоча й не зупиняється на постаті митрополита Алексія, проте скрупульозно аналізує політичні, релігійно-культурні та соціально-економічні реалії досліджуваної епохи [235; 377].

Особливий дослідницький пласт, прямо або опосередковано пов'язаний з вивченням особистості митрополита Алексія, складають роботи українських емігрантських істориків-релігієзнавців³. Слід зазначити одного з найбільш показових представників цієї плеяди, вищезазначеного професора І. Власовського [96 – 104], автора фундаментальної праці з історії Православної Церкви в Україні. І. Власовський був однокурсником Громадського по Київській академії, багаторічним сподвижником на Волинській кафедрі, а потім і опонентом в роки німецької окупації. Одна з його праць безпосередньо присвячена митрополиту Алексію, в якій автор розглядає і декілька праць Алексія, і деякі його погляди на автокефалію, український націоналістичний рух тощо. В силу того, що Власовський дотримувався протилежної позиції щодо розвитку Української Церкви ніж екзарх Алексій, його роботи не відрізняються об'єктивністю в оцінках особистості ієрарха та його діяльності, особливо в часи інституалізації Автономної Церкви. Ще в Київській академії І. Власовський поділяв позиції «прогресивних» на той час ідей «радофільства», лібералізму, націоналізму та «автокефалізму». Творчий доробок Власовського

³ Як виняток вкажемо працю білоруського емігрантського дослідника І. Касяка [195], який згадує у своїй праці постать Громадського, однак настільки побіжно, що виділяти його немає сенсу. Цікавими є повідомлення останнього про активність Алексія, як колишнього управителя справ Синоду, у період невизначеності 1939 – 1940 рр., коли Польська автокефалія припинила своє існування, а Екзархат на чолі з митрополитом Миколою ще не був створений. Характерно, що І. Касяк вважає, що Томос 1924 р. також є канонічним підґрунтям автокефалії і для Білоруської Церкви [195, с. 55].

спрямований на обґрунтування принципової відокремленості «українського» православ'я від «московського» та права Української Церкви на «незалежність». Фабулою та висхідною позицією його праць є апологія «українського автокефалізму». У своїх роботах автор багато цитує Громадського, дає витяги з його листів, постанов, препарує окремі праці мислителя, відтворює ряд принципових тез ієрарха, дискутує з його позицією. Основним недоліком Громадського, на думку Власовського, була його прихильність до «істинно-руської» ідеології, якою він перейнявся під впливом митрополита Євлогія (Георгієвського). При цьому Власовський писав: «Як би не судити митроп. Олексія, але не можна не признати, що був він людиною і ієрархом глибоко побожним і відданим Православній Церкві і вірі, які в житті ставив вище всього...» [102, с. 9]. Хоча його роботи, на нашу думку, і не зовсім об'єктивні, при цьому вони по праву заслуговують на увагу дослідників.

Більш об'єктивною, хоча і не позбавленою деяких ідейних упередженостей, можна вважати фундаментальну роботу С. Савчука та Ю. Мулика-Луцика [282; 283]. Автори були не лише сучасниками подій, а в окремих моментах і активними їх учасниками. Близькість Ю. Мулика-Луцика до митрополита Діонісія (Валедінського) обумовлює тенденційну оцінку поглядів та діяльності екзарха Алексія. Мулик-Луцик з повагою ставився до ієрарха, хоча і не поділяв його концепції щодо подальшої організації Православної Церкви в Україні у складі Московської патріархії, безпосередньо вів з ним переговори як представник митрополита Діонісія. У дослідженні Громадський часто цитується, наводяться тексти його листів, нерідко досить великими блоками, аналізуються витяги з деяких його праць. Висвітлюється діяльність митрополита Алексія в контексті організації та функціонування Автономної Церкви, де докладно розібраний момент біфуркації українського православ'я на «автономну» і «автокефальну» течії, цим подіям дається ґрунтовна богословсько-канонічна оцінка (на нашу думку, серед праць представників української еміграції, за виключенням Т. Міненка, сама компетентна). Детально описуються переговори (1920-ті рр.) представників

української православної діаспори Канади з можливості переїзду Алексія і подальшого окормлення ним цієї пастви. При тому, що автори критично ставляться до ряду світоглядних установок екзарха Алексія (наприклад, критикується орієнтація на акривію в його канонічних підходах⁴), в цілому, вони намагалися абстрагуватися від суб'єктивних оціночних суджень стосовно особистості Алексія та його поглядів, спираючись на дескриптивну установку. На нашу думку, це найкраща робота з існуючих досліджень української еміграції, наукову цінність якої важко переоцінити.

Близьким до вищевказаної праці знаходяться монографічне дослідження та публікація доктора філософії і теології Т. Міненка [233; 234], хоча сам він часто посилається на С. Савчука та Ю. Мулика-Луцика. Його підхід також менш тенденційний, ніж інші емігрантські, він більше спирається на факти та серйозний документальний фундамент, часто цитує роботи Громадського, його епістолярну спадщину, що дає можливість більш тонко зрозуміти матерію реальності, досягнути мотивацію поведінки Алексія. Автор намагається підійти до висвітлення проблем автокефальності Української Православної Церкви через призму історико-екклезіологічного аналізу досліджуваних церковно-релігійних процесів. Він використовує не лише масивний історико-фактологічний матеріал, а залучає до його аналізу богословські надбання свого часу, виражені у дослідженнях таких відомих богословів як Г. Флоровський, І. Мейєндорф, В. Троїцький, П. Тремпелас, О. Шмеман, праці яких і до сьогодні не втратили своєї актуальності. Автор звертає особливу увагу на граничні процеси: зміна Громадським юрисдикційної підлеглості Польській автокефалії (зупиняється на дискусії ієрарха з Олександром (Іноземцевим)), канонічний базис створення екзархом структури Автономної Церкви, компаративно аналізує автокефалізаційні концепції Української Церкви деяких ієрархів (Діонісія (Валедінського), Іларіона (Огієнка)), хоча концепцію самого

⁴ Акривія – церковно-канонічний термін (від грец. «*ακρίβεια*» - велика точність, суворість, ґрунтовність, акуратність; бережливість), що означає підхід до вирішення церковних питань з позиції суворого дотримання норми, без жодної можливості відхилення від неї. Антонімічне поняття – «ікономія».

митрополита Алексія окремо не виділяє, обмежуючись лише побіжними зауваженнями. На час вибору Громадського екзархом Т. Міненко так характеризував ієрарха: «Він уважав себе українцем, мав високу духовну освіту та довголітню пастирську і архіпастирську практику на українській території, і в тому ніхто з існуючих єпископів не міг йому дорівнювати» [306, с. 59]. Діяльність Алексія Міненко оцінює цілком нейтрально, вказуючи як на сильні, так і на слабкі сторони у його внутрішніх переконаннях як особистості та православного ієрарха.

Досить своєрідно охарактеризував Алексія автор української еміграції під криптонімом «А. К.». Розглядаючи всі «негативні сторони» митрополита Алексія в загальному ключі української емігрантської літератури, «А. К.» резюмував: «Він... не був ні героєм, ні зрадником, тому здається – і став жертвою своєї роздвоєності і обстановки, а сильний і хитрий ворог України зумів їх використати» [3, с. 22].

Цікавими підходами відзначається робота католицького дослідника І. Біланича [73]. Автор, дотримуючись принципів католицької еkleзіології, а також екстраполюючи політичний принцип права нації на самовизначення та державність на церковно-релігійну дійсність, виходить з «природного права» держави «вимагати» церковної «незалежності», тобто автокефалії. З огляду на це, діяльність Алексія в період його предстоятельства в Автономній Церкві Московського патріархату Біланичем оцінюється як недостатньо чітка та рішуча на шляху до «домагання повної церковної незалежності».

О. Купранець [209] детально зупиняється на розгляді польського періоду в житті і творчості Алексія. Аналізує деякі роботи мислителя, оцінюючи його діяльність в цілому позитивно, однак у деяких моментах прослідковуються і критичні зауваження. Наприклад, автор вказує на невідповідність розробленого Громадським положення про внутрішньоканонічне становище Церкви в Польщі ідеям «собороправності», а точніше того, як це поняття розуміли представники націоналістичної церковної інтелігенції. Купранець також відзначає позитивні зрушення у воцерковленні народу під впливом візитаційних проповідей Алексія.

Тих же тенденцій притримувалися українські емігрантські дослідники А. Воронин [113], А. Дублянський [155], Н. Теодорович [315] і Ю. Федорів [330], В. Косик [204]. Високо оцінюючи діяльність Громадського з українзації богослужінь, в період утворення Автономної Церкви українські емігранти негативно сприймали його позицію, називаючи «відступником», «агентом НКВС», звинувачуючи в церковному розколі, у зв'язках з нацистами, а автономний церковний напрямок розцінювали як «Церкву-колонію».

Іншої методологічної лінії притримувався канадець українського походження професор Д. Поспеловський [266]. Його основна праця носить загальний церковно-історичний характер, але у відповідних розділах він безпосередньо торкається значних блоків, пов'язаних з діяльністю та деякими поглядами митрополита Алексія. Дехто з українських релігієзнавців вважає, що він «страждає чисто російським традиціоналізмом в оцінках багатьох історичних подій» [163, с. 28], тим не менше, відзначимо, що робота Д. Поспеловського досить глибока, системна і, безперечно, має високу наукову значущість. Спираючись на російську богословсько-канонічну традицію, дотримуючись принципу «єдності» Руської Церкви, Д. Поспеловський оцінював деякі кроки митрополита Алексія не зовсім канонічно виправданими, але в цілому вважав фігуру екзарха цілком позитивною. У цих своїх методологічних підходах він стоїть ближче до дослідників російського емігрантського руху, ніж українського.

У дослідженнях російських емігрантів характеристика постаті ієрарха, оцінка його поглядів прямо протилежна корпусу студій представників української еміграції. Показовим у цьому контексті є спільний релігієзнавчий доробок В. Алексєєва та Ф. Ставру [9]. Науковці фокусують свою увагу на церковній діяльності екзарха, становищі Православної Церкви в Україні періоду німецької окупації. Автори негативно ставляться до націоналістичної діяльності української інтелігенції («українських сепаратистів»), акцентуючи увагу на їх пронімецькій орієнтації, позиція екзарха Алексія вченими оцінюються позитивно, перш за все, у збереженні єдності з Руською Церквою. Однак, за

відсутності значної кількості джерел, у них є деякі неточності (наприклад, перехід Алексія під омофор Московської патріархії датується не 1940, а 1941 р.), як вказує М. Шкаровський, особливо у царині статистичних даних [361].

Продовжують вказану лінію дослідники С. Ранєвський [271], К. Ніколаєв [242; 243], О. Світич [290]. Останній був безпосереднім учасником подій церковного життя міжвоєнної Польщі, закінчив Богословський факультет Варшавського університету, де свого часу професорував Громадський. Автори досить об'ємно описують як особистість митрополита Алексія, так і епоху в цілому, без сумніву, їх роботи є цінними джерелами, хоча, як і інші праці сучасників, носять дещо суб'єктивний характер. Зазначені автори негативно розглядають «українізаторську» діяльність Алексія польського періоду, відзначаючи його провладний сервілізм, що призвело до ослаблення становища православ'я, але позитивно оцінюють період предстоятельства в Автономній Церкві за принципову позицію екзарха зі збереження «канонічності» та зв'язку з Руською Церквою. Тієї ж думки дотримувався релігієзнавець протоієрей К. Фотієв, який дав ще й екклезіологічну оцінку діяльності Громадського і тих релігійних процесів, що проходили за його безпосередньої участі [336].

Праці сучасних дослідників, що стосуються постаті митрополита Алексія, досить різноманітні як за авторським складом, так і за концептуальними підходами та змістом матеріалу. Серед українських вчених досліджували зазначений період такі автори як Е. Бистрицька [72], І. Булига [83], Ю. Волошин та В. Пашенко [107; 108], Л. Галуха [116, 117], І. Грідіна [131], В. Гриневич, О. Лисенко [216 – 218], О. Ігнатуша [177], О. Саган [284], А. Смирнов [304 – 306], С. Шумило [365]. Вищевказані автори кожен по-своєму підходять до аналізу й оцінок постаті Громадського та церковно-релігійного контексту його епохи, акцентуючи увагу на ньому, насамперед, як на «українському» ієрархові, намагаються розглянути (довести або спростувати) його «українськість», критерієм якої, серед іншого, вважали прагнення до автокефальності (незалежності від Москви) Української Церкви. За такого підходу Православна Церква розглядається не стільки як самостійний

громадсько-соціальний інститут, який має свою специфічну структуру, конфесійну доктрину, специфіку внутрішніх взаємовідносин, цілі, скільки лише як один із необхідних елементів державної машини, що неодмінно зводиться до етатизму з елементами національного наративу [196]. Але при цьому зазначені дослідження відрізняються потужною фактологічною і джерельною базою, оригінальністю у висновках, що робить ці роботи досить цінним матеріалом.

Професор О. Саган, наприклад, справедливо відзначав, що рішення собору, очолюваного Громадським, стосовно повернення Української Церкви до статусу автономії ґрунтувалось не тільки на симпатіях ієрархів до РПЦ, а й на підтримці «значної кількості православних віруючих та кліру». Він називає церковну інституцію митрополита Алексія «новоутвореною Церквою», хоча сам екзарх і його єпископат вважали, що вони «залишаються у підпорядкуванні Московської патріархії, але з правами автономії, якою свого часу її наділила російська Церква», чим підкреслювали свій канонічно-юрисдикційний континуїтет [284, с. 299 – 300]. Щодо помилок митрополита Алексія і його автономної єклезіальної структури, О. Саган вважав відмову визнавати хіротонії обновленського та «липківського» духовенства 1920-1930-х рр. та декларативну підпорядкованість Московській патріархії. На нашу думку, О. Саган, пояснюючи ідейні розбіжності інституцій екзарха Алексія та адміністратора Полікарпа, недостатньо точно інтерпретує особливості богословської традиції православ'я, визначаючи, наприклад, «канонічні засади» через «міжнародний імідж» у межах Вселенського православ'я, а практику перевисвят «липківських» священників канонічною заборонаю повторних хіротоній [284, с. 659 – 660].

О. Лисенко та А. Гриневич називають Громадського «найбільш авторитетним на окупованих українських землях» архієреєм, а також вважають, що він «мав усі підстави для того, щоб очолити УПЦ» [218, с. 283 – 284]. Дослідники намагалися максимально об'єктивно підійти до оцінки постаті екзарха, у освітленні міжцерковних протистоянь навіть звинувачують

націоналістичну автокефалістську газету «Волинь» у пристрасності та інсинуаціях щодо ієрархії Автономної Церкви Алексія.

До особливого пласту досліджень слід віднести численні роботи волинського історика-релігієзнавця В. Борщевича [77 – 81]. Автор довгий час займається аналізом етноконфесійних трансформацій в Україні та дослідженням православ'я на Волині. Перша його монографічна робота стосується безпосередньо особистості митрополита Алексія. Дослідник розглядає діяльність екзарха з позицій національного наративу та апології автокефальності Української Церкви. Часто тези автора відзначаються не зовсім науково підтвердженою категоричністю, наприклад, оцінюючи діяльність еkleзіальної інституції Громадського, Борщевич пише: «Антиукраїнська діяльність цієї церкви проявлялася у всіх її заявах і справах» [78, с. 13], однозначно заявляє про «її (Автономної Церкви – О. І.) ворожу діяльність щодо українського православ'я» [78, с. 43], розцінюючи автокефальний статус Української Церкви як самоціль. Навіть діяльність Алексія з українізації богослужіння автору видається не зовсім послідовною [78, с. 25]. В цілому дослідник позитивно оцінює позицію Алексія в період 1920 – 1930-х рр., у наступні ж роки, за його думкою, Громадський не мав достатньої «стійкості і вірності церковно-національним ідеалам» [78, с. 54]. У більш пізніх роботах автор у своїх твердженнях є менш суб'єктивним, хоча загальний підхід до оцінки церковно-релігійних процесів, з апологією автокефальності, зберігся. Так, священнослужителів, які підтримували автокефальний церковний проект, дослідник називає «свідомим духовенством» [81, с. 128, 135], відтак всіх інших, очевидно, оцінює як «несвідомих», чим порушує релігієзнавчий принцип міжконфесійної толерантності та плюралізму. Релігієзнавець наступним чином характеризує екзарха Алексія: «Як церковний діяч він умів реально оцінювати ситуацію і йти на розумні компроміси, належно оцінював себе, свої адміністративні здібності. Потрібно визнати, що владика Олексій добре знав церковні закони й вільно оперував

складними богословськими термінами і поняттями. Але виховання на багатій російській богословській літературі двоїло його думки...» [81, с. 135].

Близькою до вищевказаного дослідника за методологічними підходами та оцінкою поглядів і діяльності митрополита Алексія є позиція професора Н. Стоколос [310 – 312]. Однак вона менш категорична та більш виважена у своїх оцінках та висновках. У низці праць, на основі величезного масиву архівних матеріалів, Н. Стоколос розглядає діяльність Громадського у міжвоєнній Польщі, традиційно для українських релігієзнавців, оцінюючи її позитивно. Особливо скрупульозно авторка підходить до аналізу етноконфесійних трансформацій періоду нацистської окупації, зупиняючись на церковно-адміністративному служінні екзарха Алексія, виокремлюючи точки диференціації українського православ'я. Погляди митрополита Н. Стоколос розглядає у контексті міжконфесійних взаємовідносин «автономістів» та «автокефалістів», ставлення їх до окупаційної влади і навпаки. Загалом, рухаючись у фарватері національно-наративної методологічної лінії, професор негативно оцінює діяльність Алексія з інституалізації автономного церковного напрямку, акцентує увагу на моментах співпраці його ієрархії з окупаційною владою та підтримці останньою «автономістів» і митрополита Алексія як їх очільника, дещо відтінюючи таку ж співпрацю опонентів Громадського з УАПЦ П. Сікорського. Позицію екзарха характеризує як занадто поступливу щодо німецької влади, яка майже межує з відсутністю чіткої поведінкової лінії, розцінює його діяльність як недостатньо національно орієнтовану, хоча й не заперечує підтримки та поваги до ієрарха з боку віруючих. На наш погляд, професору Н. Стоколос не вдалося елімінувати особисту симпатію до УАПЦ, як єдиного репрезентанта «українського національного православ'я», що дещо знижує об'єктивність її наукових студій, однак, в цілому, її вклад у дослідження постаті митрополита Алексія, а особливо соціокультурних особливостей епохи, безперечно, один із самих значимих в українському релігієзнавчому науковому просторі. Зазначені напрацювання авторки увійшли у базовий історико-релігієзнавчий український вузівський посібник

«Історія релігії в Україні», у підрозділ про церковне життя під час Другої світової війни [189].

Значний інтерес своєю оригінальністю викликають роботи іншого українського вченого-релігієзнавця В.Гордієнка [122 – 125], який також розглядав особливості функціонування Православної Церкви періоду окупації, а отже і життя та діяльність екзарха Алексія. Науковець більш детально зупиняється на аналізі особистості митрополита Алексія, розглядає мотивацію його церковно-адміністративної діяльності в контексті церковно-релігійної політики Третього Рейху на окупованих землях. В.Гордієнку, на наш погляд, вдалося максимально об'єктивно підійти до оцінки постаті Громадського, його ролі у складних трансформаційних процесах в українському православ'ї. Автор показує сильні та слабкі якості ієрарха, насамперед, як релігійного лідера, пріоритетом діяльності якого має бути захист інтересів своєї церковної громади. Вчений зумів витримати нейтральність щодо обох («автокефального» і «автономного») церковних напрямків в Україні, вважаючи, що концепція автономії Церкви митрополита Алексія виявилася цілком життєздатною, а його позиція ґрунтувалася на підтримці величезної кількості православного населення на українських землях. Слабкими сторонами праць В. Гордієнка, на нашу думку, є те, що автор не заглибився в системний аналіз поглядів Громадського, що робить дослідження В.Гордієнка не зовсім завершеними, як для нашої проблематики (хоча сам автор і не ставить такого проблемного завдання).

До праць конфесійно і націоналістично орієнтованих українських дослідників можна віднести студії архієпископа Ігоря (Ісіченка) [185], Н. Грищенка та О. Кислашка [188], А. Губара [140], В. Рожка [277; 278]. Наприклад, В. Рожко припускає такі оціночно-ідеологічні звороти як «повністю паралізовано московськими окупантами церковне життя», інкорпорацію Західних України і Білорусії в СРСР називає «червоною московською окупацією», виразом типу «москалі» взагалі всіяні всі його роботи. Іноді в крайньому націоналістичному запалі навіть мову називає не російською, а «московською». Традиційний церковний термін «Церква-Мати» В. Рожко

пояснює так: «Так облудливо називають свою імперську церкву москалі» [278, с. 145]. Роботи цих дослідників відрізняються високою ступінню емоційності, малою обґрунтованістю деяких принципових тез, тенденційністю. Постать митрополита Алексія авторами розцінюється як недостатньо «національно свідома», а тому й архіпастирська та наукова і богословська діяльність його (особливо після 1940 р.) вважається дослідниками деструктивною для українського православ'я. Однак деякі з них приводять важливі й цікаві для нас факти та документи.

Серед російських сучасних дослідників слід відзначити таких релігієзнавців як О. Васильєва [86], Т. Волокітіна, Г. Мурашко, А. Носкова [106], М. Одінцов [248; 249], В. Якунін [367]. Всі вони намагаються висвітлити церковні події об'єктивно, хоча в деяких моментах домінує російський державницький підхід, виражений у висхідній апіорній позиції беззаперечності концепту єдності Руської Церкви, неодмінною складовою якої є й українське православ'я, як своєрідна грань російського. Вказані науковці експліцитно симпатизують Автономній Церкві екзарха Алексія, а щодо УАПЦ нерідко застосовують епітети «схизматичної» та «неканонічної» структури⁵. Недоліком цих робіт, у контексті нашої проблематики, є їх загальний характер, що полягає в аналізі церковно-історичних подій тієї епохи, акцентуація на особливостях церковно-державних взаємовідносинах, а екзарх Алексій згадується лише побіжно, переважно у період очільництва Автономної Церкви. Але в цілому вищезазначені праці російських авторів можна вважати об'єктивними, з потужним науково-джерельним апаратом.

На нашу думку, найбільш науково виважений і неупереджений підхід до висвітлення постаті митрополита Алексія в окупаційний період демонструє у своїх численних монографічних працях М. Шкаровський [357 – 361]. Всі праці дослідника характеризуються потужною джерельною базою, величезний масив використаних автором архівних матеріалів уводиться до наукового обігу

⁵ Слід сказати, що й деякі українські дослідники звинувачують автономістів у «неканонічності» [304].

вперше. М. Шкаровський справедливо вказував, і з цим важко не погодитись, що становище Української Церкви в часи німецької окупації було найбільш складним і суперечливим. Для дослідника важливим у позиції Алексія в окупаційний період була його спроба максимально абстрагуватися від політичної діяльності, участі в інтригах різних окупаційних відомств та зосередження виключно на церковно-релігійному служінні.

Білоруська дослідниця С. Сілова [296; 297; 299] висвітлює деякі непомічені іншими дослідниками аспекти, описує діяльність Алексія на Гродненщині та показує тотожність релігійної політики нацистської влади на території Білорусі та України.

Суттєвим масивом досліджень є праці церковних істориків та теологів, серед яких ієрархи Августин (Маркевич) [5] та Афанасій (Мартос) [56; 62], священники О. Добош [154], Ф. Кривонос [206], М. Моліс [237], Д. Познанський [264], А. Псарьов [270], Р. Ярема [369], професори-миряни С. Сенік⁶ [293], К. Скурат [302]. Оригінальними є роботи церковних істориків професора В. Ципіна [350; 352] та митрополита Феодосія (Процюка) [332]. Виходячи з ідейних позицій Руської Православної Церкви, протоієрей В. Ципін вважає, що у період німецької окупації діяльність Громадського з канонічної точки зору хоча й не була бездоганною, однак, в силу складності ситуації цих років, з позицій ікономії, взятий Алексієм курс на єдність з Московською патріархією (точніше, відмова від самочинного проголошення автокефалії) був єдино правильним. Митрополит Феодосій у своїй магістерській роботі не лише увів багато невідомих фактів, безпосередньо спілкуючись з учасниками тих подій, а й дав досить оригінальну православно-канонічну оцінку діяльності екзарха Алексія та багатьом подіям, пов'язаним з його церковною діяльністю.

У дисертаційному дослідженні А. Свиначова [289] зроблено спробу дати богословсько-канонічний аналіз діяльності Автономної Церкви екзарха Алексія через призму православної еkleзіології. Автор опирався на концептуальні

⁶ Слід пояснити, що С. Сенік скоріше відноситься до емігрантських дослідниць, однак, у своїх підходах вона ближче до позицій конфесійних з православним спрямуванням.

екклезіологічні напрацювання таких теологів та філософів, як митрополити Іоанн (Зізіулас), Калліст (Уер), Дамаскін (Попандреу), архімандрит Григорій (Папатома), М. Афанасьєв, Х. Яннарас В. Лосський. А. Свинарьов зосереджується переважно на особливостях взаємовідносин між Автономною Церквою Громадського та Адміністратурою П. Сікорського, точкою ж розколу дисертант вважав Пінський собор 1942 р. Він відстоював канонічність позиції екзарха Алексія, хоча вказував і на жорсткість деяких постанов ієрарха та поспішну інтерпретацію соборних рішень своїх опонентів.

Праці більшості конфесійних дослідників носять гостро полемічний характер, а тому висновки їх не позбавлені упередженостей. Тут слід розуміти специфіку підходу церковно-конфесійних дослідників, висхідним методологічним принципом яких є орієнтація на екклезіологічну доктринальну максиму, в центрі якої лежить догмат про «єдність Церкви», виходячи з якого церковна інституція в ідеалі повинна бути одна, з єдиним центром і предстоятелем [146; 175; 182; 222]. А тому прескриптивна направленість закладена в самій структурі методологічних підходів дослідників-богословів. Однак повне ігнорування їх величезних дослідницьких напрацювань було б не зовсім виправданим для академічної релігієзнавчої науки.

Цінним доробком є наукові розвідки представників освітньо-дослідних структур Руської Православної Церкви⁷ В. Петрушко [261], В. Підгайко [262; 263] та А. Вишиванюк, у низці публікацій якої митрополит Алексій прямо чи опосередковано виступає об'єктом студій, переважно у церковно-історичному контексті [89 – 92]. Їхні роботи відрізняються виваженим науковим апаратом та широкою джерельною базою. На нашу думку, порівняно з іншими конфесійними дослідженнями, ступінь науковості та об'єктивності висновків вказаних дослідників знаходиться на високому рівні. Щодо особистості митрополита Алексія, зазначеними авторами відзначається цінність його діяльності для православ'я в період функціонування Автономної Церкви, саме

⁷ Перш за все це Православний Свято-Тихонівський гуманітарний університет (м. Москва) та Церковно-науковий центр «Православна енциклопедія» (м. Москва).

цю інституцію вони вважають єдиною канонічною в Україні на той час. При тому, що завдання аналізу поглядів Громадського дослідники перед собою не ставили, однак розгляду деяких поглядів науковці все ж торкаються: бачення мислителем міжконфесійних та державно-церковних взаємин, його концепція автокефалії Української Церкви, екклезіологічна проблематика.

Окремо слід зупинитися на важливому історико-богословському дослідженні постаті Громадського О. Кудіним [207]. Дисертаційна робота вказаного автора багатьма аспектами збігається з нашою темою, але більшою мірою спрямована на аналіз пастирської та церковно-адміністративної діяльності митрополита Алексія і носить церковно-історичний характер. Методологічно не позбавлена тенденційності та ідейно-конфесійного забарвлення. Праці митрополита Алексія дисертантом не аналізуються, згадуються лише побіжно як історичні джерела, які характеризують особливості часу. Дисертант робить багато важливих висновків, розкриває особливості внутрішнього світу екзарха Алексія, вказуючи на його неабиякі адміністративні та організаційні таланти, відзначає його проповідницьку активність. Однак підписаний Алексієм об'єднавчий акт 1942 р. О. Кудін розцінює як «протиканонічний», називає цей крок екзарха «дипломатичним ходом», а його вбивство вважає «спеціально спланованим» [207, с. 137].

З усього масиву праць, пов'язаних з постаттю митрополита Алексія, єдиною роботою, де автор свідомо ставить собі за мету розгляд творчої спадщини ієрарха-мислителя, є монографічне дослідження протоієрея О. Мельничука [229]. Тема роботи дослідника стосується історії Кременецького Свято-Богоявленського монастиря, але автор присвячує цілий розділ особистості екзарха Алексія та аналізу його «літературної спадщини». Дослідник відзначає актуальність праць Громадського і робить «спробу уявити повну картину його поглядів на тогочасне становище Церкви і суспільства». О. Мельничук зазначає, що Громадський у своїх філософсько-богословських працях «проявляє себе високоосвіченою та духовною людиною свого часу» [229, с. 134].

Не дивлячись на те, що автор базовим методологічним підходом свого дослідження праць екзарха Алексія декларує «критико-аналітичний» підхід, на наш погляд, йому це не зовсім і не завжди вдається. Зауважимо, що дослідник переважно подає конспективно-реферативний переказ основного змісту тієї чи іншої праці мислителя, автору не вистачає їх інтерпретації з дійсно критичним та аналітичним підходами.

Є й очевидні фактологічні помилки. Так, з невідомих причин, автор, описуючи роботу Громадського «Непрошенные радители, или около автокефалии Православной Церкви в Польше», чомусь аналізує інше дослідження Алексія – «К вопросу о составе нашего церковного собора...» і навпаки. На нашу думку, також не вдалося автору досить чітко структурувати роботи митрополита Алексія. Мельничук виділяє публіцистичні роботи ієрарха і всі інші. Наприклад, до публіцистичних протоієрей Олег відносить роботу Громадського «К вопросу о принадлежности Супрасльского Благовещенского монастыря», хоча цій праці притаманні всі атрибути історико-релігієзнавчого наукового дослідження того часу: постановка проблеми, науковий апарат з посиланнями на джерела та літературу, зроблені висновки згідно з поставленими цілями і завданнями. Те ж, хоча і в меншій мірі, стосується й іншої роботи, також кваліфікованої автором як «публіцистична» – «Митрополит Георгий». Швидше до публіцистично-полемічної, у всякому разі, за стилістикою подачі матеріалу і крайньою суб'єктивністю, можна віднести роботу Алексія «Непрошенные радители...», але вона не вважається автором монографії такою. Дається в знаки також і конфесійна приналежність автора, що для подібних робіт є нормальним в силу специфіки: монографія видана на основі дисертаційного дослідження на здобуття ступеня кандидата богослів'я в православній духовній академії. Однак, при всьому цьому, робота О. Мельничука є знаковою, оскільки він підняв досі не досліджуваний пласт наукової та богословської спадщини митрополита Алексія і зробив спробу її аналізу.

Стосовно джерельної бази, яка дозволяє вивчити релігійно-духовні погляди та прослідкувати основні віхи церковно-адміністративної, наукової

та богословської діяльності митрополита Алексія, слід виділити декілька типів джерел.

Головним джерельним базисом дисертаційного дослідження є творчий доробок, який залишив по собі сам митрополит Алексій (переважна більшість праць вводиться дисертантом у науковий обіг уперше). З огляду на критерій проблематики та жанрово-композиційний принцип, інтелектуальну спадщину екзарха Алексія можна типологізувати наступним чином (враховуючи певний рівень умовності):

- історико-релігієзнавчі (церковно-історичні) роботи (починаючи з кандидатської дисертації 1908 р. і закінчуючи останньою капітальною працею мислителя «К истории Православной Церкви в Польше...» 1937 р. [10; 12; 24; 25; 134; 136; 138]). Хронологічні межі досліджень Алексія сягають від перших століть християнства, до сучасної йому першої половини XX ст. При цьому відсутня послідовна лінійність викладу матеріалу, Громадський фокусує свою увагу на різних подіях релігійної історії людства (зрозуміло, що в центрі стоїть православ'я), тому скоріше характерною особливістю історіописання Алексія є дискретність проблематичних точок вказаного досліджуваного поля;

- просопографічні праці (в яких досліджено постаті таких знакових релігійних лідерів, як греко-католицький єпископ Іоанн (Терашкевич) [139], православні ієрархи Петро (Могила) [21], Євлогій (Георгієвський) [137], Михаїл (Єрмаков)⁸ [2], Георгій (Ярошевський) [13-18], Діонісій (Валедінський) [12], святий Серафим Саровський) [22]. Їх можна було б також кваліфікувати і як церковно-історичні, однак у них автор розмірковує над цілим комплексом релігійно-філософської проблематики: життя і смерть, ієрархічне служіння і політика, особливості формування релігійного світогляду тощо. Особистість тут виступає як дуже складна система, призма, яка дозволяє по-новому

⁸ Ця праця підписана криптонімом «А. А.» без дешифрування. Однак, як показав текстологічний та історичний аналіз тексту вказаної праці, здійснений А. Стародубом, з достовірністю на 99 % можна стверджувати, що вона належить перу тоді ще архієпископа Алексія (Громадського) [308].

розкрити відомі історико-релігійнознавчі події та факти, тому ми свідомо виділяємо ці праці окремим блоком;

- богословсько-канонічні (в основному це праці у галузі канонічного права та еkleзіології) [11; 20; 23; 27; 47 – 49];
- епістолярна спадщина. Алексій вів активне листування з такими ієрархами як Іларіон (Огієнко), Олександр (Іноземцев), Полікарп (Сікорський), Діонісій (Валедінський), Андрей (Шептицький). В силу жанрової специфіки, листування показує ієрарха з особливої, більш інтимної сторони, як людину зі своїми слабкостями та внутрішніми протиріччями, ніж у наукових і богословських трактатах та монографіях [50; 219; 220];
- гомілетичний доробок Алексія (Громадського) становить особливий тип його спадщини [28 – 46; 324 – 327; 251]⁹.

Відзначимо також нотатки Алексія, які несуть інформацію автобіографічного характеру. Це передмова Громадського [51, с. 6 – 9] до виданого двотомника його проповідей і слів, останній том якого вийшов у 1939 р. [45], а також рукописний звіт органам НКВС, який ієрарх написав під час свого ув'язнення 1941 р. і міститься в його особовій справі у держархіві СБУ [19].

Характерною особливістю філософсько-богословського доробку ієрарха є розкиданість багатьох його ідей по різних працях, що становило додаткову проблему для дослідника, оскільки структура поглядів мислителя не проглядається за назвами його робіт. Зазначимо, що внутрішньою специфікою релігійно-духовних рефлексій Алексія є філософсько-богословський характер його праць, що було обумовлено як відповідною освітою, так і інтелектуально-психологічним складом його світогляду. Автор пише російською (найбільше праць), українською (переважно проповідницький корпус) та польською (один богословсько-канонічний трактат) мовами. У коло читань наукової літератури мислителя входили праці на українській, російській, польській, грецькій,

⁹ Див.: 4.2. «Основні напрями гомілетичного дискурсу митрополита Алексія».

болгарській, сербській, румунській та французькій мовах, хоча сам Алексій констатував, що не достатньо добре володіє новоєвропейськими мовами.

Наступним важливим типом джерел є неопубліковані (певна кількість з яких вводиться нами у науковий обіг вперше) та опубліковані архівні матеріали. З неопублікованих у дисертаційному дослідженні були задіяні документи державних архівів Рівненської (ДАРО) (використано фонд Р – 281, де містяться відозви, канонічні роз'яснення, листи екзарха Алексія, матеріали єпархіальних управлінь Автономної Церкви та Адміністрації), Тернопільської (ДАТО) (у фонді 148 вміщено документи часів очільництва Громадським Волинської семінарії, його машинописні проповіді, офіційні документи Польської Православної Церкви), Волинської (ДАВО) (з документів фондів 63 та 149 використано інформацію про участь Громадського у діяльності Луцьких церковно-громадських організацій) областей. З матеріалів Центрального державного історичного архіву України у м. Києві (ЦДІА України у м. Києві) залучено документи з фонду 117: журнали успішності студентів КДА, навчальні програми, за якими навчались академісти, відгук рецензента на дисертацію О. Громадського; Центрального державного архіву громадських об'єднань України (ЦДАГО України) використано фонд 1, де міститься інформація про особливості взаємовідносин «автономістів», «автокефалістів» та націоналістичних угруповань періоду німецької окупації.

Особливу зацікавленість становила «Справа по звинуваченню...» Громадського, яка міститься у Галузевому державному архіві Служби безпеки України (ГДА СБУ) і досі не була активно задіяна у науковому дослідницькому полі. Використано документи фондів Рівненського обласного краєзнавчого музею (РОКМ) та Кременецького краєзнавчого музею (ККМ), у яких містились не лише машинописні праці самого Алексія, а й спогади про нього сучасників та інформація, що стосується ідейно-політичного та соціокультурного становища досліджуваної доби.

Серед опублікованих джерел потрібно відмітити збірник епістолярної спадщини представників української інтелігенції та діячів Церкви, пов'язаних з

постаттю Іларіона (Огієнка) [220]. Серед дописувачів І. Огієнка був і нами досліджуваний митрополит Алексій, більше десятка листів якого (1941 – 1943 рр.) також уміщено в збірнику. Тут же опублікована стаття І. Преловської, в якій подано стислий аналіз листування обох українських архієреїв [268, с. 38]. У своїх листах до митрополита Іларіона екзарха Алексія згадують С. Скрипник (пише про погане ставлення до Громадського «німецьких чинників» [220, с. 253]), протоієрей В. Сойко (підкреслює, що ієрарх наголошував на дотриманні канонічності при оформленні Автономної Церкви [220, с. 255]), Ф. Ятченко, М. Середюк, П. Табінський, Ф. Бігдай та інші.

Варто згадати збірник документів під редакцією О. Васильєвої, І. Кудрявцевої та Л. Ликової [279], де зібрано документи з архівів України, Білорусії, Російської Федерації. Особливо цінним є збірник документів за редакцією М. Шкаровського [359], в якому розміщена велика кількість архівних джерел з німецьких архівосховищ (Бундесархів, Бундесархів-Мілітарархів, Бранденбурзький головний земельний архів у Потсдамі, Архів інституту сучасної історії у Мюнхені, Політичний архів МЗС Німеччини та інші). Матеріали зазначених архівів досить об'ємно проливають світло на релігійні погляди митрополита Алексія, особливості його діяльності та очолюваної ним церковної структури у контексті функціонування різних відомств Третього Рейху. Тут вміщено також уривки з епістолярної спадщини екзарха окупаційного періоду. У цих збірниках вміщено документи, що показують політику німецької окупаційної влади стосовно Православної Церкви на українських землях: розпорядження А. Розенберга, Е. Коха, К. Розенфельдера, Г. Гейдріха, подання служб СД та СС, листування між різними відомствами рейху тощо. Документи зарубіжних архівосховищ періоду німецької окупації містяться також у відомій праці В. Косика [204].

У збірнику-мартирологу за редакцією О. Зінкевича та Т. Лончиної [226] містяться документи українських конфесій, які у період наступу Радянської армії були вивезені в еміграцію, які безпосередньо пов'язані з ім'ям екзарха Алексія (листи) та Православною Церквою досліджуваного періоду.

Важливими є також церковні збірники РПЦ, де можна знайти документи, які відображають ставлення Московської патріархії до Автономної Церкви та УАПЦ Сікорського [280; 267].

Окремо слід відзначити періодичні видання часів життя та діяльності митрополита Алексія, що показують особливості та всю складність соціокультурних та етноконфесійних трансформацій епохи. Серед них дореволюційні видання «Труды Киевской Духовной Академии», «Кишиневские епархиальные ведомости»; громадсько-релігійні видання періоду міжвоєнної Польщі «Воскрестное чтение», «Церква і нарід», «Вісник Православної Митрополії в Польщі», «За Соборність», студентський журнал богословського факультету «Ελπίς», «Вестник братства православных богословов в Польше», волинський єпархіальний часопис «Православна Волинь», двотижневик «Духовний сіяч», тижневик «Українська нива», церковно-громадський двотижневик «Свет Истины», газета «За Свободу».

Особливості релігійного життя окупаційного періоду висвітлено в окремих номерах пронимецької рівненської газети «Волинь», що ідейно обслуговувала опонентів Громадського «автокефалістів» [105]. Саме в них містяться статті, спогади, рішення та ухвали вищої церковної влади, Помісних та Архієрейських соборів, послання окремих ієрархів, рішення зібрань окремих мирян. У деяких з них уміщені повідомлення про окремі постанови Алексія та їх аналіз, біографічні дані, описи його архієрейських подорожей, стислі перекази змісту проповідей, а також проповіді ієрарха.

Окремою групою джерел є спогади сучасників описуваних подій: єпископів Афанасія (Мартоса) [56], Григорія (Граббе) [130], Митрофана (Зноско-Боровського) [232], Іоанна (Поммера) [281], митрополитів Євлогія (Георгієвського) [158; 159], Іларіона (Огієнка) [187], М. Скорупського [301]. Волинський письменник У. Самчук також згадував митрополита у своїх спогадах: «Архиєпископ крем'янецький Олексій Громадський – солідна, плекана постать церковного ієрарха ще старорежимного виховання...» [287, с. 205]. Досить специфічними є спогади А. Волинського [109 – 113], жителя м.

Кременця та вихованця тамтешньої семінарії. У своїх листах до директора Кременецького музею, з антицерковних позицій втратившого віру атеїста, він «розвінчує» православне життя регіону. Автор вкрай негативно відгукується про ієрархію Польської Православної Церкви і особисто Громадського, припускається низки помилок (наприклад, вказує, що у Алексія було четверо дітей) та відвертих інвектив, однак у деяких випадках подає важливі відомості релігійно-культурного життя регіону. Враховуючи суб'єктивність даних і особливості жанру мемуаристики, всі спогади дисертант верифікував паралельними джерелами.

Висновки до розділу 1

Аналіз літератури, яка стосується постаті митрополита Алексія та торкається його поглядів, виражених у філософсько-богословській спадщині, дозволяє констатувати наступне:

- наукових досліджень, у яких митрополит Алексій (Громадський) виступав би об'єктом вивчення гранично мало (І. Власовський, В. Гордієнко, А. Вишиванюк, В. Підгайко, В. Борщевич, О. Кудін), в основному мислитель згадується в контексті розгляду інших наукових проблем;

- наявну літературу за темою дослідження умовно можна структурувати на студії українських, російських, білоруських та зарубіжних релігієзнавців, емігрантських авторів, конфесійних (православних, протестантських, католицьких) і світських дослідників;

- науковці мало займалися дослідженням творчої спадщини ієрарха, обмежувалися лише незначними згадками про наукову та богословську діяльність та переліком деяких праць священнослужителя;

- відсутні дослідження, предметом яких був би аналіз релігійно-духовних поглядів Громадського. Релігієзнавці розглядали церковно-адміністративну діяльність екзарха періоду німецької окупації в історико-релігієзнавчій

перспективі, мало вивчали його активну громадсько-релігійну та культурну діяльність попередніх періодів, зокрема дореволюційного.

В оцінках науковцями архіпастирської діяльності митрополита прослідковуються дві тенденції: по-перше, цю діяльність чітко сепарують на період до входження в склад Московської патріархії та подальше оформлення Автономної Церкви (1910 – 1930-ті рр) і період після цих подій (1940 – 1943 рр.); по-друге, більшість українських дослідників позитивно характеризують перший період та засуджують другий, у російських та білоруських – чітко контраверсійна позиція.

Аналіз джерельного базису, пов'язаного з комплексом проблематики дисертаційного дослідження, дозволив поділити його на такі групи джерел:

- першу групу становить саме творча спадщина мислителя (історико-релігієзнавчі (церковно-історичні), просопографічні, богословсько-канонічні праці, епістолярна спадщина, гомілетичний доробок, нариси автобіографічного характеру ієрарха);

- другу групу складають документи різних рівнів українських архівних установ (деяка кількість даних джерел уводиться дисертантом уперше) та опубліковані документи;

- третьою групою джерел є періодичні видання досліджуваного періоду;

- четвертою – спогади сучасників про митрополита Алексія та його епоху.

Таким чином, відсутність комплексних філософсько-релігієзнавчих досліджень постаті та творчої спадщини митрополита Алексія спонукало дисертанта до вибору даної теми.

РОЗДІЛ 2. БОГОСЛОВСЬКА ТА НАУКОВА ДІЯЛЬНІСТЬ МИТРОПОЛИТА АЛЕКСІЯ (ГРОМАДСЬКОГО) В КОНТЕКСТІ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ОСОБЛИВОСТЕЙ ДОБИ

Для адекватного відтворення, розуміння та інтерпретації поглядів мислителя важливим є розуміння особливостей епохи, в якій він жив і творив, певного історичного фону та соціокультурного середовища, яке тією чи іншою мірою впливало на процес становлення та розвиток автора, формування його світоглядних орієнтирів та внутрішніх переконань. Священнослужитель жив на зламі століть, в епоху двох світових воєн з високим рівнем соціально-історичної турбулентності, яка справедливо названа Е. Хобсбаумом «епохою крайнощів» [338].

Для глибокого та всебічного розуміння поглядів автора слід дослідити його богословську діяльність, проаналізувати не лише творчу спадщину, а й віхи його життя та практичну діяльність, які слугують і своєрідним джерелом, і ключем до розуміння його внутрішнього духовного світу. Як вказує фахівець у галузі київської духовно-академічної традиції Н. Мозгова: «В книжній філософії мислителя можна прочитати філософію його життя, а у філософії його життя углядіти й перевірити його книжну філософію» [236, с. 10 – 11]. Тут бачимо своєрідне поєднання елементів герменевтичного кола та трикутника, де специфічно взаємодіють не лише загальне й часткове тексту, а й особистісний вимір автора. На наш погляд, дослідження творчого доробку Громадського в динаміці становлення й розвитку різних сторін його особистості, як і всього соціокультурного та історичного контексту життя ієрарха, допоможе знайти герменевтичний ключ до інтерпретації його релігійно-духовних поглядів. Про цей взаємозв'язок нагадує й класик герменевтики Г. Гадамер, який пише про важливість «переселення в епоху автора або його першого читача шляхом реконструкції всього його історичного горизонту», хоча і вважає, що

превалювати повинно «бажання розуміти» [114, с. 262]. У нашому випадку ми свідомі того, що гадамерівський поділ на «реконструкцію» смислів тексту та «конструкцію» їх, з домінуванням останньої, не зовсім корелюється з нашою метою. У нашому випадку слід говорити скоріше про поєднання «реконструктивного» підходу, як намагання відтворення смислів тексту митрополита Алексія, і «конструктивного» – у розумінні творчо-інтерпретативного аналізу поглядів мислителя на паритетних засадах.

Митрополит Алексій не був класичним філософом, якими були, наприклад, В. Соловйов, М. Лосський, С. Франк та інші його сучасники. Однак автор погоджується з думкою, за якою сам факт інтерпретації сакральних текстів теологом, за наявності «свободи» і «ризиків» та дотримання «мислительних традицій», говорить про філософську складову його рефлексій [141, с. 25]. З огляду на це, Громадський тлумачив не лише сакральні християнські тексти, а й сучасну йому та історичну дійсність, де були свобода, ризикованість і мислительні традиції, перш за все, його *Alma mater* – Київської духовної академії. Саме тому у його творчому доробку можна виокремити й численні пласти філософсько-релігійних зрізів, а тому його у повній мірі можна назвати і теологом, і релігійним мислителем.

Спираючись на джерельну базу та літературу, можемо стверджувати, що у житті та діяльності митрополита Алексія потрібно виділити (з урахуванням, як і в будь-якій періодизації, певного рівня умовності) чотири періоди: імперський (1882 – 1918 рр.), польський (1918 – 1939 рр.), радянський (1939 – 1941 рр.) та німецько-окупаційний (1941 – 1943 рр.). Зазначені періоди так чи інакше відображали позицію ієрарха, показували зміщення акцентів у його поглядах відповідно до зміни періоду. Як бачимо, критерієм було взято державні утворення, в яких жив та творив Громадський, оскільки державні структури по-різному підходили до вирішення релігійного питання, а воно у його світогляді носило пріоритетний характер. На нашу думку, саме у Російській імперії, де православ'я вважалося державною релігією і базовим ідейним підґрунтям держави, Громадський відчував себе максимально

органічно і природно: він самостійно вибирає проблематику, над якою рефлексує, пише і видає праці. У наступні періоди його філософсько-богословські та історико-релігієзнавчі роботи були реакцією на ті чи інші тенденції релігійно-культурного життя, які мали місце у відповідний період. Важко визначити, який з періодів був «переломним» у поглядах Громадського, скоріше всього, це перехід від першого до другого, оскільки саме тоді звичний світ мислителя (внутрішній і зовнішній) було «перевернуто» вперше. «Війна й революція все перевернули», – з боєм констатуватиме мислитель [246, с. 703]. Вкажемо, що кожен з періодів був по-своєму доленосним, особливо важкими були перехідні етапи, адже вони супроводжувались глибокими соціокультурними катаклізмами.

Формування релігійної свідомості майбутнього церковного інтелектуала проходило органічно у родинному просторі церковної сім'ї псаломщика. Тому його внутрішній світ окреслювався духовними гранями та наповнювався релігійною вірою, ґрунтуючись на щоденному досвіді спілкування зі своїми глибоко релігійними батьками, всередині периферійної релігійної общини. Він не знав внутрішніх борінь за віру, не відчував глибоких сумнівів, впливу інших ідейних течій, на відміну від своїх сучасників філософів С. Булгакова, М. Бердяєва, Г. Федотова, які також займалися осмисленням релігійної проблематики. Однак його релігійні переконання були не менш твердими та глибокими. В цих духовних переконаннях, що лягли в основу його релігійної віри, Громадський стверджувався не стільки шляхом важких раціонально-інтелектуальних пошуків, скільки духовно-містичним релігійним досвідом, який вже згодом, у процесі тривалого навчання у духовних школах, збагачувався раціональним підґрунтям. Саме тому, на думку автора, релігійний ірраціональний фактор був домінантним у особистісній самоідентифікації Громадського на всіх етапах його життя, не дивлячись на історичні метаморфози епохи.

Народився майбутній екзарх Алексій (Олександр Якович Громадський) 1 листопада 1882 р.¹⁰ на Холмщині у с. Докудові Більського повіту Седлецької губернії у православній сім'ї Якова та Євдокії [98, с. 8]. Етноконфесійний культурний простір тут носив досить специфічні ознаки, які, безперечно, мали неабиякий вплив на формування особистості О. Громадського та залишили свій глибокий відбиток у його свідомості, утверджували його етноконфесійну самоідентифікацію. Здавна народ Холмщини потерпав від національного й конфесійного тиску католицької Польщі [65; 136], а на час особистісного становлення О. Громадського у краї конкурували декілька національно-конфесійних проектів. Одним з найпотужніших був польсько-католицький проект, який тяжів до польської національної ідентичності і передбачав інкорпорацію в себе непольських етнічних спільнот. Деякою мірою він охоплював і уніатське¹¹ конфесійне середовище, що зазнавало великого римо-католицького впливу, який виявляв себе у намаганні латинізації греко-католицького обряду. І хоча згодом «возз'єднання уніатів» з православ'ям формально й відбулося, проте проблема з унією в краї була далека до повного її вирішення [313]. Активними виразниками цього проекту були представники польських еліт, римо-католицький єпископат та духовенство з підтримкою у Римі. Антиподом першого був російсько-православний проект з орієнтацією на руську ідентичність. Окрім Православної Церкви та імперської адміністрації цю орієнтацію підтримували й окремі представники уніатського духовенства [139].

Центральним чинником у протистоянні зазначених проектів була боротьба за «батьківську віру», оскільки для переважної більшості населення цього регіону в основі самоідентифікації лежала конфесійна приналежність. Єпископ Холмський Євлогій (Георгієвський), описуючи культурні особливості Холмщини, зазначав: «Релігійне та народне життя Холмщини було складним. У

¹⁰ Деякі видання подають не вивірену інформацію, вказуючи днем народження О. Я. Громадського 03 листопада 1882 р. [220, с. 671].

¹¹ У даному випадку, опираючись на принцип історизму, термін «уніати» будемо використовувати поряд з терміном «греко-католицизм», оскільки для досліджуваної епохи (кін. XIX – серед. XX ст.), як термін, він був традиційним (використовувався як у наукових історико-богословських працях, так і широким суспільним загалом) і не ніс у собі ніяких негативних конотацій [355, с. 8-7].

ньому схрещувалися і перепліталися різноманітні релігійні течії, впливи різних культурних нашарувань, обумовлені всім історичним минулим цього краю: Русь і православ'я – як історичний фундамент; Польща і католицизм у вигляді унії – як подальше нашарування, заглушає первісну стихію народного життя і ламає душу народу, його мову, побут і весь устрій» [158, с. 90]. Таким чином протистояння цих різновекторних моделей у різних своїх модифікаціях і визначало особливість культурного життя регіону.

Початкову освіту Олександр здобув у селі, очевидно, у приходській школі. Родина Громадських була бідною, але завдяки здібностям хлопця, не дивлячись на те, що ліміт казеннокоштных студентів був обмежений, батьки змогли влаштувати його у Холмське духовне училище, де О. Громадський навчався з 1893 по 1898 рр. [19, арк. 10]. Заклад відкрито у 1882 р., з метою закріпити православні позиції у краї, який довгі часи перебував під «уніатським» впливом і лише у 1875 р. відбулось «повернення» до православ'я. В училищі за п'ять років навчання вивчалися предмети переважно духовно-релігійного спрямування, але були й світські (стародавні латина та грецька мови, російська мова, каліграфія, арифметика, географія), що давало перспективу вступати не лише в духовні, а й у світські навчальні заклади [207, с. 19 – 20].

По закінченню училища Олександр успішно вступив до Холмської духовної семінарії. Саме цей навчальний заклад, як зазначає однокурсник О. Громадського І. Власовський, зіграв величезну роль у формуванні майже всіх зрізів світогляду майбутнього екзарха: від релігійного до політичного [98, с. 8]. Ректором семінарії був архімандрит Євлогій (Георгіївський). Згодом Громадський присвятив цьому видатному російському ієрарху працю, з якої видно, що Євлогій був для мислителя беззаперечним авторитетом [137]. Той же Власовський вказував, що саме під впливом згаданого ієрарха Громадський вийшов з Холмської семінарії з «ідеологією «Святої Русі»» [104, с. 92]. Тут Олександр знайомиться і з інспектором семінарії Діонісієм (Валедінським), з яким була пов'язана майже вся його церковно-громадська діяльність. Інспектору сподобався молодий семінарист своїм підходом до навчання та

відповідальністю, його було поставлено завідувачем бібліотеки, а також доручено переписати «Правила поведення воспитанников Холмской Духовной Семинарии» [12, с. 26], що свідчило про здібності семінариста та повагу з боку адміністрації закладу.

Щодо семінарії, то її головним завданням, як вважав ректор архімандрит Євлогій, було «залучити в духовне звання дітей з народу, щоб священник був йому «свій»». Семінаристів він характеризував так: «Наліт польської культури відчувався в смаках, у моралі семінаристів. У 60-х р. XIX ст. все духовенство цього краю ще говорило польською мовою. Російська мова і дотепер вважалася «холопською» (мужицькою), мовою освіченого суспільства, «панською», була мова польська...» [159, с. 67, 97 – 98]. Оскільки Громадський був успішним семінаристом¹² і з великим пієтетом ставився до ректора, то щиро увібрав його ідейну позицію, з якою і перейшов у 1904 р. до іншого духовного закладу – Київської духовної академії.

На вступних іспитах О. Громадський писав твори на богословську, філософську та гомілетичну тематику¹³. Серед 47 абітурієнтів, що вступили до академії, Олександр знаходився у першій четвірці. Першокурсники мали змогу вибрати певну групу предметів: «літературну» та «історичну», О. Громадський записався до «літературної». Зі стародавніх мов Олександр вибрав грецьку, з новоєвропейських – французьку та англійську [180, с. 62 – 64].

Академія була дуже важливою віхою в житті мислителя, становленні його як повноцінної особистості та богослова, хоча й навчатися Громадському довелося у буремні 1905 – 1907 рр.. Олександр не піддався на революційні гасла, які знаходили відгук серед академістів, участі у протестах не брав, навпаки, входив до гуртка, який революційно налаштовані академісти називали «істинно-руським»¹⁴. Вже пізніше у розмові зі своїм однокурсником він згадував: «Ви,

¹² Слід зазначити, що ще студентом семінарії О. Громадський практикував як педагог, в с. Горбова займався репетиторством дітей місцевого священика [51, с. 6].

¹³ З філософії тема була досить проблемна: «Если философия есть искание истины, тогда как христианин обладает истиною, то может ли философия иметь какое-либо значение для христианина?» [179, с. 169 – 173].

¹⁴ О. Світич вказує, що в той період за громадсько-політичними вподобаннями Громадський був «українським російським націоналістом» [290, с. 157].

ліберали, не знали життя й робили революцію; ми ж, чорносотенці, як ви називали, на Холмщині варились у польському котлі і бачили, чим те все пахне... Тепер ви бачите, що правда була по нашій стороні» [104, с. 92].

На початку XX ст. духовні академії імперії, при тому, що давали всебічну та ґрунтовну гуманітарну освіту, мали й багато недоліків. Так, В. Зеньковський, засуджуючи надмірний консерватизм, відсутність свободи та вузьку схоластичність академічної влади, писав: «Тісна залежність від держави призводила до того, що у складі вищої церковної влади рідко знаходилися обдаровані й богословськи освічені ієрархи... Залежність вищої церковної влади від обер-прокурора... вводила в роботу Свящ. Синоду вульгарний, сервілістський консерватизм, який душив усе живе...» [170, с. 151]. Проти цих недоліків, а також за розширення автономії академії боролися професори «автономісти», хоча чимала кількість консервативної професури була проти нововведень [319].

У 1908 р. з ревізією КДА відвідав архієпископ Антоній (Храповицький), який написав розгромний звіт, вказавши на бездуховність та анархічність в академії, у виступах ліберальних професорів убачав особисту зацікавленість, хоча відзначав і позитивні моменти [53]. Зазвичай, цю ревізію та її наслідки дослідники оцінюють лише негативно, цитуючи Г. Флоровського: «Ревізія не була об'єктивною...» [133, с. 38]. При цьому забувають продовжити його цитату: «...Дуже багато в чому висновки ревізорів були вірні й справедливі. В академіях, дійсно, було занадто багато «світського» духу і церковного «лібералізму», церковності було недостатньо, і дисципліна впала. Тільки протиставляти цьому потрібно було церковну творчість, а не шкільні шаблони, перемагати духовною силою, а не формалізмом» [335, с. 483]. Одні професори бачили академію інтелектуально-освітнім закладом, інші акцентували увагу на її духовно-виховній функції, позаяк обидві сторони були по-своєму правими, проблема лежала в площині віднайдення оптимального балансу.

Видатним на той час був професорсько-викладацький склад академії: В. Рибінський, Д. Богдашевський, Ф. Міщенко, О. Розов, О. Дмитрієвський,

К. Попов, М. Маккавейський, Ф. Тітов, В. Екземплярський, О. Глаголев, С. Голубєв, В. Завітневич, М. Гроссу та інші [87]. У коло філософських наук студентів вводили вже з перших курсів: на І-му курсі в якості «загальнообов'язкових наук» вивчалися «психологія та історія філософії» [255, с. 333], на II-му – «логіка і метафізика» [256, с. 596 – 597]. Викладачі, що читали курси філософських дисциплін у період навчання О. Громадського, також були високого рівня, чого варті такі імена як професор П. Ліницький (1839 – 1906), обіймав кафедри історії філософії, згодом логіки та метафізики (у свій час читав логіку, педагогіку, патристику та метафізику), професор П. Кудрявцев (1868 – 1940) (курси з психології, логіки, історії філософії) [236, с. 209 – 214, 259 – 263].

У навчанні Громадський показував досить високі результати, академію закінчив за першим розрядом [322, с. 30], навіть його недоброзичливці відзначали: «...Багатої богословської ерудиції та його рідкісної пам'яті заперечувати ніяк не можна» [109, арк. 8]. Логічним завершенням духовної освіти у КДА була дисертація, яку О. Громадський писав на тему: «Появление и первоначальная история христианства в Польше»¹⁵. Щоправда, відгук рецензента на дисертацію був не однозначним. Професор О. Розов високо оцінив професійну постановку проблеми, завдання дослідження, відмітив високий рівень відпрацьованості структури роботи, широку обізнаність з джерельною базою, належний «науковий апарат». При цьому професора не задовольнила методологічна база, на основі якої академіст працював з джерелами, дисертант не зміг достатньо оцінити «своєрідність характеру джерел», в нього не вийшло «піднятися над» ними, а тому багато його висновків мають лише певний рівень «вірогідності». Рецензент фіксує також наявність «дрібних історичних неточностей». Однак в силу неймовірної складності теми, яку професор назвав навіть «небезпечною», він резюмує: «Твір взагалі цілком заслуговує ступеня кандидата» і відзначає роботу як «весьма хорошую» з оцінкою «4+» [253]. За дисертаційне дослідження академіст отримує

¹⁵ Деякі дослідники помиляються, вказуючи тему дисертаційної роботи О. Громадського «Начало христианства в Польше» [229, с. 130].

вчену ступінь кандидата богослів'я-магістранта, що означало можливість отримати ступінь магістра без додаткових усних іспитів [178, с. 493].

Джерела, з яких черпав свої філософсько-богословські ідеї майбутній митрополит, були снайрізноманітніші: від християнських сакральних текстів Старого та Нового заповітів та пов'язані з ними святоотецькі екзегетичні праці, до сучасних йому світських та церковних істориків, богословів та філософів, переважно російських. «Душу його двоїла багата російська православна теологічна література, в якій кохався», – у якості докору зазначав один з опонентів Алексія [3, с. 22]. Заради об'єктивності зазначимо, що у свідомості Громадського не відбувалося колізії між українською і російською ідентичностями¹⁶. Скоріше всього, його можна назвати носієм «малоросійської» свідомості¹⁷, в якій ці ідентичності не протиставлялися, а гармонійно поєднувалися та взаємодоповнювалися.

За своїми духовно-світоглядними орієнтирами О. Громадський дещо відрізнявся від тогочасних академістів, його не цікавила світська культура, він, як згадував його ж однокурсник І. Власовський, «був пройнятий духом... «елейної церковності»», ніколи не відвідував театрів, концертів, не цікавився світською літературою, мав схильність до монашества [98, с. 8]. Однак попри таку характеристику однокурсника, по закінченні академії Олександр одружився¹⁸ з Раїсою Грисюк, сестрою доцента КДА ієромонаха Анатолія (Грисюка). Не зовсім зрозуміла позиція В. Борщевича, який пояснює мотивацію цього рішення про одруження Громадського «перспективою духовної кар'єри» [80, с. 59 – 60], адже загальновідомим є факт, що таку перспективу мали саме представники монашества.

У 1908 р. єпископом Холмським Євлогієм О. Громадський був висвячений священником і активно залучається до церковно-культурного життя краю. Стає членом Холмської Консисторії, згодом отримав посаду

¹⁶ Так, у радянському паспорті Громадського, у графі «национальность» вказано – «Русский» [257, арк. 15].

¹⁷ Про це згадував і С. Скрипник: «Малоросійщина з нього ніколи не вийшла» [226, с. 741].

¹⁸ В українській історичній енциклопедії помилково вказано, що Громадський перед хіротонією у 1908 р. «прийняв чернечий постриг» [216, с. 212].

законовчителя спочатку жіночої, а потім і чоловічої гімназії, часто бував на з'їздах у Києві. З 1909 р. Громадський став членом Ради Холмського Свято-Богородичного братства та хранителем братського музею. З 1910 р. священника запрошують до Єпархіальної місіонерської ради, з 1912 р. він керівник справами Губернської вченої архівної комісії, а у 1914 р. – редактор тижневика «Холмская Русь», в якому активно публікувався [77, с. 89]. У цей час Громадський займався науково-історичними дослідженнями: готував матеріали з історії Холмської єпархії, Холмської капітули, вивчав історію унії на Холмщині [258, с. 53].

У цей період частинами друкується дисертаційне дослідження Громадського в єпархіальному журналі «Холмская церковная жизнь» (1909 – 1910), а в 1910 р. дисертація виходить окремою монографією [138]. Згодом було видано його просопографічну працю по особистості уніатського ієрарха І. Терашкевича [139], де він піднімає цілий пласт проблематики взаємовідносин держави й Церкви, православ'я-католицизму-уніатства. В 1914 р. до події переміщення єпископа Євлогія з Холмської кафедри Громадський написав ще одну працю аналогічного жанру, присвячену Євлогію. В ній автор звертає увагу на особливості формування релігійного світогляду свого вчителя, наголошує на «особливій любові» Георгієвського до філософії, Громадському імпонують теїстично-ідеалістичні та гуманістичні погляди ієрарха. Автор акцентує увагу на заслугах Євлогія не лише у царині церковно-адміністративної та викладацько-виховної діяльності, а також у галузі державно-політичній, особливо зупиняється на ролі єпископа у виокремленні Холмської губернії та єпархії [137].

Його активну церковно-релігійну та богословську і наукову діяльність уповільнює Перша світова війна, яка стала початком перехідного етапу до наступного періоду життя та діяльності священнослужителя. З наступом російських військ О. Громадський з Євлогієм займалися місіонерською діяльністю серед греко-католиків Галичини [98, с. 9]. Мислитель тяжко переживав важкий стан Церкви в роки війни, він писав: «Православне церковне життя в межах нинішньої Польщі було зруйноване до основи, і, здавалось, без

надії на відновлення... Разом з народом було насильно евакуйоване і все православне духовенство», а ті, хто залишились, «приречені були на голодування та випадковості війни» [12, с. 3 – 4]. З 1918 р. почалося повільне повернення духовенства, яке зазнавало великих поневірянь з боку німецьких військових, проблемно було навіть пройти по вулиці, що «дорівнювало хресному шляху» [12, с. 21]. Та й поляки-католики вели себе досить агресивно: забороняли відправи, руйнували храми, оскільки православ'я асоціювалось у них з поневолювачем, а тому така поведінка вважалася морально виправданою.

В часи евакуації Холмської гімназії О. Громадський перебував у Ростові-на-Дону, де продовжував викладати Закон Божий, ретельно готував лекційний матеріал та певний час викладав курс «пропедевтики філософії» [258, с. 53]. На різних церковно-релігійних посадах, в основному пов'язаних з функціонуванням духовних шкіл, працював отець Олександр у Мінську, Москві, Кишиневі, Одесі, Києві. Перебуваючи в Москві (1916 р.), брав активну участь у культурно-релігійному житті міста. Так, на засіданні «Холмського вечора» Громадський виступав з доповіддю по історії Холмської Русі, яка згодом вийшла окремою брошурою [136]. Із праці зрозуміло, що у своїх поглядах мислитель тоді ще стояв на «загальноруських» імперських позиціях, де малоруська народність органічно доповнювала великоруську та білоруську [230; 167]. З літа 1918 р. Громадський служив «роз'їжджим священиком» на Підляшші, займався місіонерською роботою, а наприкінці року подав аналітичну доповідь на З'їзді київських холмщаків про церковно-релігійне становище в краї [19, арк. 11].

Варто виділити й Бессарабський період (1916 – 1918 рр.), який відзначався активністю адміністративно-богословської діяльності О. Громадського. Тут він перебував на службі спостерігача єпархіальних шкіл, був редактором єпархіального журналу [199], працював у Передсоборному зібранні єпархії, а отже брав участь у підготовці до Всеросійського Помісного собору 1917 – 1918 рр. [258, с. 53].

З підписанням Ризького договору 1921 р. землі Західної України та Білорусі з близько п'ятьма мільйонами православних, які знаходилися у юрисдикції Московської патріархії, відійшли до Польської Республіки [360,

с. 104]. За даними перепису населення 1931 р. православними в Польщі назвали себе близько 12% населення, 93% з яких були селянами [214]. У 1919 р. О. Громадський перебирається з Києва до Кременця і опиняється у межах Польщі, тут він відігравав одну з центральних ролей у культурно-релігійних та громадсько-політичних перипетіях новоствореної держави.

На основі аналізу джерел та літератури, дисертант вважає, що саме цей період був найбільш плідним та оптимальним у філософсько-богословській творчій діяльності мислителя. В ці роки Алексій написав найбільш вагомі свої праці, як за глибиною змісту та широтою охопленої проблематики, так і за кількістю виданих праць.

У краї починається цілеспрямована полонізація [295, с. 49 – 62], чиниться конфесійний тиск, оскільки саме за приналежністю до православної традиції російський, білоруський та український селянин відокремлював себе від поляка¹⁹. Релігійна політика II Речі Посполитої у православному сегменті виявляла себе у двох парадоксальних лініях: з одного боку, відмічалось прагнення до церковної незалежності від РПЦ, з іншого – рух на мінімізацію парафій, оскільки православ'я розцінювалося як «віросповідання загарбника» [377, с. 903]. Важко не погодитися з В. Липківським: «Польща XVIII-го віку залишилась Польщею і в XX-му віці, й хіба тільки ще більше за своє поневолення придбала ненависті до православ'я» [85, с. 96]. Лише за перший рік, під гаслом «ревіндикації», за офіційними даними, уряд відібрав близько 400 церков [235, с. 33]. Відбирали не лише колишні костели, колись передані імперською владою Православній Церкві, а й храми, які ніколи не були ні католицькими, ні уніатськими. За прямого сприяння польської влади зносили цілі собори, як, наприклад, Олександрівський у Варшаві, який було зруйновано у 1925 р. [212]. Як бачимо, церковна політика польського уряду йшла далеко не на користь православного населення країни.

¹⁹ Професор Я. Грицак зауважує, що «важко назвати точне число українців» на західноукраїнських землях в силу «недостовірності» джерел [132, с. 187].

Алексій на конкретних прикладах бачив, наскільки гострим було конфесійне протистояння в регіоні з одного боку православних, з іншого – католиків і греко-католиків, яких прямо чи опосередковано підтримувала влада, йшла боротьба за храми та паству, що нерідко доходила до прямих сутичок [285]. У зв'язку з цим Громадський написав історичну розвідку [10], в якій доводив, опираючись на ґрунтовну джерельну базу, що древня Супрасльська обитель зі свого заснування була православною, і з жалем констатував, що в країні, яка називала себе «демократичною», потрібно доводити очевидне²⁰.

Важливим етапом у науковій та богословській діяльності мислителя був Кременецький період, що почався з 1919 р. з реєвакації до Кременця Холмської семінарії²¹. Церковно-педагогічна кар'єра протоієрея О. Громадського іде вгору: саме в ці часи його призначають професором церковної історії у семінарії [353, с. 86], 1920 р. він вже очолював Єпархіальне управління при єпископі Діонісії та стає ректором семінарії [77, с. 91]. Навколо семінарії точилася ідейна боротьба між «українофілами» та «москвофілами» за вплив на духовний заклад, особливо за мову викладання (спочатку повністю російська, згодом поступово вводиться українська, польські урядові органи були зацікавлені у переході на польську). О. Громадський намагався не втручатися у ці баталії, відкрито не ставав на бік жодної зі сторін [104, с. 100]. Він займався організацією наукової роботи семінарії, вів адміністративну частину, викладав. Опираючись на позицію митрополита Георгія (Ярошевського) та солідаризуючись з ним, Громадський зазначав, що в основі розвитку богословської школи має бути високо поставлений рівень, перш за все, «богословської науки», «не тенденційної, а безпристрасно-об'єктивної» і при цьому еkleзіоцентричної [15, с. 195]. Ректорську посаду протоієрей Олександр залишив у 1923 р., з призначенням його на Гродненську кафедру.

²⁰ Як не парадоксально, але антиправославну дискримінаційну політику польського уряду критикували навіть представники атеїстичної СРСР [192].

²¹ Офіційно семінарія носила назву «Семінарія Духовна Православна в Кременці на Волині», після державної легалізації 1927 р. «Державна Духовна Православна семінарія в Кременці» [277, с. 127].

У внутрішньому житті Православної Церкви Польщі була ціла низка проблем. Особливо необхідно відзначити надмірну активізацію революційно налаштованих православних мирян та навколоцерковних політиків, які намагалися «демократизувати» Церкву²², прагнули перебрати на себе деякі церковно-адміністративні функції єпископської влади. Як принциповий противник революцій, Алексій рішуче виступав проти цих тенденцій, вважаючи їх «анархічними» і деструктивними для Церкви [12, с. 12 – 13]. Для Алексія очевидно, що виразником вищої церковної влади є її єпископат, тому навіть виступи православних сенаторів у Сеймі від імені Церкви він називав «узурпацією прав Церковної Влади, котра є єдиним законним виразником голосу Православної Церкви» [18, с. 325].

Особливої гостроти у православному сегменті церковно-релігійного життя Польщі набула проблема церковної автокефалії, про що писав і сам Громадський [12, с. 42]. Всі автокефалізаційні процеси відбувались при безпосередній активній участі Алексія, більше того, у низці своїх праць він описував і піддавав глибокому історико-релігієзнавчому та філософсько-богословському аналізу ці складні події. Саме в цей період мислитель ґрунтовно обмірковував феномен церковної автокефалії, формувалися базові ідейні засади щодо цієї складної церковної категорії у його поглядах, хоча згодом вони будуть еволюціонувати²³.

Георгій (Ярошевський), який у 1921 р. прибув до Варшави [17, с. 293 – 294], підтримав позицію польського міністра сповідань М. Ратая, який заявив, що «не мислить іншого управління цією Церквою, окрім автокефального». Думки єпископату щодо цього розділились, але за умови «згоди Всеросійського Патріарха» на автокефалію всі підтримали цю ідею (розуміючи, що патріарх Тихон такої згоди не дасть). Як писав Алексій: «Так було покладено початок автокефалії Св. Православної Церкви в Польщі». Ярошевський, за згодою з

²² Наприклад, депутат С. Хруцький (представник «Українського клубу»), пояснюючи розуміння українськими національними колами принципу церковної соборності, писав: «Цей принцип повинен привести до певної демократизації Церкви, а демократизація сприяти її українзації...» [379, с. 94].

²³ Див. підрозділ 4.1.

урядом (з ієрархії його підтримав лише єпископ Діонісій), звертається до патріарха Тихона про дарування автокефалії, але той відмовив, надавши Православній Церкві в Польщі статус екзархату з правами «митрополита області», наданими Георгію [18, с. 323 – 324].

На той час серед православного єпископату Польщі загострюються непорозуміння, які проєкціюються і на нижче духовенство та мирян. Виникли дві групи, що протистояли одна одній. Меншість, на чолі з митрополитом Георгієм, лояльна до Польського уряду, який прагнув автокефалії, більшість (єпископи Володимир (Тихоніцький), Єлевферій (Богоявленський), Пантелеймон (Рожновський), Сергій (Корольов)) – виступала проти автокефалії.

Ці непорозуміння гостро виявили себе на архієрейському соборі 1922 р., на якому мали закріпити конкордат з владою. Протоієрей О. Громадський також брав участь у соборі, хоча він і був архієрейським, а проти участі священика виступали деякі ієрархи, однак митрополит Георгій настояв на присутності священика у якості секретаря та експерта [290, с. 110]. Сам Алексій відзначав великі потенційні можливості собору, однак констатував: «Не було на ньому спільного розуміння як обставин, так і важливості моменту...» [18, с. 324]. Єпископи Володимир та Пантелеймон відмовились підписати конкордат, і митрополит Георгій поклав відповідальність за можливі репресії щодо Церкви з боку уряду саме на них [290, с. 103]. Тоді ж Московською патріархією Православній Церкві в Польщі було надано право широкої автономії, яка, за словами Алексія, фактично «майже не відрізнялася від автокефалії», але не була закріплена *de jure* в указі патріарха, що й потягло за собою «сумні події». Громадський хоча й безмежно поважав митрополита Георгія, проте не замовчував його тиск «по відношенню до неслухняних», який і призвів до «мученицької його кончини» [18, с. 324]. Відразу після собору, не без участі уряду, було позбавлено кафедр незгодних з курсом митрополита Георгія єпископів Пантелеймона та Сергія [272].

З високою долею ймовірності можемо стверджувати, що саме на цьому соборі Громадський усвідомлював наскільки хитке та складне в цілому

становище православ'я в Польщі. Безпосередньо відчуваючи тиск уряду, Алексій розумів, що, тільки прийнявши умови влади щодо церковної автокефалії, можливе подальше існування церковної структури в цій державі. Можна з упевненістю сказати, що участь у цьому соборі остаточно вплинула на формування позиції Громадського стосовно підтримки курсу на автокефалію, хоча згодом з'ясується, що це був складний компроміс з його проросійськими поглядами.

На цьому фоні у лютому 1922 р. протоієрей Олександр приймає чернечий постриг²⁴ з ім'ям Алексій (своє ім'я він завжди писав через «А», вважаючи це принциповим), а вже у вересні стає єпископом Луцьким, вікарієм Волинської єпархії [322]. Хіротонія свідчила про те, що Ярошевський вбачав у О. Громадському свого однодумця. І. Власовський називає його «найближчим помічником в адмініструванні» єпископа Діонісія²⁵, який був наділений «тактом і гнучкістю» [104, с. 14], натякаючи на схильність Громадського до конформізму, а О. Світич прямо покладав на Алексія ще й відповідальність за переслідування «незгодних єпископів» [290, с. 122]. У будь-якому випадку можна констатувати, що група ієрархів-автокефалістів Георгія та Діонісія шукала собі союзників серед єпископату, а оскільки таких не було, вони знаходять співчуваючих серед духовенства, на той момент таким був і протоієрей з академічною освітою О. Громадський.

У зв'язку з тим, що 1922 р. в Гродно відбувся Єпархіальний з'їзд духовенства, який висловив протест нав'язуванню автокефалії і заявив про єдність з Руською Церквою, єпископа Володимира (Тихоніцького) позбавлено кафедри [292]. Тимчасове ж управління Гродненською єпархією доручено єпископу Алексію, як креатурі Валедінського, проте пробув там ієрарх до 1934 р. Показово, що зустріли його прихожани «з деяким упередженням і навіть недружелюбністю»

²⁴ Громадський на той час був у розлученні з дружиною, як зазначають більшість дослідників, з причини подружньої зради жінки.

²⁵ Якому також закидали проурядову церковну політику та поступливість польській владі [187, с. 359].

[4, с. 54], причиною невдоволення новим єпископом було пряме його призначення урядом на місце зміщеного єпископа Тихоніцького [274, с. 88].

Автокефалію Церква у Польщі таки отримує у 1924 р. з благословіння Вселенського патріарха Григорія VII, який видав офіційний Томос, обґрунтовуючи своє право посиленням на «незаконність» підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату у XVII ст. [12, с. 139 – 142], а Алексій на акті оголошення Томосу урочисто зачитує його польською мовою [321, с. 648]. Московська патріархія не визнала Польську автокефалію, вважаючи її «неканонічною» [302, с. 108]. Як слушно зазначає С. Савчук, польський уряд «зігнував цю Церкву до тієї міри, що навіть *pro forma* не спитав її духовенства й вірних про їхню думку в цій справі...» [282, с. 380]. Окрім того, все більше у церковних колах з'являлось інформації про відверту «покупку автокефалії»²⁶.

У зв'язку з автокефалією Алексій напише дві праці [24; 27], в яких полемізує з опонентами автокефалії, захищаючи її доцільність. Аналіз цих праць дає можливість стверджувати, що обґрунтування автокефального статусу Православної Церкви в Польщі Громадський здійснював на основі критики сумнівного канонічного статусу митрополита Сергія (Страгородського) та невідповідності церковного життя як у еміграції, так і в СРСР. За Алексієм закордонні єпископи не виявляли конструктивної критики, а лише закликали до непокори, чим провокували «церковну анархію». Громадський наголошував, що ієрархи в Польщі пішли на співпрацю з польським урядом саме «для спасіння Св. Православ'я в Польщі», оскільки бачили скрутне становище Церкви в комуністичній Росії. Ієрарх полемізує з єпископами Єлевферієм, Володимиром та Сергієм, засуджуючи їх діяльність, він констатує, що ієрархи у посланнях вдаються до «мерзенних інсинуацій» проти польського єпископату. У вказаних працях Алексій критикував «живоцерковників» і обновленців, не приймаючи їхніх ідейних позицій,

²⁶ Зараз вже достеменно встановлено, що автокефалія «коштувала» Польському уряду «12 тисяч англійських фунтів стерлінгів» [308].

дорікав митрополиту Сергію за його Декларацію про лояльність атеїстичній владі, солідаризуючись в оцінці її з митрополитом Антонієм (Храповицьким) [27, с. 21 – 26]. Згодом Алексій зазначав, що історія – це відкритий процес, а тому, при об'єктивній зміні обставин, іноді потрібно ревізувати деякі свої погляди, змінювати позицію, зберігаючи принципові пріоритети.

У ці часи Алексій активно писав для офіційного часопису Варшавської митрополії «Воскресное чтение», виходив щотижневик на російській мові у Варшаві протягом 1924 – 1939 рр. Важко не погодитися з Л. Щавінською, яка акцентує увагу на унікальності цього часопису: «Нічого подібного... у світовому слов'янському православному середовищі цього часу не існувало» [366, с. 76].

У 1927 р. Алексій як супутник Діонісія відправляється у подорож до інших автокефальних Церков, ініційовану польською владою, з метою закріплення новоствореної автокефалії. Ієрарх активно виступає на офіційних прийомах, пояснюючи важливість автокефального існування Церкви в Польщі. Сам Громадський наголошує, що ця подорож мала «величезне церковно-релігійне значення», вони з митрополитом Діонісієм закріпили стосунки з першоієрархами інших автокефальних Церков та ознайомились з їхньою позицією щодо актуальних церковних проблем того часу. За підсумками подорожі Алексій написав чергову свою працю [25], де піднімав цілий ряд богословських проблем, що стосувалися особливостей проголошення автокефалії, канонічного її оформлення тощо. Мислитель-богослов дав глибокий екскурс в історію східних православних Церков, автокефальний статус яких ніколи не піддавався сумніву (Константинопольської, Александрійської, Антіохійської, Єрусалимської), а також тих Церков (Сербської, Болгарської, Елладської, Румунської), отримання автокефального статусу яких супроводжувалась певними канонічно-богословськими проблемами та історичними перипетіями. Алексій зазначав: «Подорож вияснила..., що всі Православні Церкви безумовно визнають необхідність автокефального існування Православної Церкви в Польщі і дали авторитетне схвалення канонічного устрою цієї Церкви...» [25, с. 3]. При цьому автор не

приховував і неоднозначних моментів. Наприклад, предстоятелі Сербської та Болгарської Церков зазначили, що Польській Церкві «залишається зробити ще один мудрий крок» – отримати згоду та благословіння «Матері Церкви Російської» (внутрішньо ця позиція була близька і Алексію) [25, с. 117, 132].

У зв'язку з невизначеністю становища Православної Церкви в Польщі Алексій написав наступну роботу [23], в якій дав аналітичну богословсько-канонічну довідку по церковно-державному конкордату. Ієрарх відстоював позицію, за якою «Статут... був відпрацьований на точній основі свв. канонів Православної Церкви і в суворій згоді з церковним правом і переданнями Східної Церкви». Алексій звертав увагу на той факт, що Статут був розісланий всім єпархіям для ознайомлення, в чому він вбачав те, що Церква в Польщі є «чужою монархічним устремлінням папоцезаризму», а пріоритетним для неї є «єдність між пастирями та пасомими» [23, с. 90 – 91].

На наш погляд, досить оригінальними є міркування мислителя над роллю звичаю як джерела канонічного права Церкви. Він наголошував, що сам звичай ще повинен витримати церковну рецепцію і стати «Переданням», тобто тією традицією, яка не протирічить, а впливає з апостольської традиції [23, с. 91 – 92]. Далі ієрарх піднімає питання участі народу у виборах єпископа і зазначає, що посилення на Апостольські постанови, де дійсно була вказівка на подібні вибори, на даний час не можуть бути виправданими. Посилаючись на 13 пр. Лаодікійського собору, Алексій вважав, що «близька участь народу у церковних справах» припустима лише за умови, коли народ глибоко віруючий та воцерковлений, що зараз є великою рідкістю. В основу ж церковного управління в Польщі, як вважав Громадський, було покладено 34 Апостольське правило, яке вказувало шляхи до «істинної соборності» та запобігало церковному «абсолютизму» [23, с. 92 – 93].

Алексій був тим представником польської ієрархії, який стояв біля витоків вищої православної богословської освіти в міжвоєнній Польщі, а саме відкриття богословського факультету Варшавського університету. Він вважав, що існування факультету стане не тільки «розсадником вищого богословського

знання», але і «благотворно відобразиться на загальному становищі Православ'я в Польщі» [254, с. 4]. У 1927 р. Громадського було обрано професором богословського факультету [346], запрошено на кафедру основ церковного права²⁷. Ректор університету називав його «достойним професором..., досвідченим та підготовленим до викладання» [375]. З цієї нагоди Громадський виголосив публічну інавгураційну лекцію на тему церковного права²⁸, у якій наголошував, що його позиція стосовно канонічних церковних правил полягає в тому, що вони мають «живе, плідне і довготривале значення в житті і дисципліні Православної Церкви», а канонічне право не стільки «правова доктрина», скільки є «відображенням Православної Церкви як надприродної інституції» [371, с. 54]. Професор піднімає гостре та проблемне питання про відповідність канонів, які формувались тисячі років тому реальному сучасному церковному життю. Він вважав, що церковні канони не є «мертвою буквою», а слугують дороговказом для справжнього церковного життя. Вони створені церковною свідомістю не стільки для побудови земного раю, скільки для духовно-морального вдосконалення людини, яка є членом церковної общини. Головним для Громадського є те, що канони засновані на живій традиції апостолів, а тому вони «актуальні і постійні, священні і необхідні в Церкві Христовій до скінчення віку» [371, с. 64]. Відзначимо, що у церковних колах Алексій сприймався як прибічник акривії, «строгий каноніст» [283, с. 303], деякою мірою це пояснює його пізнішу позицію щодо шляхів утвердження автокефалії Української Церкви.

Досить гостро у культурно-релігійному просторі Польщі стояло питання скликання Помісного собору Православної Церкви²⁹, оскільки накопичилась величезна кількість невирішених питань, які Синод уже не міг вирішити на своєму рівні. Ще у 1923 р. саме Алексій розробив «Положення» про скликання

²⁷ Окрім канонічного права проф. Громадський викладав на факультеті ще й курс гомілетики, а через деякий час Алексій організовує та очолює Гомілетичний гурток [1].

²⁸ Ця лекція вийшла окремою публікацією у студентському університетському часописі «Ελπίς» [371], а згодом окремою брошурою [372].

²⁹ Саме архієпископ Алексій очолював комісію з організації проведення собору – «Організаційна по скликанню Церковного Собору Комісія» [104, с. 61].

собору, його «Устав» та «Програму» [12, с. 47]. Однак уряд не поспішав надати таку можливість Церкві, відтягуючи з дозволом, оскільки «не бажав допустити Собору в обставинах, сприятливих для ієрархії» [242 с. 244]. У 1930 р. таки було оприлюднено декрет президента щодо скликання собору, одночасно було опубліковано склад Передсоборного Зібрання, виборчий закон і програму собору. Створено т. зв. «Змішану Комісію» у складі представників Церкви (у яку входив і Громадський) та уряду. За словами К. Ніколаєва, Комісія займалася церковно-інституційною реорганізацією з орієнтацією на «собороправність» – «широке допущення кліру і мирян за розрахунком двох мирян на одного клірика і повного контролю церковного управління з боку влади» [242, с. 245].

Взагалі у навколоцерковному середовищі міжвоєнної Польщі поняття «собороправність», як принцип внутрішньоцерковного управління, було дуже політизоване³⁰. Громадські націоналістичні українські кола державно-політичний принципи демократичності, тобто максимальне залучення народу до державного управління, механічно проєкціювали й на внутрішньоцерковне життя [130]. Ієрархія ж та переважна кількість духовенства, що цілком природно, виходила з того, що церква перш за все релігійна інституція, а тому принципи управління нею мають ґрунтуватися виключно на традиційних для православної екклесіології принципах, а тому й «соборність» сприймалась як категорія ортодоксально-екклесіологічна з акцентом на інститут пастирства³¹. Відмітимо, що один із найавторитетніших у православній богословській науці екклесіологів М. Афанасьєв, визнаючи активну роль мирян у церковному житті, вказував, що з точки зору православної доктрини «народ не самоуправляється, а на основі справи служіння, котре встановлено самим Богом, він управляється своїми пастирями. Миряни, не маючи харизми управління, не можуть бути співуправителями єпископу, як вони не можуть самі собою управлятися... Ідея представництва, як правова ідея, до Церкви неприйнятна...» [64, с. 108, 117].

³⁰ Показовою тут є стаття відомого на той час церковного інтелектуала і богослова, автора «Воскрестного чтения» графа Ю. Граббе [129].

³¹ Характерною була публікація І. Динько-Нікольського, де він вказує, що церковний термін «соборність» нічого спільного з «парламентаризмом» не має [157].

Примітно, що таку політичну «демократичність» в церковному управлінні відстоювали як українські націоналістичні (А. Річинський³² і його оточення), так і проросійські (А. Світич і видавництво «За Свободу») навколоцерковні громадські кола.

З цього приводу Алексій пише спеціальну працю [11], де піднімає проблему церковного управління і Собору та «значення на ньому голосу Ієрархії, кліру і мирян». Він констатував, що у церковному середовищі відбувся поділ на два табори: «правий» («схильний умаляти на Соборі значення нижчого кліру та мирян») та «лівий» («бачить у Єпископах верхню палату Собору, поставлену для коректування, утвердження або відторгнення постанов нижньої палати») [11, с. 3 – 4]. Спираючись на історичну традицію церкви та авторитетних закордонних (К. Гефеле, П. Гиншиус, А. Ритчль, Г. Зом) та російських (М. Суворов, А. Лебедев, Ф. Міщенко) каноністів і істориків, Алексій робить висновок, що навіть на єпископських соборах були присутні клірики та миряни, і їх голос мав «величезне і вирішальне значення в соборних визначеннях» [11, с. 5, 14]. Громадський наголошує, що на Вселенських соборах виступали з промовами навіть язичницькі філософи. Однак, апелюючи до практики першого апостольського собору та святоотецький авторитет (Климент Римського, Егезіппа, Іринія Ліонського, Тертуліана, Кіпріана Карфагенського, Бл. Ієроніма, Бл. Августина та ін.), Алексій висновує, що участь у соборах єпископату і мирян носили принципово різний характер, оскільки саме єпископам, як носіям апостольського преемства, належала «остання думка», на основі якої приймалися рішення на соборі. Від пресвітерів, зазначає ієрарх, собори чекали поради (*consillium*), від народу згоди (*consensus*), а рішення (*arbitrium*) виносили єпископи. Навіть підписи носили різну формулу: для єпископів «ὁρίσας ἰλέυραφα» («вирішуючий підпис»), а для інших просто «ἰλέυραφα» («підписав») [11, с. 17 – 18]. Мислитель додає: особливий авторитет єпископів, як апостольських преемників, «незрівнянно вище тих

³² Згодом його навіть відлучать від Церкви, підпис єпископа Алексія (Громадського) також буде стояти під Синодальним визначенням [252].

«демократичних» планів церковної організації, які криються у головах самоспокушених реформаторів усіх часів» [11, с. 24]. Для Алексія, як православного ієрарха, було неприпустимим занадто широке залучення мирян до церковного управління, адже в ньому він вбачав реформаторсько-протестантські тенденції. Тут бачимо майже прямі паралелі з екклезіологічними поглядами О. Хомякова, хоча у самій праці слов'янофіл і не згадується [340], а також солідаризацію з іншими авторитетними науковцями-богословами Польської Церкви [128].

Щодо вищезгаданої Змішаної Комісії, то справедливо, на наш погляд, відзначав церковний юрист К. Ніколаєв, коли писав, що в процесі її роботи представники уряду зрозуміли, що «всі реформи можна влаштувати за угодою з ієрархією і немає потреби у скликанні собору» [242, с. 245]. З жалем констатував надмірну поступливість ієрархії, яка призвела до кризи Православної Церкви, і колега Алексія по теологічному факультету професор М. Арсеньєв [58]. Відзначимо, що в силу різних причин, основна з яких неготовність польської влади надати Церкві право продемонструвати себе як вагомий соціальний інститут, Помісний собор так і не відбувся.

Були й специфічно регіональні проблеми, хоча вони слугували своєрідним маркером загального стану напруженості у всьому православ'ї в Польщі. Так на Волині у середовищі політично активної інтелігенції, в тому числі й серед представників духовного стану, досить гостро стояло українське національне питання, що вилилося в русі за т. зв. «розмосковлення церкви», яким вдало маніпулювала польська влада. Саме в рамках цього «розмосковлення» і відбувалися ряд акцій 1933 р.: віче у Рівному з лозунгами «Українському народові український єпископат» та ін. [143, арк. 15], антиєпископська маніфестація у Почаєві, з яскраво вираженим антиросійським характером³³, яку провели національно активні українці не без підтримки влади [79, с. 221]. Вдало зазначав К. Ніколаєв, що

³³ Навіть український дослідник Т. Міненко вважав, що маніфестація «набула більш політичного, ніж церковного спрямування» [233, с. 92].

уряд на Волині віддавав Православну Церкву на відкуп націоналістично налаштованим українським громадським діячам, чим задовольняв їх національні запити, дистанціював Волинь від Галичини та послаблював єдність у внутрішньо церковному середовищі. Російські впливи у польському православ'ї були невігідні уряду, оскільки, на думку Ніколаєва, вони перешкоджали «поглинанню православ'я католицтвом у його латинській формі...» [242, с. 221, 244].

Перш за все національно налаштована українська інтелігенція вимагала українізації богослужіння: відбувались акції, дискусії, видавались спеціальні праці [82; 201; 316]. Дослідивши праці та практичну діяльність Алексія, вважаємо, що сам він був не проти «українізації»³⁴, особливо, коли на вимоги «українофілів» опинився на Волинській кафедрі (1934 р.). Однак ієрарх був прибічником обережного підходу до цієї тонкої справи, загалом, він «любив робити все, як він висловлювався, «поступово»», – пише І. Власовський [104, с. 93]. Переміщення Алексія на Волинь відбулось зі згоди польської влади, з огляду на розроблений нею «проект керованого національного розвитку» [79, с. 197], хоча українські націоналістичні кола вважали це своєю перемогою. Саме з приходом на Волинь Громадського тут починається широка практика богослужінь українською мовою [278, с. 366]. Завдяки діяльності Алексія, який не форсував подій, ситуація у краї вирівнювалася, однак була досить неоднозначною. Українізації вимагали політизовані націоналістично налаштовані українські кола, а єпископат, духовенство та переважна більшість церковного народу до цієї проблеми були індиферентними. Існує навіть думка, що «упродовж ХХ століття однією з панівних світоглядних орієнтацій волинського духовенства залишалось русофільство» [79, с. 209], а в сільських приходах саме позиція священника і його авторитет мали вирішальне значення. Український історик та богослов С. Савчук свідчить: «Масова більшість

³⁴ Хоча є свідчення сучасників (Корецький протоієрей Татієвський), що Алексій погоджувався на українізацію під тиском, сам же був «проти українізації» [78, с. 25], однак такі погляди Алексія не знаходять документального підтвердження.

священиків по селах, містечках і містах виступала проти впровадження української мови... в церковні відправи, і при цьому багато-хто з них твердив, що це, мовляв, «польська автокефалія» збаламутила народ...» [282, с. 379].

Було відомо, що православне населення «неодноразово» висловлювалось «за недопущення українізації та збереження слов'янського древнього обряду у всій його чистоті» [342, с. 116]. Як бачимо з джерел та свідчень сучасників, ситуація з українізацією містила в собі немало протиріч, які Алексій, в силу своїх можливостей, намагався вирішувати.

Відзначимо, що Громадський не відрізнявся надто загостреним почуттям національної ідентичності, хоча й вважав себе українцем, намагався не змішувати внутрішньоцерковні процеси з політичними. Однак ще у 1921 р. він брав активну участь у роботі Єпархіального з'їзду в Почаєві (вважав його проявом справжньої «церковної соборності»), рішенням якого впроваджувався курс на українізацію церковного життя³⁵. При цьому у постанові Єпархіального зібрання 1935 р., очолюваного Алексієм, вказувалось на обережність підходу до цього процесу та врахування думки віруючих [104, с. 95]. Ієрарх також працював у «Комісії Перекладу св. Письма й Богослужбових книг» [191, с. 29], хоча ставлення до цих перекладів у церковному середовищі було неоднозначним³⁶. Брав він активну участь і у роботі національно орієнтованого Товариства ім. Петра Могили в Луцьку [144], а до відкриття друкованого органу товариства «Шлях» написав вступне слово [51, с. 184 – 187]. Слід сказати, що Передсоборне Зібрання (1930 р.) виступило за припинення українізації Церкви, а на другій сесії (1935 р.) українізація була взагалі названа «насильницькою», лунали заклики до її припинення, проти чого виступав уже сам Громадський [282, с. 396].

Слід сказати, що богослов залишив свій слід не лише у житті помісної Польської Церкви, його діяльність сягала і вселенського міжправославного

³⁵ Хоча слід зазначити, що рішення цього З'їзду приймалися далеко не одноголосно, а у відповідні моменти і сам Зїзд був на грані зриву [104, с. 16]. А Поліський Єпархіальний з'їзд у своїй постанові, щодо українізації богослужіння, зазначив, щоб вона «зовсім не вводилась на Поліссі» [213, с. 248].

³⁶ У даному випадку йдеться про переклади професора І. Огієнка [225].

рівня. Улітку 1930 р. саме Алексія було делеговано від Польської Церкви на Міжправославну підготовчу комісію до Афону, яка працювала над багатьма актуальними богословськими темами у рамках підготовки до Всеправославного собору (VIII Вселенського) [1, с. 559].

Вдалою також була спроба пера мислителя у досить складному агіографічному жанрі. До ювілею з дня канонізації святого Серафима Саровського Алексій пише богословську працю, присвячену цьому видатному православному святому [22]. Для автора святий Серафим висотою свого духовно-морального життя став взірцем не лише своєї епохи, а й християнства взагалі. Його релігійно-духовний досвід настільки багатогранний, що включає в себе майже всі види містично-духовних християнських аскетичних подвигів: від молитовності і пустинножительства, до самітництва і навіть мучеництва.

Особливим пластом творчості Алексія цього періоду слід відзначити потужну гомілетичну спадщину, яка мала широке розповсюдження на всіх територіях його діяльності та великий вплив на широкі маси.

Важко сказати, яка праця Громадського була центральною, що відображала б основу його духовно-релігійних поглядів. Ми вважаємо, що такої конкретної праці не було. Для розуміння поглядів ієрарха необхідно сприймати весь його філософсько-богословський доробок як єдине ціле, як систему із діалектикою внутрішньої органіки та протиріччя, з усвідомленням складності та неординарності самої його особистості та епохи в цілому.

Наступною важливою віхою діяльності богослова, а на нашу думку, й вирішальною щодо формування його поглядів на автокефалію Української Православної Церкви, став напад Німеччини на Польщу та приєднання до СРСР Західної України та Білорусі. Польська Церква розділяється на дві половини: Варшавсько-Холмську єпархію (очолив митрополит Діонісій), яка входить до Генерал-губернаторства, всі інші єпархії опинилися у юрисдикції місцеблюстителя Московської патріархії, у майбутньому патріарха, митрополита Сергія (Страгородського) [357, с. 235].

Це був дуже складний період діяльності ієрарха, події розвивалися настільки стрімко, що часу на творчість у Громадського не залишалось. Потрібно було вирішувати цілу низку практичних проблем життєдіяльності Церкви у нових умовах атеїстичної держави, де Церква сприймалася як ворожа інституція. Для Алексія це був період вагань та невпевненості: з одного боку десятки років праці на Польську автокефалію, так і не визнану Московською патріархією, та особиста прив'язаність до митрополита Діонісія, з іншого – глибокі внутрішні симпатії до Руської Церкви, яка, однак, знаходилась під атеїстично-комуністичною владою, і все це на фоні безпрецедентного тиску радянських органів НКВС. Про це свідчить його листування з Олександром (Іноземцевим) 1939 – 1940 рр. [234, с. 14 – 6-173]. Після глибоких роздумів у 1940 р. Алексій та інші єпископи входять до складу РПЦ. Це було продиктовано об'єктивними обставинами, оскільки сам митрополит Діонісій фіксує фактичний розпад автокефалії Польської Церкви та відмовляється від її управління на користь Берлінського архієпископа Руської Православної Церкви Закордоном Серафима (Ляде) [357, с. 237].

Утворено Західний Екзархат РПЦ на чолі з митрополитом Миколою (Ярушевичем), Алексій залишився у м. Кременці і вів активну церковно-адміністративну діяльність, зазнаючи неабиякого тиску владних радянських структур. На нього було накладено непомірний податок, реквізовано архієрейські покої, машину [104, с. 199], а в червні 1941 р. заарештовано [151]. Лише дивом він зміг врятуватися при хаотичному відступі радянських військ, однак образи та тортури, які ієрарх переніс у застінках НКВС, остаточно закріпили його антирадянські погляди³⁷.

Маючи досвід життя на зламі епох (Перша світова війна, революція 1917 р.), Алексій, як носій еклесіоцентричних поглядів, прекрасно розумів, що є принципові речі, а є об'єктивна реальність, яку ніяким чином не можна ігнорувати, і чим швидше прийняти цю реальність і почати діяти, тим більше

³⁷ У розмові з Ю. Муликом-Луциком архієрей показував шрами від тортур, додаючи: «А чи ж не може бути шрамів на тих ранах, які вони оставили по собі в його душі й серці?» [282, с. 483].

він зможе принести користі своїй Церкві. На нашу думку, факт прийняття ієрархом юрисдикції Московського патріархату був тим принциповим переломним моментом, який визначив позицію Алексія щодо подальшого шляху інституційного розвитку Церкви в Україні.

З нападом нацистської Німеччини на Радянський Союз ситуація кардинально змінилася для еkleзіальних інституцій на українських землях. Україна в перші місяці війни опинилася в окупації, майже вся територія УРСР потрапила до Рейхскомісаріату «Україна» (РКУ). Ставлення керівних кіл нацистської Німеччини до християнства і православ'я було непростим [347; 142]. На окупованих землях спочатку декларувалась релігійна свобода і терпимість, але згодом ставлення до християнських конфесій поступово набувало яскраво виражених негативних форм. III-й Рейх поставив християнські конфесії у повну від себе залежність, жорстко втручаючись у їх внутрішнє життя. На українських землях окупаційна влада, з пропагандистських міркувань, не чинила спротиву налагодженню церковного життя, почалося масове стихійне відкриття храмів. Митрополит Діонісій повернувся до управління Церквою в Генерал-губернаторстві і намагався поширити свою владу і на території, що колись входили до складу Польської Автокефальної Церкви [233, с. 219]. Громадський відмовився йому підпорядковуватись, а окупаційна влада заборонила Діонісію покидати межі та розповсюджувати свою владу поза Генерал-губернаторством [266, с. 213].

У нових екстремальних умовах, щоб запобігти хаосу в Церкві, Алексій, як старший ієрарх, бере ініціативу з організації церковного життя у свої руки. У серпні 1941 р. в Почаївській лаврі він проводить архієрейський собор, який вирішує на правах автономії залишатися у юрисдикції Московської патріархії [359, с. 299 – 300], вищою церковною владою визнається собор єпископів на чолі зі «старшим єпископом». Згодом український єпископат надає Алексію звання екзарха України з возведенням у сан митрополита [266, с. 213], оскільки він був найстаршим за хіротонією та користувався авторитетом, який визнавали навіть його опоненти. Ставлення Московської патріархії до церковної

структури Алексія було «співчуваючим» [360, с. 195], а юрисдикційна залежність від неї фактично «номінальною» [88, с. 13].

У цей період Громадський веде активну церковно-адміністративну та громадсько-релігійну діяльність, яка відволікала його від богословської та наукової діяльності. Певною мірою таке становище було йому нав'язане, сам Алексій планував після організації возведення на Київську кафедру І. Огієнка віддалитися у монастир з метою повністю віддатися інтелектуальній богословській роботі³⁸ [104, с. 210], а собор єпископів навіть вимагав від нього негайно прийняти обов'язки екзарха³⁹. Однак реальне життя внесло свої корективи і склалося по-іншому⁴⁰. В окупаційний період Алексій не займався ґрунтовними богословсько-філософськими студіями, проте вів активну переписку, видавав постанови, відозви та канонічні роз'яснення, в яких містився богословсько-канонічний аналіз релігійно-церковного життя того часу, в них мислитель обґрунтовував доцільність тих чи інших вчинків і своїх особистих, зокрема, і Автономної Церкви, пояснював свою позицію, вів полеміку.

Митрополит Діонісій сподівався, що саме Алексій буде його представником у РКУ (це чітко простежується з їх переписки), однак діячі УНР у Варшаві, на чолі з А. Лівіцьким, наполягли на тому, щоб саме П. Сікорський став «адміністратором». Але оскільки націоналістичні кола з настороженістю ставились до особи Діонісія, прийнято рішення для проформи ініціативною стороною організації т. зв. «Адміністрації» якось залучити церковний народ РКУ. Полковник М. Поготовко вийшов на контакт з головою Рівненської Церковної Ради⁴¹ І. Карнауховим, який конспіративно нашвидку організував конференцію націоналістично налаштованих членів Ради, яка, від лиця

³⁸ Хоча українська дослідниця І. Грідіна стверджувала (як показали дослідження А. Вишиванюк абсолютно безпідставно), що у Алексія були навіть патріарші амбіції в РПЦ [131, с. 130 – 131].

³⁹ Див.: Діяння Ч. 40 Обласного Собору Єпископів Православної Церкви на Україні, в Почаївській Св. Успенській Лаврі, від 25 листопада 1941 р. Копія. (З особистого архіву автора).

⁴⁰ В. Борщевич, наприклад, вважає, що це був не більше ніж «маневр», а залучення архієпископа Іларіона називає «закулісною грою», хоча абсолютно нічим не аргументує ці свої твердження [81, с. 137].

⁴¹ Реально Рада не відображала інтереси церковного народу, вона носила скоріше націоналістично-громадський характер, аніж церковно-релігійний. При цьому обставлено це було як «Всеукраїнський Церковний Собор». Присутній там Ю. Мулик-Луцик справедливо констатував, що на цьому заході не було людей, які б хоч якось обґрунтували канонічно свій статус [282, с. 507].

«українського православного суспільства», засудила діяльність Алексія та Почаївський собор і прийняла звернення до митрополита Діонісія [282, с. 505 – 507]. На основі цього прохання⁴² митрополит Діонісій і створює паралельну автономній церковну структуру на чолі з Полікарпом (Сікорським). Як показують документи, йшлося про «Тимчасову адміністрацію Нашої Святої Автокефальної Православної Церкви на звільнених українських землях...» [146].

Нова церковна інституція називає себе «Українською Автокефальною Православною Церквою»⁴³, але важко було назвати її автокефалією, це була лише тимчасова структура Варшавської митрополії⁴⁴. У лютому 1942 р. П. Сікорським був скликаний собор у Пінську, де висвячуються єпископи, а також ухвалюється рішення про прийняття до своєї структури священників-«липківців» у «сущому сані», що ще сильніше відштовхнуло від Адміністрації Автономну Церкву. З позиції Алексія та «автономістів» саме діяльність митрополита Діонісія, діячів УНР⁴⁵ та І. Карнаухова з його Радою поклали початок розколу українського православ'я, оскільки на територіях, де вже існувала екклезіальна структура створювалась паралельна церковна інституція⁴⁶.

У середовищі націоналістично налаштованої української інтелігенції автокефалізаційний рух ґрунтувався на досить своєрідному розумінні суті феномену автокефалії, яку сприймали як незалежність від «ворожої Церкви». Наприклад, Рівненська Рада Довір'я⁴⁷ відкрито виступала проти «чужої по крові ієрархії», «полону московського» та «чужої Варшави» [105, с. 4]. Все це носило під собою скоріше національно-політичні, аніж церковно-релігійні мотиви і відображало політико-державницькі прагнення української інтелігенції, яка використовувала Церкву як інструмент та засіб.

⁴² В. Якунін підтримує С. Ранєвського, який стверджує, що вирішальним у призначенні Полікарпа «адміністратором» була позиція А. Розенберга, який підтримував цю кандидатуру [367, с. 170].

⁴³ І навіть «Святою Українською Православною Національною Церквою» [74].

⁴⁴ О. Хомчук пояснює: «Ні про яке створення єпископами від АПЦ Польщі Української автокефальної православної церкви в Україні не йшлося. Це була легенда, придумана лояльними істориками для нового проводу Української автокефальної православної церкви вже після війни» [339, с. 297].

⁴⁵ Зауважимо, що А. Лівіцький не належав навіть до Православної церкви, був греко-католиком.

⁴⁶ Дійсно, 31 Апостольське правило забороняє створювати «окремі зібрання» та «інші алтарі» [200, с. 18].

⁴⁷ У її створенні безпосередню роль відігравала нацистська влада, у газеті «Волинь» зазначалось: «Державне Міністерство для окупованих теренів Сходу доручило п. Ст. Скрипнику... zorganizувати і обняти провід Української Ради Довір'я на Волині» [328, с. 4].

Митрополит Алексій розцінював дії Діонісія (Валедінського) як неканонічні⁴⁸ і закликав паству не підкорятися їм. Екзарх скликав собор і видав спеціальні роз'яснення, де, спираючись на канонічні інтерпретації візантійського богослова І. Зонари, конкретні канонічні постанови (Антіох. 19 пр., Лаод. 3, 35 пр.) та сакральні християнські тексти (Мф. 18:17), діяльність Діонісія та Полікарпа розцінював як «грубе порушення священних канонів» [94; 95]. Митрополит Сергій зв'язався зі Східними патріархами, з якими приходять до спільного висновку про необхідність церковного суду над Сікорським. Після чого місцєблуститель його попереджає, забороняє в священнослужінні, а потім і позбавляє сану⁴⁹ [280, с. 13 – 23]. Не визнавши цього рішення, Полікарп продовжує здійснення богослужінь і роботу з організації Адміністрації. Окупаційна влада дозволила діяльність Сікорського та його інституції, оскільки створення ще однієї церковної організації збігалось з планами окупантів по атомізації Церкви.

Між Адміністрацією та «автономістами» розгораються міжконфесійні конфлікти. Кожна зі сторін висвячує нових єпископів, створюються паралельні архієрейські кафедри та парафії. В контексті гострої міжконфесійної полеміки близько 1942 р. Алексій написав «Одвертий лист до владики Полікарпа», невеликий за обсягом, однак глибокий за внутрішнім змістом, де висвітлено багато його історіософських та богословсько-канонічних ідей. Опираючись на історичний досвід східноєвропейських автокефальних Церков та нетвердість канонічної позиції Вселенського патріархату, Алексій настоював на збереженні канонічного status quo – до часу залишатися у складі Московського патріархату, щоб запобігти канонічній анархії в Церкві [50, арк. 44]. Громадський критикував Сікорського за те, що його інституція називає себе «автокефальною», а за фактом залишається залежною від митрополита Діонісія;

⁴⁸ Архиепископ Холмський Іларіон (Огієнко) також піддав нищівній критиці діяльність митрополита Діонісія «самовільність» «в чужій церковній області» Рейхскомісаріату «Україна». Іларіон солідаризувався з Алексієм і зазначав, що саме Діонісієві «неканонічні позасоборові самовладні зарядження викликали розлад, хаос, та неспокій в Церкві» [147].

⁴⁹ Характерно, що Микола (Ярушевич) підписується під соборним рішенням про відлучення П. Сікорського як «Колишній Екзарх Патріархії...» [280, с. 23]. Ярушевич також і в подальшому піддавав критиці діяльність Сікорського та його церковної інституції [244].

вказував на римо-католицькі практики «автокефалістів» при хіротоніях, називаючи це «відступництвом» [50, арк. 45]. Алексій закликав до аполітичності в церковно-релігійному житті та просив відмовитись від спекулювання на національному питанні.

Можна припустити, що Громадський вагався у правильності вибраної ним позиції, оскільки у жовтні 1942 р. він з єпископами УАПЦ Ніканором (Абрамовичем) та Мстиславом (Скрипником) підписав «Акт поєднання» обох Церков, у якому визнав свою капітуляцію [149]. Але архієреї-автономісти не дали своєї згоди на таке об'єднання, майже всі вони відреагували негативно (німецька влада також не підтримала «Акт»). Побачивши таку реакцію свого єпископату, Алексій зняв свій підпис з-під «Акту», а згодом написав: «...Мої плани, пов'язані з актом (єднання), не здійснилися. Втім, це й на краще, бо подальші кроки луцької ієрархії показали, що нам з ними не по дорозі, не тільки в церковному житті. По-моєму, тепер вже немає ніяких надій на з'єднання, бо вони пішли своєю дорогою, по якій ми йти не можемо, т[ак] як не може Православна Церква бути заодно з живоцерковцями, для яких канони не є огорожею Св. Церкви Соборної» [358, с. 445].

На нашу думку, близький до істини В.Гордієнко, який причиною підписання «Акту» вважає бажання Громадського позбавити свою паству репресій з боку партизанів УПА, які справді активізувались на Волині та Поліссі і чинили терор⁵⁰ [123]. Не виключено, що чинився тиск і на митрополита Алексія⁵¹, який писав: «...Тут діє заполітизована українська інтелігенція на чолі з луцькими церковними «діячами»... Духовенство, в більшості, ненавидить їх, але загітована молодь, за духом дуже далека від Церкви, але активна у справах політичних, створює у парафіях такі умови життя, що бідні батюшки знемагають і під страхом смерті (багатьох вже вбили)

⁵⁰ Є свідчення, що у екзекуціях автономного духовенства брали участь навіть священики УАПЦ [348].

⁵¹ Митрополит Феофіл (Булдовський), наприклад, наступним чином характеризував М. Скрипника, який займався приєднанням до УАПЦ також і Феофіла: «...О, це страшна людина. Це бандит в єпископському клобуці. Він із тих, що можуть забити, задушити людину, якщо вона стане йому перешкодою... Єпископ Мстислав – довірена особа гестапо і адміністратора Полікарпа Сікорського» [332, с. 488]). Та й сам С. Скрипник згадував: «Вирішили послати до владики Олексія... Ніканора і мене. Мене завжди посилали, як треба... ну – пробоем» [226, с. 741].

підпорядковуюються Луцьку... Лаючи всіляко Москву і нас, нібито «москалів», вони викликають таке людиноненависництво, з якого може народитися тільки невіра і безбожництво. Політика у них все, а віра і Церква тільки знаряддя для досягнення своїх нецерковних цілей...» [359, с. 305]. Про використання церковного амвону для прикриття політичної діяльності єпископами Адміністрації пишуть у своїх внутрішніх донесеннях також і німецькі спецслужби та відомства [279, с. 535 – 545; 359, с. 291 – 295].

За різними даними, очолювану Алексієм Автономну Церкву підтримувало близько 55% віруючих, а К. Беркгоф, опираючись на дані нацистських спецслужб, зазначав, що й подальші тенденції були на користь «автономістів» [70, с. 24]. Всі 45 українських монастирів залишалися у юрисдикції Громадського, чернецтво сприймало УАПЦ як неканонічну інституцію [360, с. 364]. З 1943 р. ситуація дещо змінюється на користь «полікарпівців», переважно у західному регіоні, відійшло до «автокефалістів» і два монастирі. Часто переходили до УАПЦ лише прихожани, причт залишався у «автономістів» [148]. Серед інших причин необхідно вказати і на активізацію терору з боку «бандерівців» та «мельниківців», близьких до УАПЦ, були й добровільні переходи. Лише влітку на Волині було вбито більше двадцяти «автономних» священиків, які не побажали переходити до УАПЦ [374, с. 220].

Активна церковно-адміністративна діяльність екзарха Алексія та його позиція щодо автокефальності Української Церкви не задовольняла націоналістично налаштованих прибічників УАПЦ, які вбачали в ньому «зрадника Української національної церкви». 7 травня 1943 р. було повідомлено про вбивство⁵² митрополита поблизу с. Смига [332, с. 446 – 447]. Згодом у своїх спогадах бойовик-мельниківець М. Скорупський детально розповів про розстріл їх «боївкою» машини з екзархом Алексієм [301, с. 85 –

⁵² Показовим є випадок, що стався з Громадським, у часи його дитинства. За його спогадами, одного разу він зустрівся з циганкою-гадалкою, яка напроорокувала, що бути йому великою людиною, але кінець його життя буде сумним. Алексій надавав великого значення цьому «пророцтву» і все життя пам'ятав про нього. Спогади митрополита передала О. І. Михайловська (у дівоцтві Туржанська), дочка прот. І. Туржанського у розмові зі священиком В. Першутю у 2011 р. Про цей факт вона дізналася від свого батька, а той від самого Алексія. (З усних бесід автора зі священиком В. Першутю, 2013 р.).

88]. Важко сказати з упевненістю, чи була загибель екзарха спланованою, чи випадковою. На наш погляд, гіпотеза, за якою це убивство справа рук німецьких спецслужб, які використали партизанів-мельниківців, цілком має право на існування [190].

Отже, богословська та наукова діяльність екзарха Алексія була органічно вписана в непрості історичні соціокультурні реалії, що випали на життєвий шлях мислителя і вимагали від нього складних світоглядних компромісів. У всіх цих катаклізмах Громадський показав себе і неординарним вченим-теологом і церковним адміністратором. Відрізнявся помірністю у підходах до вирішення складних проблем, чітко розставляв пріоритети, хоча нерідко його готовність до компромісу опонентами розцінювалась як слабкість.

Висновки до розділу 2

Соціокультурні трансформації, які супроводжували життя та діяльність митрополита Алексія, безперечно, мали тісний зв'язок з його науковою, богословською та практичною діяльністю: або прямо вимагали від нього реакції на певні події культурно-релігійного життя, або впливали на вибір тематики тої чи іншої праці.

Виховання та становлення О. Громадського як особистості відбувалось у патріархальному православно-релігійному сімейному просторі, який слугував атмосферою, що обумовила вибір напряму подальшого життєвого шляху – служіння високим християнським ідеалам. Світоглядним стрижнем внутрішніх переконань майбутнього екзарха був містично-трансцендентний досвід, виражений релігійною вірою з її ірраціональним началом, збагаченою згодом раціональними основами богословської освіти.

Формування релігійно-духовних поглядів майбутнього екзарха відбувалося у православних духовних закладах та під впливом їхніх традицій – Холмської духовної семінарії, де проникається «святоруською» ідеологією, та

Київської духовної академії, де утверджується у консервативних поглядах, залучається до культурно-інтелектуальної традиції школи.

У науковій, богословській та практичній діяльності Громадського чітко прослідковуються чотири періоди: імперський (1882 – 1918 рр.), польський (1919 – 1939 рр.), радянський (1939 – 1941 рр.) та німецько-окупаційний (1941 – 1943 рр.), критерієм яких виступав хронологічний аспект та державні утворення, в яких жив і творив ієрарх.

Глибока релігійна віра та ґрунтовна богословська освіта детермінують прийняття свідомого рішення священицької хіротонії та продовження богословсько-наукової роботи, яка виражалась у церковно-релігієзнавчих дослідженнях та практичній діяльності на церковних посадах. Зовнішні обставини перебування у складному етноконфесійному середовищі Холмщини та внутрішні релігійно-ортодоксальні переконання обумовили вибір проблематики всіх праць Громадського раннього періоду. В них мислитель виступав активним полемістом з католицизмом та уніатством, підтримував ідею «возз'єднання» греко-католиків з православ'ям і виступав з позицій загальноруської єдності. Основними жанровими особливостями цих праць були церковно-історичні та просопографічні дослідження.

Напрями науково-богословської творчості подальших періодів (польський, радянський, окупаційний) носили ситуативний характер, були реакцією на виклики часу, в основі яких лежав аналіз актуальних проблем культурно-церковного та громадсько-політичного життя в конкретній державі. Ці праці мали апологетичний, агіографічний, церковно-історичний характер, особливим пластом виступав чисельний гомілетичний матеріал.

Історико-політичні трансформації, зміна державних утворень з різними режимами, формами правління та релігійною політикою слугували формуванню гнучкості позиції О. Громадського з елементами відносного конформізму при відстоюванні принципової позиції.

Можна виснувати, що стійкі антикомуністичні погляди Громадського ґрунтувались як на внутрішньому світоглядному несприйнятті ідейного

підґрунтя комунізму – атеїзму, який вступав у гостру конфронтацію з його релігійними переконаннями, так і на особистому практичному досвіді конфлікту з радянськими спеціальними органами. Це пояснює відносно лояльне сприйняття німецької окупаційної влади.

Епоха Алексія характеризувалась кризою релігійності, свої релігійні переконання потрібно було доводити, а також відстоювати право на існування релігії у життєвому просторі своєї пастви, що вимагало неабияких інтелектуальних та духовних зусиль. Внутрішні світоглядні орієнтири Алексія носили яскраво виражений православний релігійно-конфесійний та екклезіоцентричний характер, а тому всю свою діяльність він проводив, опираючись на ці погляди.

РОЗДІЛ 3. РЕЛІГІЙНО-СУСПІЛЬНІ ВІДНОСИНИ У ТВОРЧОМУ ДОРОБКУ МИТРОПОЛИТА АЛЕКСІЯ (ГРОМАДСЬКОГО)

3.1. Основні засади церковно-державних взаємовідносин у концепції Громадського

У філософсько-релігійній системі поглядів митрополита Алексія окремим та значимим сегментом була проблема особливостей церковно-державних взаємовідносин, вже з огляду на те, що він був церковним адміністратором, а тому систематично стикався з державними інституціями. Проблематикою взаємодії держави й Церкви Громадський цікавився ще з часів навчання у Київській духовній академії, його дисертаційна робота безпосередньо торкається особливостей взаємодії Польської держави та християнської Церкви. Хоча мислитель і не має окремої праці, де б основна увага була сфокусована на церковно-державних відносинах, проте не помилилось, якщо скажемо, що дана проблематика займала достатньо значне місце у його рефлексіях, прямо чи опосередковано піднімалась ним у різних працях та практичній діяльності як духовного лідера.

Проблема церковно-державних взаємовідносин з'явилася з виходом християнства на історичну арену, коли воно почало завойовувати все більший суспільний простір в античному соціумі. В язичницьких цивілізаціях таке питання не стояло взагалі, оскільки імператор був і главою держави, і верховним жерцем («Pontifex Maximus»). Згодом у християнстві з'являються дві моделі: для західного християнства – «папоцезаризм», з домінуванням духовної влади, в особі папи, над світською; для східного – принцип

«симфонії»⁵³, де часто спостерігався зсув до «цезаропапізму», коли імператор намагався нав'язати своє домінування над владою духовною.

Яку ж Церкву мав на увазі митрополит Алексій, коли він описував взаємовідносини по лінії Церква – держава? Вочевидь, оскільки Громадський мав цілком чітку конфесійну приналежність, то мав на увазі саме Православну Церкву. Але, враховуючи той факт, що на українських землях, де провадив свою громадсько-релігійну діяльність митрополит Алексій, досить широко була представлена і Римо-Католицька Церква, то він розмірковував також над значенням у церковно-державних взаєминах і цієї Церкви. Згадаємо, що за об'єктивних обставин ієрарху довелося проживати у різних державних утвореннях (Російській імперії, II Речі Посполитій, СРСР, окупаційному Рейхскомісаріаті «Україна») з різною специфікою релігійної політики, що наклало свій відбиток на його погляди щодо церковно-державних відносин.

Митрополит Алексій був прекрасним знавцем історії України і чітко усвідомлював, яку роль в ній відігравала як загалом релігія, так і Церква зокрема. Він зазначав, що «Церква – фундамент Держави і Нації, і що той фундамент повинен бути міцним», якщо на меті є розбудова сильної держави [220, с. 251]. Отже, вихідним положенням державно-церковних відносин, за Громадським, є фундаментальна значимість релігійного чинника у суспільному просторі.

Історично в основі православної філософсько-богословської думки, стосовно церковно-державних взаємовідносин, як вказує А. Карташев, лежали антропологічні та христологічні образи. Як в людському єстві тіло і душа об'єднані, як у Христі «нероздільно» і «незлитно» об'єднані Божественна і людська природи, так і християнська держава та Церква перебувають у гармонійній єдності. «Моральна першість, – пише професор, – в органічній єдності Церкви і Держави за ієрархію цінностей належить, звичайно, Церкві, а за нею – її Невидимій Главі, Єдиному Істинному Царю – Христу. Лише з такою

⁵³ Як показав аналіз П. Кузенковим преамбули 6-ї новели імператора Юстиніана (535 р.), мова йде не стільки про дві «влади» (Церкви і держави, патріарха та імператора), скільки про священство (ιερωσύνη) і царство (βασιλεία) як «богодані людські (соціальні) інститути, кожен з яких володіє власною сферою компетенції» [208, с. 120].

ентелехією Держава внутрішньо і цілеспрямовано стає знаряддям Євангелія Царства Божого на землі» [193, с.173]. З опорою на цю традицію і розмірковував Громадський.

З аналізу текстів мислителя випливає, що для нього держава і Церква носять різні аксіологічні навантаження, оскільки мають різну природу. Церква, вважав Алексій, є абсолютною величиною, адже є «боголюдським» інститутом, за своєю суттю вона має онтологічний характер, оскільки вкорінена у трансцендентній реальності. Держава ж – величина відносна, цілком людська інституція («царство Кесаря»), яка в історії народилася, в історії і закінчиться, тому має обмежено темпоральний характер. Мислитель розмірковує: «Багато було царств міцних, царів славних – і все це загинуло... Одна Церква, заснована Господом, перебуває вічно. Вона може зменшуватися в своєму розвитку, то збільшуватися, але існує завше, навіть і там, де безбожні люди переслідують її і гноблять...» [60, с. 261]. Церква за своєю природою хоч і не «від світу цього», та «в світі» і «для світу», завданням якої є преображення і «цього світу», а відтак, Церкві слід шукати адекватні моделі відносин з державою, зважаючи на її історичні форми.

При цьому для Громадського ступінь зближення Церкви й держави напряму залежить від форми правління держави. Якщо це православна монархія (Візантія, деякою мірою Русь, Російська імперія), то глибина взаємопроникнення церковного організму й державного досить значна, хоча має й свою специфіку (тут не йдеться про «цезаропапізм», який, зрештою, для Алексія був такий же неприйнятний як і «папоцезаризм» [371, с. 61]). Оскільки очільник держави (імператор, князь) є і монархом, самодержцем, у підпорядкуванні якого всі піддані, в тому числі й ієрархія, але поряд з цим він же й «перший мирянин», який приймає причастя з рук патріарха [32]. Звідси для Алексія ідеалом пастиря є архієрей, «як печальник перед Царем і поборник перед владою за... віру православну і руську народність», що стоїть «на сторожі релігійних і національних інтересів» [137, с. 10].

Досить часто релігієзнавці, йдучи за логікою протестантизму, всяку співпрацю з державною владою критикують як таку, що протирічить позиції, висловленої Христом: «Віддавайте кесарево кесарю, а Боже Богові» (Мф. 22:21). Проте слід зазначити, що євангельський Ісус говорив ці слова по відношенню до римського імператора-язичника, тому таке дистанціювання цілком зрозуміле для тієї епохи. Однак часи мінялися, і вже починаючи з IV ст. «кесар» сам стає членом церковної общини, хоча й наділений Церквою особливими «дарами» при помазанні. Як прекрасний знавець церковної традиції, митрополит Алексій у своїй концепції церковно-державних відносин не протиставляє «кесарево» «Божому», а намагається віднайти максимум точок дотику у цих стосунках. Тут він максимально близький до свого сучасника релігійного філософа В. Зеньковського, який називав цю концепцію «своєрідною історіософією» і зазначав: «...Звичайно, для церковної свідомості цар зовсім не був носієм «кесаревого» начала: навпаки, в ньому вже долається протиставлення кесаревого начала і волі Божої. В царі утверджується «таємниче», тобто недоступне раціональній свідомості об'єднання начала божественного і людського, в ньому освящається історичне буття...» [169, с. 51]. При цьому важливо зазначити, що клерикальний сервілізм для Громадського також був неприйнятний.

Коли Громадський розмірковує над сутністю взаємин держави і Церкви, то вектор його рефлексій рухається у телеологічній перспективі, з огляду на містичне розуміння історії як «священної», в основі якої релігійно-есхатологічна мета. Розмірковуючи над історичним життям руського народу, мислитель доходить висновку, що наш народ «любив свою націю⁵⁴ і батьківщину в ім'я вищої цілі, цілі святої, божественної», тому й завданням життя і «особистого, громадянського», і «державного» є поширення «духовного скарбу» – «віри православної» [32, с. 5].

⁵⁴ У даному випадку Громадський вживає це поняття не у модерному його значенні, а скоріше як синонім поняття «народ» (це актуально для всіх праць ієрарха).

Осмислюючи подію хрещення Русі, Алексій приходить до думки, що геній князя Володимира з прийняттям християнства та інституційного утвердження Церкви зумів побудувати настільки специфічно тісні взаємовідносини «двох влад», що вони, не зливаючись в одну, змогли стати фундаментом нової держави. Візантійське православ'я настільки органічно проникло в «душу нашого народу», що змогло не лише «об'єднати поділені племена слов'янські», а й «на протязі стількох віків зберігати нашу народність». Церква «освячувала» не лише владу, а й «закони і всякий добропорядок», при цьому для Громадського головним є не те, що особистість князя і його владних структур сакралізувалися, а те, що сакральним ставало служіння князя як інституту. Цим Церква підтримувала владу, оскільки «утверджувала порядок громадський, внушаючи кожному про святість і непреложність взаємних прав і обов'язків» [32, с. 5 – 7].

Тут Алексій імпліцитно виражає своє ставлення до відносин «державного» і «релігійного» у руслі візантійської моделі «симфонії», де метою як державної влади, так і церковної є спільне релігійне завдання: слідуючи «волі Божій» «розкрити в світі Божу правду», щоб досягти високої метафізичної мети – «спасіння людини» [41, с. 98]. Але, звичайно, ця «симфонія» лише ідеал, до якого мали б прагнути християнська держава та Церква. Професор А. Карташев ставить питання: «Чи вдалась «симфонія» в історії?». І відповідає: «Більшою мірою ні, аніж так» [193, с. 173]. Примітно, що позиція Алексія тотожна з думкою професора, але, як представник східнохристиянської традиції, не дивлячись на історичні невдачі концепту «симфонії», все ж вважає її ідеалом, до якого слід прагнути.

У своїх міркуваннях Громадський опирається на позицію апостола Павла: «Нема влади, яка б не від Бога; усяка влада від Бога наставлена» (Рим. 13:1)⁵⁵, і робить висновок, що саме «Бог керує цілими державами, дає їм управителів і орудує ними» [326, с. 86]. А тому ставлення християнина і Церкви до земної

⁵⁵ Усі тексти з Біблії, цитовані митрополитом Алексієм, подані нами у його авторському перекладі.

влади має бути лояльним, якщо тільки держава не стає явною перепорою для досягнення церковно-релігійної мети. Взагалі для східно-християнської релігійної свідомості церковно-політичні взаємовідносини впливають з християнської історіософської концепції [172, с. 328], і тут думка Громадського рухається саме за цією логікою.

Як антипод візантійської парадигми державно-церковних взаємовідносин, митрополит Алексій показує західно-християнську модель. Він вкрай негативно оцінює принцип «папоцезаризму» і теорію «двох мечей», сприйняту Римокатолицькою Церквою ще з часів Августина Аврелія, коли папа виступав джерелом як духовної, так і світської влад. Митрополит зазначав: «Сутність папства завжди, як і нині, виходила з ідеї всехристиянства (*tota christianitas*), яке розумілось у сенсі всесвітньої римської держави, котрій повинна була підпорядковуватися і з нею злитися не лише вся Церква, але і громадянська община». Ця «ідея папського всевластя», вважав Алексій, була сприйнята західною Церквою від язичництва, «від імператорів гордого Риму», що носили титул «*Pontifex Maximus*», і не відповідає ідеалу християнської простоти [134, с. 10 – 11]. Таким чином, за думкою ієрарха, західнохристиянська Церква починає деградувати і все далі дистанціюватися від високих ранньохристиянських ідеалів.

Так, характеризуючи взаємовідносини західнохристиянської Церкви і західних державних утворень, Алексій жорстко засуджує злиття «франко-німецьких королів» та ієрархії, коли «пастирі, що призвані викривати перед людьми марноту світу, словом и справою вселяти безпристрасність до земних речей, собою почали являти спокусливий приклад мирської пишності, чванства та зарозумілості, ...були герцогами, графами, маркізами, ...особистими руками, освяченими на принесення безкровної жертви, убивали своїх противників» [134, с. 95]. Особливо не сприяла дана практика місіонерській роботі Церкви. Наприклад, Алексій описує, як Карл Великий наклав на слов'янські племена величезну данину, але, окрім цього, «велів іще платити десятину духовенству». Слов'яни «свою ненависть перенесли і на німецьке духовенство», яке також

подавало немало приводів негативного до себе ставлення, оскільки «мало на увазі лише свої доходи і абсолютно не переймалось про зрозуміле для народу богослужіння та духовні потреби своїх слов'янських пасомих» [134, с. 100]. Дана модель викликала лише озлобленість народів, оскільки «Хрест у руках західних місіонерів є не символом спасіння і свободи, а знаменем політичного гніту і рабства». А священство в новонавернених державах вважало себе не стільки духовними служителями, скільки державними підданими держави-сюзерена, тому мало місце ще й «політичне шпигунство» [134, с. 106 – 107]. Така практика західно-християнської Церкви, за переконаннями Громадського, глибоко компрометувала Церкву в очах вірних, як інституцію, яка мала б нести високі ідеали християнської моралі та духовності як у суспільство загалом, так і в середовище політичних еліт зокрема.

Цій моделі політико-релігійного союзу Алексій протиставляє місію святих Кирила та Мефодія. Він припускав, що в Константинополі (як у імператора, так і у патріарха) могли мати місце й політичні амбіції щодо цієї місії, проте самі солунські брати були «далекими від політичних тенденцій і мирських цілей», що й стало запорукою їх місіонерського успіху [134, с. 109]. Проте, коли митрополит розмірковує про особливості церковно-державних відносин на західноєвропейських реаліях XVIII-XIX ст., то ставить у приклад Австрію, де Церкві «була надана повна свобода у справах внутрішнього управління, духовенство було вилучено з-під юрисдикції світської влади і підлягало суду митрополита...». Хоча, ієрарх зазначав: «Австрійський уряд діяв не завжди щиро», оскільки «були спроби відхилити симпатії православних сербів від Сходу до Заходу», але прямого тиску на Церкву не чинилось [25, с. 110]. У свідомості Алексія, іноді між рядків, або й прямо в текстах, католицтво майже завжди асоціюється з «латинським лукавством», «єзуїтством», а всі рівні церковно-державних відносин – або прямий «папоцезаризм», або його приховані форми.

Розмірковував Алексій і над проблемою присутності Церкви та її духовних лідерів у політичному просторі держави. За його переконаннями,

спроба абсолютної «аполітичності в духовній особі – лише самообман». Свою позицію митрополит будує з огляду на місійну мету Церкви у «світі»: «Якщо Церква має на увазі, як головну свою мету, християнізацію суспільства людей, то як служителі Церкви можуть ухилитися від політики?», – запитує ієрарх. Далі мислитель розмірковує у прагматичному ключі. Якщо під аполітичністю розуміти дистанціювання ієрархами від підтримки якоїсь конкретної партії, то місце влади «ніколи у людей не залишається порожнім», а тому, «на нього охоче возсідують» інші партії, які можуть бути відверто ворожі Церкві. Церква ж, як соціальний інститут, так чи інакше буде втягнута в політичний процес, «бо всі бажають мати Церкву своїм знаряддям для політичних і партійних цілей, – тоді краще не говорити про аполітичність Ієрархів» [25, с. 43]. Отже, за думкою Алексія, якщо Церква хоче виконати свою місію у соціумі, вона, в особі своїх ієрархів, повинна стати активним учасником державно-церковних взаємовідносин, в тому числі й у політичній площині. Дискутуючи на цю проблему зі своїми опонентами, ієрархами Хризостомом та Єлевферієм, відчувається, що Алексій захищає політичну активність Церкви, але як крок вимушений і не природний для Церкви. Для нього важливо, щоби ця «політичність» Церкви була збалансована, щоб існувала межа, за яку б Церква не змогла заходити, щоб не здрейфувати до суто політичної сили і не втратити свій релігійно-моральний імператив. Коли ж у царині релігійно-політичних відносин політичні сили намагаються втягнути Церкву у вузько політичну боротьбу, Церква повинна різко дистанціюватись від цих процесів, оскільки вони деструктивні для неї. Екзарх Алексій зазначав: «Біда, коли політичний клуб зроблять з Церкви...» [220, с. 284].

Характерно, що митрополит Антоній (Храповицький), авторитетний ієрарх Руської Церкви, а для Алексія особисто він таким залишиться назавжди, у своїй статті, присвяченій проблемі взаємовідносин Церкви і політики, вважав, що важливо у цьому контексті дати дефініцію поняттю «політика». Антоній зазначає, що якщо під політикою вважати антипод всьому моральному і церковному, то для священнослужителя пастирським обов'язком є виступи

проти цього явища. Якщо під політикою розуміти все те, що так чи інакше торкається життя народу (тим більше, якщо переважна більшість цього народу є членами Церкви), то «церковна влада і церковні собори повинні брати участь у політичному житті і з цього боку висувати їй певні вимоги» [55, с. 4]. Можемо припустити, що Громадському була відома ця стаття, принаймні, ідеї викладені у ній, оскільки деякі погляди Громадського опосередковано корелюються із зазначеною позицією.

Стосовно активної участі представників ієрархії безпосередньо у інститутах влади, то Алексій не лише вважав таку практику нормальною, а й схвалював її, за умови, якщо на те є згода переважної більшості вірних. При цьому мислитель попереджає, що є загроза, коли релігійні та громадсько-політичні обов'язки «переплітаються» дуже «тісно та органічно нерозривно», і вже «важко сказати, де закінчуються одні й починаються інші», він вважав це важким «тягарем» [137, с. 12 – 15]. В цьому ієрарх солідаризується з позицією свого духовного наставника митрополита Євлогія, який, опираючись на свій особистий досвід, писав, що «робота в Думі внутрішньо далека від Церкви, навіть їй ворожа... Безперечно, Церква і політика один одного виключали», – робив висновок думський єпископ. Євлогій розглядав проблему з двох боків: «з точки зору користі» для суспільства й Церкви (з цих позицій вважав припустимим) та «приймаючи до уваги душу й совість – велике для духовної особи нещастя» [159, с. 96 – 97].

Схожими в цьому контексті є думки іншого мислителя І. Лисяка-Рудницького, який, на відміну від Євлогія, представляв скоріше державницький бік, однак писав про те ж: «Характерним і дуже негативним явищем нашого суспільного побуту є змішування церковної і політичної сфер. Політиканство втискається в українські Церкви, як і церковщина у наші політичні організації. Таке змішування не виходить на здоров'я ні одній, ні другій царині. Наші Церкви правлять за національно-політичні установи; це одна із причин, чому в них так мало справжнього одуховлення та богословської думки» [221, с. 449]. З погляду Алексія, заради деяких цілей, які однаково корисні як державі, так і

Церкві, таке стратегічне об'єднання, хоча ні в якому разі не зрощення, двох важливих суспільних інститутів можливе, а іноді й потрібне. Стратегічну виправданість зближення Церкви і держави митрополит Алексій ілюструє на історичному прикладі державно-церковних колізій у Моравії. Громадський зазначав, що «в справі об'єднання слов'янства» можливо було б добитися відчутних результатів лише за ситуації, «якби державна влада... була завжди в союзі з церквою». Але, «на жаль», світська влада «не надавала багато значення... національній церкві», консолідації не відбулось, і від цього втратили як Церква, так і держава: «представники слов'янської самобутності... були переможені», а «подальший національний розвиток і політичне зростання... були абсолютно немислимі» [134, с. 163 – 165].

В цілому, на нашу думку, ці ідеї мислителя несуть у собі здорове раціональне зерно. Політика – це дійсно досить багатогранне поняття, яке включає у себе жорстку боротьбу за цілком людську і земну владу, що супроводжується не зовсім моральними методами. Однак при цьому політика ще й просто сфера управління соціумом та його інститутами, яка покликана оптимізувати максимально комфортне співіснування як конкретних людей, так і певних макрогруп. Таким чином, Церква, як одна з таких макрогруп, соціальних інститутів не може абсолютно абстрагуватись від політики, але ця участь Церкви не повинна носити тотального характеру, оскільки є ризик втручання у міжпартійну боротьбу, що значно ускладнить виконання виключно релігійної функції Церкви.

Перебуваючи у складі II Речі Посполитої, Православна Церква втратила привілейоване становище і опинилась конфесійною меншістю, *de facto* держава фаворитизувала Римо-Католицьку Церкву. У цих обставинах Громадський своєю практичною діяльністю виявляв лояльність щодо держави і всіляко підтримував зв'язки з державними інституціями як центральними, так і на місцях. Він входив до складу церковно-державної комісії («Змішана Передсоборна Комісія»), що готувала «Статут», який на правових засадах затвердив би партнерські взаємовідносини держави й Церкви. Неодноразово

відвідував міністра сповідань і народної освіти відносно «Статуту» [343, с. 19]. Однак, як згадують очевидці, після засідань Змішаної комісії він був дуже «тривожний» та стомлений [101, с. 5], дозволимо собі припустити, що у процесі перемовин представники держави намагалися внести в «Статут» максимум контролю за Церквою⁵⁶. При фактах дискримінації Православної Церкви Алексій прямо звертається до державних структур, опираючись на принцип рівності конфесій, закладений у Конституції [26; 36]. На думку автора, ієрарх справедливо вважав, що налагодження максимально тісного зв'язку з владою на правових партнерських засадах дасть змогу зберегти Церкві внутрішню свободу і реалізувати свою релігійну місію у суспільстві.

У контексті досліджуваних взаємин мислитель розмірковував і над статусом у державі церковного суду. Алексій акцентував увагу на внутрішньому преемстві традиції автономності церковного суду від апостольських часів (1 Кор. 4:1 – 4) через вселенські та помісні собори до Всеросійського собору 1917 – 1918 рр. та обстоював думку, що як у стародавні часи, так і зараз «Церква... не може відступити від принципу незалежності церковного суду», особливо в області шлюбу (справи про розлучення) та канонічного суду над кліриками та мирянами [20].

Цікавими є роздуми Алексія щодо ставлення Церкви до влади завойовника. Історичний досвід показує, у яких складних умовах доводиться існувати церковній інституції, перед яким вибором вона стоїть, коли держава, де функціонувала Церква, завойована, тим більше, якщо ця Церква є культуротворчим фактором. Мислитель вважає, що якщо вона «не знищує національної самобутності у внутрішньому житті та народному розвитку, ...терпимо ставиться до релігійних переконань», то навіть при відсутності політичної незалежності такий стан речей може бути прийнятним для

⁵⁶ Ілюстрацією до цього можуть слугувати слова завідуючого юридичною частиною Священного Синоду Польської Православної Церкви К. Ніколаєва: «...З самого моменту заснування незалежної Польської Держави ясно намічалась одна тенденція: розірвати спадковий зв'язок правових начал і побуту Православної Церкви... Витрачаються значні зусилля на те, щоби Православну Церкву в Польщі лишити права й можливості опиратися на той законодавчий матеріал, котрий створив її правове положення і котрий до цього часу ніяким законом не відмінений» [243, с. 88].

Церкви, хоча й не бажаним [134, с. 171]. Іноді в таких обставинах Церква, в особі свого очільника, вимушена «бути не тільки главою свого кліру і пастви, а й громадянським представником... за свій народ», яскравим представником чого був Антіохійський патріарх, що виступав «етнархом свого народу» перед владою Порти, хоча це «створювало йому багато неприємностей та прикростей» [25, с. 100].

Позиція Громадського щодо співпраці з владою, яка, з релігійно-моральної точки зору досить сумнівна, може видатися дещо непослідовною. Він різко критикував митрополита Сергія (Страгородського) за його Декларацію лояльності до більшовицької влади. Алексій звинувачує Сергія в тому, що він «зв'язався з ворогами Христа і св. Церкви – мерзенними богохульниками комуністами, котрі проповідують непримиренну ненависть до Христової віри і Церкви...» [27, с. 21]. Коли ж Громадський опинився у складі СРСР, сам змушений був іти на співпрацю з владою, вибудовуючи план: «Бути завжди лояльним по відношенню до Радянської Влади і налаштовувати на це ж, при всякій можливості, духовенство і мирян» [19, арк. 12 зв.]. Згодом, хоча й не без вагань, погодився на співпрацю з окупаційною нацистською владою: «Я вже нав'язав контакти з Вищою Владою на Україні і дуже задоволений прийомом... Після успішного контакту з Владою я почуваю себе більш бадьоро і працюю так, як давно вже не працював» [220, с. 274, 276]. Алексій пояснював, що для нього німецька влада є прийнятною, перш за все, тому, що «привернули нам свободу віри і спокійного ісповідання наших релігійних переконань» [47].

По суті, позиція Громадського у ці останні періоди (а при більш глибокому аналізі і за часів міжвоєнної Польщі) була нічим іншим, як тим же «сергіанством». Можна припустити⁵⁷, що для митрополита, навіть якщо влада є окупаційною та при цьому виявляє лояльність до Церкви, не заважає їй

⁵⁷ Слід зазначити, що дуже важко, опираючись на офіційні «Відозви» та «Звернення» окупаційного періоду, робити висновки про істинність тих чи інших поглядів митрополита Алексія. Дуже часто такого роду «Відозви» робилися під жорстким тиском нацистської влади і були своєрідною «платою» за можливість вільно провадити церковну діяльність.

виконувати свою сотеріологічну функцію, головну, як на думку Алексія, вона може бути прийнятною.

Чи є тут колізія у поглядах ієрарха, чи змінив тут він своїм принципам? Вважаємо, що така трансформація поглядів Громадського детермінована цілою низкою когерентних причин. По-перше, особиста глибока антипатія до Радянської влади, особливо після арешту 1941 р. [151, арк. 1]. По-друге, Алексій не мав досвіду відносин з відверто атеїстичною та антицерковною владою, коли заради збереження Церкви та її структури потрібно було йти на тяжкі компроміси, як це робив Сергій (Страгородський). Тому тут не стільки зміна принципам, скільки необ'єктивна, поспішна оцінка реалій, яка згодом скорегувалась самою логікою подій.

Отже, спираючись на джерела, перш за все праці самого мислителя, можна стверджувати, що тематика церковно-державних взаємин для Алексія була досить значущою, а важливість їх ієрархом визнавалась для обох сторін. Підхід Громадського до вирішення вказаних відносин полягав у пріоритетності інтересів Церкви, при цьому велике значення державних інститутів визнавалось митрополитом беззаперечно. В центрі церковно-державних відносин, на думку Алексія, повинен лежати принцип гармонії та взаємної вигоди для обох сторін, що мало би забезпечити максимально вичерпне виконання своїх функцій у суспільстві обох інститутів.

3.2. Міжконфесійні відносини та їх інтерпретація у філософсько-релігійній парадигмі митрополита Алексія

Серед чисельних праць, які складають творчу спадщину митрополита Алексія, окремого доробку, де б спеціально розкривалась дана проблематика, немає. Проте в багатьох своїх текстах православний ієрарх так чи інакше рефлексує над проблемами міжконфесійних відносин на українських землях. О. Громадський, ще коли перебував на службі у Бессарабії, займав посаду

Кишиневського єпархіального місіонера [109, арк. 1], а тому, безпосередньо стикався з проблемами міжконфесійних відносин, знав їх зсередини.

Алексій вважав, що релігія, не дивлячись на все наростаючі секуляризаційні процеси, що мали місце у світі, все ще залишалася в центрі життя конкретної особистості та відігравала величезну роль у житті суспільства. «Релігія, – пише ієрарх, – є основою мирного розвитку і добробуту народів і держав» [25, с. 38].

Громадський семантично пов'язував релігійно-конфесійну та етнічну ідентичності, хоча у різні періоди його життя ця ідея виявляла себе з різною силою. В часи імперської Росії, для Громадського, якщо православний – то однозначно «руський». Так, Холмщина – «споконвічно-руський край», оскільки населений православним народом [136, с. 3], Церкви на Холмщині «руські», а «укріплення в православній вірі» неодмінно призводить до «усвідомлення свого національного образу» [136, с. 9]. У роки II Речі Посполитої ця теза втратила свою гостроту, змінилась на більш лояльну щодо держави. Ієрарх приймав принципи національної самоідентифікації, де віруючі, не втрачаючи своєї етноконфесійної ідентичності, можуть бути патріотами держави [28, с. 131].

Важливо в даному контексті визначити екклезіологічну концепцію цього релігійного мислителя, оскільки, виходячи з неї, Громадський і будує базові принципи міжконфесійних взаємовідносин, описує їх особливості. В основі його екклезіологічних побудов лежав христоцентризм та принцип «єдності/єдиності» Церкви. Опираючись на новозаповітні християнські тексти, Алексій доводив, що «Він (Христос – О. І.) тільки Один є Главою Церкви», очевидно, натякаючи на хиткість вчення римо-католиків про примат папи. Позиція Громадського у цьому контексті по-своєму логічна: оскільки саме Христос є «Істиною»: «Я – шлях, істина і життя» (Ін. 14:6), а двох істин не буває, як не може бути двох Христів, то й Церква тільки одна [35, с. 172; 326, с. 21 – 23]. На переконання Громадського, саме православ'я змогло зберегти цю істину: «І тільки ця одна Церква правдива... Поза тою... Церквою нема спасіння...» [36, с. 432]. Для Громадського Православна Церква – це, перш за

все, «віра батьків, за яку вони охоче страждали й умирали», а тому «цієї віри ми не міняємо ні на іоту» [326, с. 94]. Загалом, ця позиція повністю корелюється з православною екклезіологією, відображеною в доктринальному документі «Символі віри». Першою властивістю тут зазначена саме єдність, як у змістовному, так і у кількісному значенні, тому, за православною доктриною, не може бути кількох Церков, як і кількох «Істин». Саме до цього аргументу – збереження «батьківської віри» – і апелює Громадський, коли полемізує зі неопротестантами: «Штундисти своєю наукою відіймають від православних селян всю їх вікову побожність, якою жили та спасались наші предки й чим досягали моральної досконалості» [324, с. 84].

Громадський у своїх текстах виділяє декілька суб'єктів міжконфесійних відносин на українських землях: Православна Церква (в силу певної конфесійної приналежності мислителя вона займає особливе місце), інші християнські конфесії (римо-католики, уніати та протестанти) і важливе місце в міжконфесійних відносинах він відводить державній владі та її окремим інституціям.

Алексій приділяє особливу увагу компаративному аналізу «трьох головних галузей християнства: православ'ю, римо-католицизму і протестантизму». Відзначимо, що при аналізі будь-якої релігійної системи, для ієрарха основним визначальним критерієм виступав сотеріологічний аспект. Він вважав, що саме в світлі сотеріологічної перспективи можливо зорієнтуватись у релігійному розмаїтті, віднайти «істинну віру». Однією з суттєвих рис римо-католицизму ієрарх бачив «міцну церковну організацію і дисципліну, при якій окрема особа якби тратить свою окремішність і зливається з церковною цілісністю в чеснотах безумовного послуху і карності». При цьому «дуже зручно жити й спасатися», оскільки нівелюється особистісний вимір. Така чітка, «випрацьована до останнього організація», не помічає особистість, «сильно давить на свободу окремої особи». Особистість ніби втрачає свою актуалізацію, заміщуючись сильною Церквою-організацією, підкріпленою

потужним і беззаперечним авторитетом – престолом святого Петра і його наступниками папами.

Щодо протестантизму, то Громадський відмічає присутність інших крайнощів – «індивідуальної свободи», як прояв крайнього індивідуалізму, «тут кожний ніби залишений самому собі і спасається сам по собі», що призводить до церковної атомізації кожного члена релігійної інституції, втрати Церквою своєї соборної сутності. При всій парадоксальності, на думку Громадського, в західній цивілізації ці установки діалектично переплелися. Ми вважаємо, що тут його позиція дещо зближується зі слов'янофілами, особливо молодшими (О. Хомяков, І. Кіреєвський та ін.), які критикували не лише західнохристиянську релігію, а й західну цивілізацію в цілому. В. Зеньковський, аналізуючи погляди слов'янофілів, справедливо зазначав, що для них в основі західної цивілізації лежав тісний взаємозв'язок індивідуалізму та раціоналізму, що породжував «законництво», занепад «правди» та «живого духу» і неодмінно призводив до «саморуйнування» духовних підвалин соціуму [171, с. 72 – 84]. Про це, зрештою, писав ще один релігійний мислитель П. Флоренський, який у цьому індивідуалістичному максималізмі, заради якого протестантизм жертвує «історичною скорлупою» християнства, вбачав навіть втрату протестантизмом суто релігійного компоненту [334, с. 386]. Прерогативою православ'я, як вважав Алексій, є те, що в ньому «найбільше виявляється свобода прийняття та ісповідання віри», тут максимально збалансована «і дисципліна, і свобода», «об'єднана живою любов'ю» [28, с. 130]. Через декілька десятиліть майже дослівно про це ж написав і М. Бердяєв: «Церква не перебуває поза релігійними особистостями до неї протиставлюваних; Вона всередині їх, вони всередині Неї. Тому Церква не є авторитет. Церква є благодатна єдність любові і свободи» [66, с. 8]. Як бачимо, Громадський своїми духовними інтуїціями був досить близьким до російської релігійно-філософської думки.

Особливою категорією для Громадського є поняття «предковичної», «батьківської» віри. Навіть якщо повнота істини не виявлена у відповідній

релігії, але вона має глибоку традицію, то вже цим одним вона заслуговує на повагу. З позицій Алексія поняття традиції наповнене глибокими ціннісними смислами, оскільки освячене віками, перевірене часом. Коли папа римський висловився на захист іудаїзму, засудивши антисемітизм, Алексій виказував повну солідаризацію з ним і зазначав, що не слід засуджувати тих, хто «сповідує «предковичну» релігію» [33, с. 128]. При цьому конверсію релігійної ідентичності він оцінював однозначно негативно: ті, хто «зрадили свою прадідівську віру і відпали в інше сповідання... великий гріх чинять». Проте відповідальність людини дещо послаблюється, коли «відпадиння від віри» відбулося «не по своїй власній волі» [33, с. 127 – 128]. Тому, свобода волі у релігійній практиці віруючого для Громадського постає як одна з фундаментальних духовних цінностей. Якщо ж акт «відпадиння» відбувся, Алексій закликав до якнайскорішого «відновлення єднання... у вірі» [33, с. 129].

Сам митрополит охоче «приєднував» тих віруючих, хто повертався до православ'я з римо-католицизму, уніатства, протестантизму («штундо-баптизму», «Української Євангельсько-Авгсбурської Церкви»), не лише простих віруючих, а й релігійних лідерів, «цілі парохії» [150; 344; 345]. У 1914 р., будучи тоді ще священиком, О.Громадський активно займався місіонерською справою під началом архієпископа Євлогія (Георгієвського) у Галичині, повертаючи місцевих греко-католиків до православ'я [104, с. 92]. У часи єпископства залучав до роботи єпархіальних місіонерів на своїх богослужіннях для роботи «проти сектантів» [269, с. 535].

Чи можна вважати таку практику прозелітизмом, вторгненням у сферу діяльності чужої конфесії? Вважаємо, що ні, та й сам ієрарх не вважав це прозелітизмом, оскільки всі, хто приєднувалися, у минулому були православними, тому Громадський і називав цей процес «поверненням». Прозелітизм як явище релігійної праксеології ієрарх однозначно засуджував [21, с. 7]. Він приводив приклад, коли на православному Сході Римо-Католицька Церкви заснувала «Християнське східне товариство», яке займалось активним видавництвом пропагандистської літератури, де

зазначалося, що церковний поділ лише «справа честолобства царгородських патріархів», яких підтримував лише клір, а народ прагнув унії. Нав'язувалося простому народу, що догматичних протиріч між католиками та православними немає, або вони несуттєві, а суспільно-політичні інтереси вимагають прийняти зверхність папи. Громадський вважав, що встановлення Римом святкування на честь святих Кирила та Мефодія на православному Сході також носить приховано експансіоністський характер, є спробою зовнішньої мімікрії під православ'я, а насправі прозелітистський хід [25, с. 96].

При цьому мислитель рішуче виступав проти практики насильницького навернення в іншokonфесійну традицію, за його переконанням, така практика не може бути прийнятна ні з боку православної, ні з боку інших християнських конфесій. У цьому контексті Алексій показував історичні приклади православно-католицьких взаємовідносин, коли «проти цього підіймався сам Папа» [21, с. 8]. Полемізуючи з польським римо-католицьким інтелектуалом Л. Димшею, О. Громадський погоджується, що для місіонерської роботи можуть бути застосовані «виключно моральні засоби дій», вказуючи на категоричну неприпустимість методів «залякування, бойкоту, побоїв, кощунства», економічного тиску [135].

У взаєминах з іншими релігійними конфесіями Алексій шукав, перш за все, точки дотику. Так, позитивно характеризуючи промову вірменського римо-католицького ієрарха І. Теодоровича, Громадський зазначав, що у православних і католиків один ворог – «безбожжя і невір'я», і саме навколо цього слід об'єднуватись [33, с. 128]. Релігія, що несе «свободу і любов»⁵⁸, не розділяє «пануючого нині духу» (мається на увазі атеїстична ідеологія), що «виявляє себе... в насильстві і ненависті». Тому необхідно перебороти всі міжконфесійні непорозуміння і «боронитися, разом з іншими ісповіданнями християнськими» [28, с. 131]. Мислитель піддавав нищівній критиці атеїстичну ідеологію, як духовну практику, яка протиставляла себе теїзму, особливо його жорсткі

⁵⁸ Курсив Громадського.

інвективи були направлені на насильницькі методи, які застосовували атеїсти у боротьбі з релігією. Говорячи про «ревність» у відстоюванні своєї традиції, Алексій зазначає, що «ревність повинна мати свою помірність, тобто розважатися жалістю до людей» [326, с. 71]. Громадський закликає своїх прихожан «переповнитись» любов'ю не лише до Христа і своїх одновірців, «але і до всіх людей, як до дітей Божих» [326, с. 75]. У полемічних проповідях Алексій закликав не ходити до зібрань неопротестантів, оскільки там «ганьблять св. віру православну». Однією з духовних проблем «сектантів» полеміст вважав невідповідність їх конфесійно-ідейних засад новозаповітним основам, що протирічить їх же установці «*sola Scriptura*». Неопротестанти, відмінивши духовно-аскетичні справи та оголосивши своєю сотеріологічною максимою «*sola fide*», відкидають «справи», маючи на меті «легкою дорогою та малою працею досягнути свого спасіння», не помічають євангельський текст: «Царство Небесне... силою береться» (Мф. 11:12) [325, с. 614 – 615]. Часто Алексій не робив особливої різниці між «сектантами, безбожниками» та «новореформатами», об'єднуючи їх за критерієм опозиційності православ'ю («вороги єдності церковної»), порівнюючи їх з середньовічними єресями [246, с. 749]. Своїм прихожанам ієрарх радить краще прикладом високоморального християнського життя та «добрими вчинками» показувати пріоритет православ'я, підняти його авторитет, чим «збережемо братів своїх від спокуси штундизму», – зазначає ієрарх [324, с. 85]. Цей його релігійно-моральний імператив присутній майже у всіх проповідях, що свідчить про високий ідеал, до якого закликав Алексій не лише у царині міжконфесійних, а й міжлюдських стосунків.

Позитивно сприймав митрополит Алексій створення спільної платформи для ведення міжрелігійного діалогу. З захопленням та ентузіазмом він відгукується про візит у 1912 р. до Петербурзької духовної академії потужної делегації Англіканської Церкви. Громадський повністю розділяє позицію «зближення і єднання між Православною та Англіканською Церквами, котре є бажанням і Св. Церкви, і богословської науки в її представниках» [16, с. 229]. Важливим ієрарх вважав створення такої

теоретичної філософсько-богословської платформи, яка б змогла максимально наблизити вищезазначені конфесії, що можна інтерпретувати як прагнення до відкритого діалогу. Проблему зближення з православ'ям англіканської та старокатолицьких Церков, із професорами О. Лотоцьким та М. Арсеньєвим, Алексій обговорював також на всеправославному рівні – на Афонській конференції (1930 р.) [12, с. 100 – 101].

Особливу увагу в міжконфесійних відносинах митрополит Алексій відводив державі та її інституціям, які можуть сприяти мирному співіснуванню релігій у поліконфесійному просторі, а можуть своїми діями бути причиною ескалації міжконфесійних конфліктів. Характеризуючи вестернізаційні процеси у Галицько-Волинському князівстві, Громадський вважав за необхідне відзначити, що князі Данило і Василько «ставились без всякої нетерпимості до всього того, що йшло з Заходу», а особливо зазначає той факт, що «не були вони нетерпимі і у питаннях релігійних», хоча це не заважало їм «разом зі своїм народом триматись своєї прадідівської православної віри» [136, с. 6]. Тобто, в даному випадку бачимо, що при усвідомленні всієї важливості для народу дотримуватися віри предків, Алексій, як домінуючу, виводить категорію віротерпимості, поваги до духовної традиції інших народів.

Далі Громадський протиставляє цій позиції «віросповідну політику» королів польських (Казимира, Людовіка, Ягайла), що своїми розпорядженнями призвели до «порушення та обмеження... інтересів православ'я, ...обмеження прав і привілеїв ісповідників православної віри» [136, с. 9]. Обурення у мислителя викликали дискримінаційні Городельські постанови 1413 р., коли держава одну конфесію фаворизувала, надаючи їй всі права, а іншу (православ'я) – «припинувала», що було наругою над свободою совісті величезної кількості підданих держави, що призвело до нестабільності й у самій державі [136, с. 11, 18].

Показовою була ситуація, коли на Кременеччині під тиском місцевої влади близько 35 родин перейшли до католицизму, що породило міжконфесійний конфлікт. Архієпископ Алексій, з метою розв'язати протистояння та надання

підтримки одновірцям, з'являється на місці і закликає віруючих не боятися тиску з боку прокатолицької місцевої влади, зазначає, що держава повинна забезпечувати гармонійне співіснування різних конфесій та релігій, він посилається на конституцію, яка гарантує «свобідне визнання... віри» [33, с. 128].

Разом з тим ієрарх підтримував дружні відносини з папським нунцієм у Варшаві єпископом Ф. Кортезі, бував у нього та приймав його емісарів у себе. Серед народу навіть ходили чутки, що Алексій підписав з нунцієм якусь угоду, сам має уніатські погляди і є криптоуніатом [109, арк. 3, 4]. Але документально підтвердити ці чутки не виявилось можливим за відсутності конкретних джерел, де були б зафіксовані вищезгадані факти.

Алексій піднімав також гостру проблему існування релігійної спільноти в іншokonфесійній державі у якості представника релігійної меншості. Наводячи історичні приклади великих особистостей (князі Острозькі, А. Кисіль, І. Кульчицький та ін.), які займали досить високі посади в державі, Громадський наголошує, що вони зуміли зберегти свою етноконфесійну ідентичність і, в той же час, «принесли великі заслуги перед римо-католицькою державою». Вказуючи на приклад цих історичних постатей, мислитель виводить важливий міжконфесійний принцип толерантності: «Вони ніколи не чинили насильства над людьми, які належали до інших сповідань» [28, с. 131], що свідчило про досить високий рівень духовної зрілості і релігійної свободи особистості та суспільства. Очевидно, тут Громадський намагався інтерполювати в церковно-релігійний простір позицію С. Оріховського (XVI ст.): «Gente Ruthenus, Nazione Polonus», дещо уточнивши: «Руської віри, польської нації», де «нація» розумілась ієрархом не як етнічна, а виключно політична категорія.

З жalem Громадський констатував, що історично ситуація змінилась, коли «польські государі засвоїли точку зору папи і латинського духовенства», і почалась активна «пропаганда», «котра велась в дусі нетерпимості і фанатичних проявів», саме це потягло за собою міжконфесійну конфронтацію. Алексій засуджував представників «фанатичного латинства», які «не терплять

іновір'я» [136, с. 14, 16]. Іноді навіть зовнішня політична несвобода сприймається Алексієм більш виправданою, хоча й не бажаною, якщо при цьому «виявляється релігійна терпимість» [134, с. 171]. Отже, за думкою ієрарха, фанатизм і відсутність терпимості – не той фундамент, на якому можна створити простір для гармонійних міжконфесійних взаємовідносин.

Коли митрополит описував релігійні протистояння за прихильність пастви в Моравії східної і західної християнських традицій, то він неодмінно ідейно ставав на бік православного обряду. Але коли конфліктогенність наростала до того, що починалися підпали «німецьких храмів», Алексій рішуче засуджував ці акції, перш за все як такі, що протирічать базовим релігійно-моральним нормам християнства, а тому нічим не можуть бути виправдані [134, с. 221]. Ідейний рівень міжконфесійного протистояння Громадський сприймав як чесну конкурентну платформу боротьби, але коли воно переростало у фазу відвертого фізичного протистояння, цього ієрарх однозначно не схвалював.

Торкався митрополит також такої злободенної проблеми, по лінії православно-католицьких взаємовідносин, як прозелітизм. На реаліях Палестини і Сирії початку XX ст. Громадський характеризував прозелітистську діяльність римо-католиків, що інтенсифікувалась шляхом активного соціального служіння, відкриттям «шкіл, притулків, сирітських будинків, аптек..., майстерень, амбулаторій, будинків для прочан, госпіталів...». І саме це підштовхувало місцевих православних приймати католицизм [25, с. 97 – 98]. Проте, як вказує ієрарх, «латинство саме по собі, при всій своїй силі й багатстві, не так ще страшно... Найбільшу ж силу і небезпеку в цих країнах являють уніати...» [25, с. 98]. І ця «небезпека», на думку Громадського, в тому, що за своєю суттю уніатство і католицизм має одну ціль – підпорядкування православних Святому Престолу, але уніатство робить це приховано, мімікуючись під православ'я «зі збереженням мови богослужіння, церковної обрядовості, місцевого духовенства». В унії Римо-Католицька Церква вбачала не стільки самобутню конфесійну одиницю, а

скоріше використовувала її як інструмент, і саме тому «енергійно сприяє їх росту та благоустрою» [25, с. 98]. В цьому виявлялася відповідна нечесність, лукавство, введення в оману людей, з огляду на їх малу обізнаність з тонкощами теології та особливостями релігійної традиції.

Важливими у контексті православно-католицьких взаємовідносин є екуменічні погляди Алексія, що виявились у переписці з митрополитом А. Шептицьким в окупаційний період. Екзарх декларував свою відкритість до діалогу, зазначаючи, що «завжди був широких і свідомих поглядів» щодо цих питань і не розумів тих, хто «допускається вузькості і сліпого преклоніння перед авторитетами». Для мислителя очевидним є аномальність розколу не лише українського православ'я, а й усього християнського світу, що поділив християнську ойкумену ще з XI ст. на Схід та Захід, православ'я та католицизм. Алексій демонструє свою відкритість до міжконфесійного діалогу не лише «як громадянин», який прагне суспільного та національного порозуміння, про яке пише Шептицький, «але і як богослов», готовий обговорювати глибокі теологічні розбіжності між двома християнськими конфесіями. Нагадаємо, що на той час вони були досить відчутними, особливо у догматично-віроповчальній царині (примат Папи Римського і подальші еклесіологічні розбіжності, «filioque», догмат про чистилище та маріологічні догмати), поглиблювалися також і обрядово-канонічні та духовно-аскетичні відмінності.

Поряд з цим митрополит Алексій зазначає, що йому особливо близькі екуменічні погляди представника релігійно-філософського ренесансу «російського філософа В. Соловйова», а особливо надія останнього на «поєднання християнських сповідань перед кінцем світу». Важко сказати, чи ці слова були відвертою і чесною позицією православного ієрарха, чи простим актом ввічливості⁵⁹. Відомо, наприклад, що митрополит Антоній (Храповицький), який для Алексія завжди був беззаперечним авторитетом і як

⁵⁹ Як доповідав полковник Карін, сам Шептицький не вірив у щирість Громадського і дещо роздратовано згадував: «Покійний митрополит Алексій Громадський, бачте, взагалі приписав розділення між церквами гармонії божественного провидіння...» [231, с. 285].

богослов-інтелектуал, і як монах-подвижник⁶⁰, вважав позицію В. Соловйова «чистокровним ультрамонтанством» та крайньою формою філокатоліцтва [54, с. 5 – 42, 74 – 82], а негативне ставлення Алексія щодо папського примату пронизують усі його праці, які торкаються цієї проблематики. Проте, так чи інакше, коли мислитель розмірковує про «поєднання віровизнань поміж собою», він з жалем констатує великий тягар перешкод, які «криються в минулих віках», але накладають свій відбиток і на сьогодення: «Історія, політика, егоїзм, індивідуалізм і багато всяких ізмів, від котрих стільки нещастя на землі...», – зазначає Алексій [219, с. 129]. Ієрарх говорив про те, що століття розколу і взаємного відчуження зробили свою справу, сформувались стійкі конфесійні ідентичності на глибинних рівнях релігійної свідомості, поступово закріпилися протиріччя, які вже неможливо одномоментно зняти рішеннями екуменічних з'їздів чи соборів.

Натякаючи на католицький догмат про главенство папи в Церкві, Алексій згадує свою розмову з Константинопольським патріархом Василієм III стосовно скликання Вселенського Собору, і дає зрозуміти, що православ'я ніколи не погодиться на об'єднання з Католицькою Церквою до того часу, коли папа не «покине своїх облуд». Громадський показує, що услід за вселенським патріархом не вірить у те, що папа зможе відмовитись від усього того, що він називає «облудами», оскільки вже сформувались ті фундаментальні риси, які можна назвати католицьким духовно-релігійним етосом, і які православна свідомість ніколи не зможе сприйняти як свої. Саме тому, що у розумінні Шептицького «поєднання» розумілось як підпорядкування Православної Церкви римському первосвященнику, на думку радянських аналітиків, Алексій навіть не розглядав цю концепцію греко-католицького митрополита у практичній площині [231, с. 320 – 321].

Мислитель, виходячи з положень православної антропології, її амартологічного зрізу, вважав, що ситуація ускладнена проблемою гріховного

⁶⁰ Див.: «Слово перед панахидою по митрополитові Антонієві (Храповицькому)» [51, с. 174 – 178].

ураження людської природи⁶¹ на метафізичному рівні: «То гріхи не дають можливості й релігійного поєднання...». Ієрарх ілюструє свою тезу екскурсами в історію Церкви, згадуючи, що навіть християнські святі (він приводить приклад конфлікту Іоанна Златоуста та Єпіфанія Кіпрського у IV ст.), які однаково шанувались на Сході і на Заході, не змогли подолати цього відчуження, породженого гріховною ураженістю людської природи. На раціональному рівні, вважав Алексій, «теоретично» кожна зі сторін розуміє, що розкол є прямим порушенням слів самого засновника християнства, сказаних «на прощальній бесіді», «але практично це поєднання могло би здійснитися тільки тоді, коли не буде гріха і ушкодження людської природи». Коли навіть при шаленому тиску комуністичної влади з її войовничою атеїстичною ідеологією об'єднання не відбулося, «то що може змінити натуру людську?!», – риторично задається питанням ієрарх. На його думку, прогнози щодо єдності двох гілок християнства досить песимістичні, однак, не зважаючи на все, необхідно «шукати дороги до того поєднання», навіть якщо воно й відбудеться лише у есхатологічній перспективі [219, с. 130].

Досить своєрідною, щодо особливостей православно-католицьких взаємовідносин, на наш погляд, є позиція православного ієрарха, де він опирається на сакральний християнський текст апостола Павла (1 Кор. 11:19), подаючи його перифраз: «Може і потрібна на землі ота різноголосниця і в релігійних поглядах, бо ж не дармо кажуть, що красаота заключається в різноманітності». Впадає в очі специфічність екзегетичного аналізу цих апостольських рядків, адже для православної традиції слова апостола про «поділи»⁶² не означали догматичних розходжень⁶³, а у випадку з Католицькою Церквою, з точки зору православ'я, присутні саме догматичні розбіжності. Скоріше всього митрополит Алексій мало вірив у перспективність

⁶¹ Як зазначає Х. Яннарас: «У християнстві уявлення про гріхопадіння є не просто одним з аспектів антропології, але її основною віссю...» [368, с. 121].

⁶² У грецькому тексті «αἰρέσεις» [245, с. 532], слов'янський переклад подає кальку – «єресі», у класичному «синодальному» російському тексті стоїть лексема «разномыслия». У даному випадку зазначимо, що термін «αἰρέσεις» ще не носив тих семантичних конотацій, які мають місце на сьогодні.

⁶³ Див.: екзегетичний аналіз Іоана Златоустого, Єрема Сиріна, Феоділакта Болгарського, дещо осторонь стоїть аналіз у багатотомнику О. Лопухіна [320, с. 82 – 83].

екуменічного проекту Шептицького між українським православ'ям та католицизмом, а тому закликає, перш за все, побачити у конфесійному опонентіві його естетико-релігійну самобутність та поважати його конфесійну ідентичність. Митрополит констатував: «Вповні співчуваю Вам і боюся, що доставлю Вам цими рядками навіть біль душевну, але волю сказати Вам правду, ніж приводити глибокі думки і посилатися на авторитети» [219, с. 130], що говорить все-таки про досить високий ступінь відвертості автора листа.

При тому, що Алексій не відкидав можливості відкритого міжконфесійного діалогу, однак, коли мова йшла про сакральну-богослужбову практику, наприклад, спільних молитов з іновірцями, мислитель однозначно засуджував це. Так він називає уніатського єпископа І. Терашкевича «малодушним» через те, що той публічно молився у «асистенції єврейських равинів» [139, с. 43 – 44]. Звичайно, ми далекі від того, щоб звинувачувати Громадського у відсутності широти поглядів, адже він був православним ієрархом, а за канонічними приписами Православної Церкви молитва з іновірцем суворо заборонена⁶⁴, тому ієрарх тут природньо показує себе носієм певної конфесійної ідентичності та своїх переконань.

В цілому позицію Алексія щодо розуміння моделі міжконфесійних відносин можна назвати толерантною, хоча цього терміну у працях і не вживав. Його толерантність активна та динамічна, вона ніяким чином не ототожнюється з внутрішньою байдужістю чи індиферентністю до інших конфесій.

3.3. Унійна проблематика у системі релігійних поглядів Громадського

У контексті філософсько-богословських рефлексій Алексія, коли ми вживаємо поняття «унія»⁶⁵, перш за все маємо на увазі Брестську (Брест-

⁶⁴ Апостольські правила 7, 10, 45, 65, 71 (які визнаються і греко-католиками) прямо передбачають відлучення від Церкви того, хто мав молитовне співслужіння з інославною (див.: [241, с. 701, 702]).

⁶⁵ Професор А. Карташев, наприклад, виступав проти того, щоб термін «унія» ототожнювався з ідеєю «справжнього об'єднання церков», оскільки таке розуміння «спотворює історичну перспективу». ««Унія», –

Литовську) унію, яку уклали в 1596 р. між Римо-Католицькою та Православною Церквою в Польщі, представленою Київською митрополією. Умовою підписання було визнання православною стороною доктринальних основ римо-католицького віровчення та юрисдикційна підпорядкованість Римському папі при збереженні візантійсько-руської обрядності. Однак у окремих випадках «унія» буде означати й спроби поєднання православних та католиків взагалі (Ферраро-Флорентійська, унійні процеси на канонічних територіях Східних Церков).

Темі унії та осмисленню різних її сторін митрополит Алексій присвятив цілу низку своїх праць у різні періоди свого життя. Характерно, що час виходу тих чи інших праць припадав на різні історичні етапи, свої праці мислитель писав у різних державних утвореннях, які по-різному оцінювали роль, значення та наслідки запровадження унії. Одні з цих праць [139] Громадський написав, будучи підданим православної Російської імперії, яка з недовірою ставилася до уніатів, інші [21] – в складі «католицької» II Речі Посполитої, що навпаки фаворитизувала греко-католиків, а тому, досліджуючи погляди ієрарха, слід звертати увагу на цей фактор.

Основними проблемними аспектами в унійних студіях Алексія є питання причин та передумов появи цього феномену, його історико-культурна генеза, філософсько-богословський аналіз доктринальних особливостей уніатства, його роль та значення у формуванні української/білоруської національної ідентичності тощо.

Така неабияка зацікавленість релігійним мислителем цією проблематикою була обумовлена низкою об'єктивних і суб'єктивних чинників. Майбутній ієрарх проживав і виховувався у досить специфічному етноконфесійному середовищі. Народився Громадський в Холмському краї, який, за його словами, спочатку потерпав від національного, а після 1596 р. і конфесійного тиску католицької Польщі [136]. Хоча у XIX ст. «воз'єднання»

зазначає вчений, – історичне явище, невідоме древній вселенській церкві до часів хрестових походів... Церковна старовина знала тільки дві форми відновлення єдності церкви: або «приєднання» з єретичних і розкольніцьких товариств до істинної кафолічної церкви, або «возз'єднання» двох частин вселенської церкви, які тимчасово посварилися між собою» [194, с. 271].

уніатів з Православною Церквою формально й відбулося, проте на період особистісного становлення Громадського проблема з унією в краї була ще досить непростю. Наприклад, ряд викладачів Холмської духовної семінарії, де навчався О. Громадський, були синами уніатських священнослужителів [158, с. 98], а його батько за релігійним складом та релігійною традицією, як вказував сам ієрарх, до кінця життя залишався уніатом [80, с. 57], не дивлячись на зовнішню приналежність до православ'я. На посаді хранителя Холмського братського музею ієрей Олександр скрупульозно займався дослідженням унії та унійних процесів, зокрема на Холмщині [258, с. 53]. Зацікавленість даною тематикою він проніс крізь усе життя, адже проблема унії та її взаємовідносини з православ'ям була актуальною на всіх теренах, де він провадив свою громадсько-релігійну діяльність – на Холмщині, Гродненщині чи Волині.

Важливим є інтелектуальний джерельно-бібліографічний базис, на основі якого Громадський формував свою позицію щодо унії як культурно-релігійного феномену. Це праці й документи як російського та українського походження, так і західного (особливо польського), в коло його читань потрапляли як світські дослідники, так і конфесійні⁶⁶. Звичайно, сказати, що православний священнослужитель зміг повністю елімінувати ідейно-конфесійні «нашарування» та позбавитись від деяких ремінісценцій «авторитетів», ми не наважимося, проте й стверджувати повну необ'єктивність та відкидати оригінальність його праць також не можемо, деколи ієрарх навіть стає на бік уніатів, опонуючи православним дослідникам [139, с. 13 – 14]. Звичайно, потрібно розуміти загальну установку щодо унії, яка була закладена ще у духовних школах, вона була характерна для всіх духовних закладів Російської імперії. За якою, як вказував професор М. Глибоковський, аналізуючи курси

⁶⁶ Серед вчених, на праці яких опирається Алексій, відмітимо І. Чистовича, М. Кояловича, С. Голубєва, І. Малишевського, П. Батюшкова, П. Малицького, архієп. Модеста (Стрельбицького), митр. Макарія (Булгакова), ієром. Тарасія (Курганського), Є. Орловського, Є. Крижановського, М. Чубатого, Е. Ліковського, К. Кулака, А. Петрушевича, Є. Шмурло, Й. Міхалеско, А. Яблоновського, М. Берга, І. Огієнка, О. Лотоцького та інших. Це далеко не повний список праць, якими послуговувався мислитель, та вже з цього бачимо – список достатньо широкий, що свідчить про ґрунтовність дослідження Громадським згаданої проблеми.

««Обличительное богословие», история и разбор западных исповеданий»⁶⁷, «у принциповому сенсі російське богослів'я усуває всяку «унію» – крім цілковитого навернення інославних сповідань до православ'я» [119, с. 20].

Аналіз праць мислителя показує, що передумови, генеза і внутрішня структура унії, як окремого релігійного феномену, у розумінні Алексія не була явищем автономним, це ціла взаємообумовлена система, що являла собою специфічний симбіоз політичного, економічного, філософсько-богословського, соціокультурного, особистісно-психологічного аспектів. Про цю ж незводимість унії до «окремого самостійного явища» писав і інший сучасник Алексія, громадсько-церковний діяч І. Огієнко [186, с. 8]. Тобто, як вважав Громадський, цілий спектр самих різних факторів, сконцентрованих більш-менш у одному часово-просторовому континуумі, що склалися у єдину систему й спричинили появу такого феномену як Брестська унія.

Глибинні причини появи унії, як проекту в цілому, Алексій вбачав вже у самій внутрішньо-інституційній структурі Католицької Церкви, її еkleзіологічній основі, згідно якої головною умовою єдності Церкви (як догматичної категорії) є підкорення Римському Первосвященнику. Пізніше в філософсько-богословській концепції М. Афанасьєва це вчення отримає назву «універсальна еkleзіологія», як антипод православної «свхаристичної еkleзіології»⁶⁸. Саме це й було «вихідним началом унійної роботи» та «спонукальним фактором унійних прагнень», ця ідея з внутрішньо-конфесійної проекціювалась і на зовнішню, політичну площину – прагнення римських пап до «територіальної вселенскості». Алексій вважав, що особливо інтенсифікувалась унійна місія Католицької Церкви з часу (XVI ст.), коли «відійшов від Риму весь протестантський світ», тоді папа, з метою компенсації цих втрат, робить ставку на прозелітизм серед православних народів [21, с. 7].

⁶⁷ Громадський також у академії слухав курс «История и обличение расколов» [87, арк. 60], а також спецкурс «Западно-русская полемическая противокатолическая литература (1601 – 1630 гг.)» [349, арк. 11 – 20].

⁶⁸ Детальніше див.: [63], філософсько-релігієзнавчий аналіз: [294].

Ця практика розцінюється Громадським як прозелітистська і, звичайно, рішуче ним засуджується, оскільки грубо порушує межі «канонічної території».

Для Алексія унія – це, перш за все, проект західнохристиянського етосу, оскільки вирішальним у екклезіології уніатства, як і у римо-католицизмі, є зовнішній авторитет Римського папи як «*vicarius Christi*», який не може охопити всю природу Церкви, як органічну єдність її містико-онтологічної та історико-емпіричної природ [202, с. 53 – 144]. Саме у цьому вченні Католицької Церкви і полягає основна причина всіх уній. Хоча при цьому Громадський позитивно відгукується про представників уніатства, які ще зберігають обрядову сторону, прагнуть до «відновлення східного обряду», що споріднює їх з православ'ям. Але це може носити лише тимчасовий характер, оскільки з часом зовнішній обряд буде втрачати свій сакральний-символічний зміст і може перетворитись у пусту форму, за якою не буде ніякого духовно-містичного досвіду, що ріднив би його з православною традицією. Розуміючи тісний зв'язок обряду з внутрішнім етосом певної конфесійної системи, Громадський позитивно оцінює ініціативи деяких уніатських інтелектуалів щодо «відновлення східного обряду», наприклад, встановлення іконостасів у храмах [139, с. 15]. Зрештою, обряд у православної традиції носить другорядне значення [210]. Хоча, коли ми говоримо про особливості релігійної свідомості православного віруючого періоду Брестської унії, то слід враховувати те велике значення, яке надавалося обрядовому елементу у сакральній-ритуальному просторі церковного життя.

Для самого Алексія «східний обряд» разом з «руською мовою, руським звичаєм» та православною вірою лежали в основі ідентичності східнослов'янської народності [136, с. 9, 20]. Та й пізніше для свідомості основної маси віруючих ситуація кардинально не змінилась. Громадський, описуючи специфіку релігійної свідомості уніатів Холмщини, зазначав, що саме в обряді вбачали вони «всю свою релігію» [139, с. 53]. Хоча, серед іншого, мислитель припускав можливість паралельного існування сакральній-обрядової практики греко-католиків у межах православного ритуалу за умови,

якщо ці елементи «не суттєві у справах віри». Проте він не розглядав таку практику акривічною нормою, вважаючи це ікономічною поступкою, як «відраду і втіху для конкретного регіону», де тісно переплелися унійні та православні обрядові практики [137, с. 12].

Для підтвердження тези про те, що унійний проект – це породження західної релігійної традиції, а точніше розчинення східного у західному, Алексій послуговується естетико-культурним аргументом. Описуючи мистецьке оздоблення храмового комплексу Супрасльського монастиря, ієрарх доводив, що він не уніатського походження, оскільки його архітектурне рішення «далеке... від церковного будівництва західно-європейського», а іконографічна традиція розписів має всі ознаки «східної культури», «проникнута візантійським духом» [10, с. 138]. Прот, ті східнохристиянські елементи, що ще рудиментарно залишались і в унійному обряді, для Громадського були свідченням того, що греко-уніатство культурно відкрите для діалогу з православ'ям.

Далі мислитель зазначав, що Рим, у різних своїх проявах (сам папа, Римська Курія, папський нунцій та орден єзуїтів), був «вихідним началом унійної роботи в Польщі», а його безкомпромісна позиція часто згубно впливала й на саму Польщу. Він вважав, що для Риму унія у Бресті була ідейною базою до просування на території «Московської Русі», як релігійного, так і політичного противника, Польща ж лише «етап просування на Схід». Адже Рим переслідував не лише релігійні цілі – «завоювання духовне» (воно було основним), – а й політичні; «знаряддям» тих же єзуїтів був Лже-Димитрій і навіть сама Польща, Римом використовувалися і релігійно-духовні, і військово-політичні важелі, що, на думку Алексія, було особливо цинічним. Але при цьому пріоритетними, безперечно, були аспекти релігійного порядку. Громадський нагадував, що при дилемі, коли римський ставленик королевич Владислав міг зайняти російський престол, але лише за умови конфесійної конверсії, то Рим сприймав цю проблему виключно у релігійно-догматичній постановці. Католицький догматист кардинал Р. Беллармін вирішує це

питання у релігійному ключі: чи може єпископ-схізматик коронувати, чи може коронована особа причаститись обома видами, і чи дозволено йому приймати правила та обрядність Грецької Церкви? [21, с. 12 – 14].

Велику роль у цьому контексті Алексій відводить також ще одній інституції Риму – «Конгрегації Пропаганди Віри», головним завданням якої було «розповсюдження католицизму повсюди, де тільки чулася на землі людська мова». Саме вона змогла помітити глибокий внутрішній морально-духовний зв'язок дезунітів з «єдиновірною Москвою», яка почала однозначно розцінюватися як «ворог та суперник» у справі розповсюдження унії [21, с. 15]. Релігійна і політична сила Риму, згідно Громадського, була настільки сильною, а унійна робота його інституційних структур настільки планомірною і системною, що не могла встояти ціла Польща, не кажучи вже про «православних Польщі», які були змушені рахуватися з цією силою, вони не могли дозволити собі абстрагуватись від взаємовідносин з апостольським Престолом у питаннях унії.

Але іноді, як вказує митрополит Алексій, існував ще й фактор державної влади, яка не завжди підтримувала починання Папи, однак, зазвичай, король та інші державні діячі Польщі ставились до унії «поблажливо», проте мотивація їх позиції була скоріше «державницькою» (скоріше політичною), аніж релігійною, хоча й і з урахуванням останньої, як того вимагала епоха премодерну.

Простежуючи генезу унії, Алексій вказував, що деякі елементи її впроваджувалися на литовських землях задовго до Бреста і навіть «набагато раніше Унії Флорентійської». Ієрарх нагадує про намагання короля Ягелло повернути в латинство всіх своїх підданих, його обурює той факт, що у цьому процесі в один ряд ставляться як язичники, так і православні. Вже тоді влада стикнулася з протидією православних, тому пропонувалася унійна модель, за якою православні залишали свою конфесійну ідентичність при умові, що вони «визнають над собою владу Папи». Громадський вже називав це «Унією» і розумів її як «щось серединне» між православ'ям та латинством, але сприймав не як консенсусну точку, породжену взаємним компромісом сторін, а як

релігійний феномен, що вже почав втрачати риси православ'я, але ще не став повністю католицьким. Він солідаризується з позицією В. Антоновича та І. Огієнка, що унійний процес – лише «зручний міст від православія до римського католицизму» [136, с. 20], до повного окатоличення («остаточне поглинання унії латинством» [139, с. 25]), а згодом і ополячення, це своєрідний «засіб», в цьому «сила і небезпека» унії. Пригадаємо, що Г. Костельник, людина, яка знала греко-католицизм зсередини, теж заявляв: «Ідеологами унії були чужі люди, що одверто або приховано під унією розуміли міст до цілковитого латинства» [93, с. 7]. Для Алексія цими «чужими людьми» були віддані Риму представники ордену єзуїтів. Ієрарх пише, що папи, розуміючи неможливість прямого переходу східнохристиянських Церков під омофор Римського первосвященника, впроваджували унію зі збереженням зовнішнього обряду. Громадський зауважував, що цю технологію «римська пропаганда» застосовувала не лише на «західно-руських землях», а й на Сході («мароніти», «мелхіти», «вірмено-латиняни», «копти-латиняни», «абіссінці-латиняни») і, що характерно, мала успіх [25, с. 98].

Громадський звертав увагу й на те, що саме унійним цілям, прямо чи опосередковано, слугувало відділення «Західно-Руської Митрополії від Східно-Руської», що мислитель однозначно розглядав як явище негативне, оскільки розривався духовно-історичний зв'язок єдиної церковної території, а саме цей територіальний принцип у православній традиції є ключовим [21, с. 8]. Він також зауважував, що, наприклад, для С. Баторія унійна ідея була ідеологічним підґрунтям послаблення Росії, а оскільки цементуючим скріпом для останньої була Православна Церква, тому саме проти неї королем було направлено єзуїтів, як інструмент реалізації цього «грандіозного плану» [21, с. 10]. Все це говорить про те, що польські та литовські державні чинники не одномоментно прийняли унійний проект в період Брестського собору, а виношували цю ідею задовго до нього. Алексій показує, що це не проект конкретно Сигізмунда III та папи Климента VIII, а ідея, що витікала з самих глибин католицького розуміння влади папи в Церкві.

Для Алексія очевидно, що унія принесла дисонанс у всі ланки існування православної релігійної общини, порушуючи, перш за все, екклезіологічний принцип соборності, практичним виявом якого була безпосередня участь мирян у виборі священнослужителів. Вже після Люблінської унії миряни почали втрачати це своє право на користь поміщиків, які «присвоїли його собі за правом патронату», що тягло за собою цілу низку негативних тенденцій у процес призначення духовенства – симонія, «деморалізація вищого духовенства», захоплення приходів і єпархій силою і, як наслідок, катастрофічне падіння авторитету всього «духовного звання», занепад «духовної якості єпископів». Все це було грубим втручанням у внутрішньоцерковні справи та порушенням «церковних правил» і «поклато початок внутрішнім безладам у Православній Церкві» [93, с. 10].

Тобто, розмірковуючи над однією з причин підписання Брестської унії – внутрішньою кризою Православної Церкви, ієрарх приходять до висновку, що до появи цієї кризи призвели не стільки внутрішньоцерковні чинники, скільки зовнішні. Для Алексія це не було спонтанним явищем, а спланованою єзуїтами акцією, розтягнутою в часі, з метою «викликати зневагу до православ'я» в суспільстві, продукуючи високий рівень міжконфесійного антагонізму, конфліктогенності та крайнього релігійного фанатизму. У результаті цих процесів суспільство поляризувалось за релігійно-конфесійним (православні-католики) та класовим принципами, де православним елітам потрібно було або приймати унію, або люмпенізуватися, при тому, що «неспівчуття до унії» серед православного загалу було «всезагальним і повним» [136, с. 15 – 16].

Стосовно єзуїтів, слід відзначити, що Громадський оцінює їх роль, перш за все, у контексті католицько-православних взаємовідносин, не акцентуючи увагу на їх просвітительстві (це не входило у поле його дослідницького предмету), вказуючи на відверто прозелітистську діяльність ордену, що обумовлено його конфесійною приналежністю.

Мислитель наголошував, що вже несприйняття Руссю результатів Ферраро-Флорентійської унії (сам Алексій вважав її «хибним з'єднанням») та її

популяризатора митрополита Ісидора, як на вищому, так і на парафіяльному рівнях, говорило про рішучу готовність Русі відстоювати свою етноконфесійну ідентичність та марність унійних починань. Щодо унійної справи Флорентійського собору, то Громадський вважав її провальною з самого початку і нагадував про Константинопольський собор у Святій Софії (1450 р.), який засудив унійні постанови, з особливою емпазою ієрарх повідомляє, що вся «Римська Церква була звинувачена в різних відступах від стародавніх правил і звичаїв Вселенської Церкви» [25, с. 46].

За переконаннями Громадського, унія на українських землях не має ніяких перспектив. «Ми добре знаємо історичну і сучасну унію, її ідейні підстави й переконані, що вона в сучасних умовах і обставинах не витримує зустрічі з св[ятим] Православ'ям і впаде навіть там, де поки що міцно тримається, бо й переймається вона тільки ідеалами і традиціями св. Православ'я, а на Волині навіть і зовнішнім виглядом православним», – писав він [51, с. 182]. Протилежну позицію репрезентував сучасник Алексія митрополит Андрій Шептицький: «В Україні розумні люди як тоді, так і тепер, бачили, що майбутнє народу у єднанні із Заходом, тому що тільки це єднання в змозі відгородити нас від сусідів зі сходу і півночі. У нас не має іншого способу встановити зв'язок із західною культурою, як тільки при допомозі релігії...» [153, с. 285 – 316]. Як бачимо, греко-католицький ієрарх вбачає в унії втечу від натиску північно-східної цивілізації і засобом інкультурації з Заходом, ідейним базисом чого має слугувати саме релігійне підґрунтя. Громадський же сам «народ» не розглядав як *tabula rasa*, що стоїть перед цивілізаційним вибором подальшого вектору свого розвитку. Для мислителя «православні Польщі» народ, що вже відбувся, має свою духовно-культурну ідентичність з чітко-визначеною східнохристиянською конфесійною направленістю, вираженою у специфічній ментальності, моделях поведінки, своєрідним релігійно-моральним кодексом тощо.

Якщо Громадський розумів несприйняття унії тогочасним суспільством (як литовсько-польсько-руським, так і московсько-руським) в силу, перш за все,

внутрішніх релігійно-богословських позицій, то його сучасник А. Річинський акцентував свою увагу на національному аспекті, розділяючи ставлення до об'єднання «московського православ'я» від «українського». Річинський вважав, що унія є «еклектичною мішанкою», біля її витоків лежало бажання єдності, оскільки велика схизма була «наслідком політичних відносин, а зовсім не суперечностей між українським православ'ям і правдивим католицизмом», а тому, на його думку, так легко «православні українці прийшли до думки помиритися з католицьким центром і здобути підтримку Риму в боротьбі за свої права...» [275, с. 167]. Але, як вважав Річинський, вона потерпіла поразку через надмірну політизацію її поляками, які робили з неї «засіб денаціоналізації», а «апостоли унії» не змогли направити Брестське об'єднання у русло «національної традиції», що і визначило її занепад [275, с. 407 – 408]. «Національне» ж Річинський розумів з позицій початку ХХ ст. як класично-модерне поняття, проєкціюючи його на XVI – XVII ст. Позиція Алексія в цьому аспекті була витримана все-таки більш коректно, скоріше всього це можна пояснити не стільки свідомим методологічно-науковим його підходом, скільки тим фактом, що він абсолютно природно все ще мислив у межах релігійного світогляду, який був характерним саме для премодерну.

Наступним унійним фактором Алексій відзначав «сумний стан» православ'я на Сході, де Церква потерпала від «користолюбства і жорстокості турків, мучилася у темноті і невігластві, була розпинаєма від внутрішніх негараздів і роздирається інтригами єзуїтів та протестантів» [21, с. 16]. Все це вело до «занепаду віри і моралі». Тиск мусульманської влади змушував православних Сходу іти на не вигідні союзи з католиками та протестантами, що вносило дисгармонію як у інституційне, так і внутрішньо-духовне життя східноправославних Церков: «калейдоскопна» зміна патріархів, проникнення іншokonфесійних догматичних концептів і традиції. Хоча інтенсифікація безпосереднього спілкування східних патріархів з православними Московської Русі та Польщі, які часто бували тут з метою збору милостині, Громадським оцінюється позитивно. Алексій вважає, що, з одного боку, хоча на

інтелектуальному рівні Схід не міг бути протиунійною опорою православним в Польщі, а з іншого – на інтуїтивному, релігійно-духовному рівні «твердо зберігалась Св. Віра Православна», що була «невидимою моральною опорою – невидима, але чуттєва для православних Західної Русі» [21, с. 22 – 23]. Східні патріархи і їх представники виявили «особливу старанність у справі збереження Православ'я у межах Польщі» [25, с. 47], хоча цього й було не достатньо.

У контексті рефлексій над унією Громадський проводить компаративний аналіз становища православ'я «в Польщі та Москві», і в цьому аналізі висновки його не такі вже й однозначні: «Важке, часто нестерпне» становище православних було у Польщі, які потерпали від фанатичної релігійної політики уряду, що діяв у тісному контакті з «унійними стремліннями Риму». Особливо відзначалася готовність до унії єзуїта Сигізмунда Вази, який не лише був особисто зацікавленим у справі унії і заманював ієрархію привілеями, а й здійснював тиск на православну шляхту. Особливо відзначає ієрарх факт заборони мирянам брати участь в унійних подіях на основі не православного, а католицького вчення про взаємовідносини кліру і мирян, позбавляючи їх права «самим розмірковувати про справи віри» [21, с. 10 – 11, 23].

Щодо звинувачень у «нетактовності та необережності розпоряджень» східних патріархів, які «озлобили» православний єпископат Польщі і підштовхнули їх до унії, то мислитель не вважав це центральною причиною, розцінюючи лише як один з факторів. Натомість, фіксуючи справді великі утиски єпископату з боку держави, що вимагало від них готовності йти на тяжкі поступки, Алексій вказував на глибокі «моральні недоліки» ієрархів і характеризував їх «хиткістю віри, порочністю життя, честолубством і прагненням до вигод», що породжувало «великі спокуси» серед мирян, потенційну можливість масовості конфесійних конверсій. У цьому контексті у мислителя імпліцитно простежується запитання: чи був опортунізм ієрархії магістральною причиною підписання унії? На це він не мав однозначної відповіді, проте у деяких текстах можна побачити позитивне вирішення цієї проблеми. Після проголошення унії ситуація з православ'ям погіршилася,

оскільки воно опинилося на одинці з потужними опонентами: владою, єзуїтами, католицизмом та уніатством, що мало негативні наслідки й для самої Польщі та спонукало все більші маси народу орієнтуватися на єдиновірну Москву, чому максимально сприяв патріарх Феофан.

Проте становище Православної Церкви в Росії Алексій вважав також далеким від ідеального. При сприятливих церковно-державних взаємовідносинах він вказував на присутність глибинних внутрішньоправославних проблем: низький рівень богословської освіченості, надмірна консервативність, патологічна підозрілість до всього західного, що породжувало «виключну зарозумілість», місцеве обрядовір'я, як єдино правильна форма християнства. Мали місце також ідейно-культурні дивергенції між континуїтетом, вираженим, з одного боку, у культивуванні ідеї «Москва – Третій Рим», а з іншого – відсутністю «широти кругозору» та «візантійської вселенськості», що породжувало «самозамкненість» та «вузьку самовпевненість» [21, с. 30 – 31]. При цьому Алексій позитивно оцінював зносини з Росією, яка всіляко підтримувала Церкву в Польщі і фінансово, і морально. У словах Алексія можна простежити деякий докір православній ієрархії Польщі: коли ситуація була складною, ієрархія знаходилась поза законом, то єпископат з надією дивився у бік Росії, приймаючи від неї милостиню, коли ж ієрархія була легалізована урядом, ієрархія, керуючись своїми місцевими вигодами, не захотіла «мінати номінальну залежність від Константинопольського Патріарха на дійсну – від Московського». Було в цьому й зневажливе та гордовите ставлення до «неосвіченої» «великоруської ієрархії», якій потрібно було підкорятися [21, с. 32]. У такому взаємно-підозрілому ставленні один до одного ієрарх звинувачував обидва народи Русі.

Окремо мислитель зупиняється на унійних поглядах православного князя К. Острозького, як репрезентанта поглядів православної еліти. Князь мав свою «псевдоунійну» концепцію, але категорично не сприймав примат Папи і вважав, що поєднання можливе лише на паритетних основах, як об'єднання двох «рівних сторін». У деяких його листах Алексій вбачав позицію, за якою

Православна Церква мала внутрішньо-духовний пріоритет над Католицькою, а тому остання повинна приєднатися до православ'я при посередництві Московського та Вселенського патріархів, за умови, що відбудеться реформа у Церкві протестантського характеру, з домінуванням мирян над кліром. При цьому боровся князь і проти впливу Росії як геополітичного гравця, і проти римо-католиків. Звичайно, така антиунійна концепція князя Острозького не влаштовувала ні Рим, ні Польщу і була розцінена як «хибна унія», а князь отримав підтримку патріарха Александрійського Мілетія Пігаса. Алексій вважав, що саме К. Острозький своєю позицією «поставив певні віхи на тій межі, яка відокремлює Православну Церкву від Риму...» [21, с. 35 – 39].

Алексій також розмірковує над проблемою «універсальної унії»⁶⁹, яку вважає опосередкованим дітищем папи Урбана VIII⁷⁰, і в якій згодом світська влада Польщі стала зацікавлена більше, ніж уніатський єпископат та папа. Громадський під «універсальною унією» розумів «переконання православних в Литві та Польщі примиритися з уніатами на підставі Флорентійської унії, тобто, єднання на рівних засадах, при збереженні членів своєї віри і незалежної ієрархії» [21, с. 46] з проголошенням патріархату, підпорядкованого папі, розцінював її як прагнення Папи, уніатських єпископів та польської влади врятувати унійний проект, що поступово виявляв ознаки деградації. Позицію православних Алексій інтерпретує так: вони були не проти патріархату, але у єдності з Вселенським патріархом та «духовними зв'язками» з «єдиновірною Москвою» і стояли перед дилемою – як зберегти самостійність і одночасно визнати над собою владу ворогуючих Константинополя і Риму. Православні та уніати у цьому проекті були пасивним елементом, залежним від польської влади, а згодом і Риму, на примат якого православні не погоджувались, оскільки розцінювали його як неприпустиму екклезіологічну єресь. На думку Громадського, «універсальна унія» не мала успіху саме через небажання Риму

⁶⁹ А. Жуковський вважає, що «назва не була вдалою, бо йшлося тільки про дві гілки християнської церкви, залишаючи осторонь протестантську» [165, с. 112].

⁷⁰ М. Адамчук вважає безпосередніми ініціаторами «універсальної унії» канцлера Я. Замойського та волинського воєводу О. Сангушка [6, с. 154].

поступитись своєю владою, а також принципову впевненість православних низів, особливо козацтва, що будь-які переговори з уніатами призведуть до «зради батьківської віри» [21, с. 52 – 53].

Особливе місце в унійних міркуваннях Алексія займає процес возз'єднання греко-католиків з православ'ям на Холмщині у ХІХ ст. Ієрарх розцінює це явище як цілком природне і закономірне, яке у будь-якому випадку повинно було б відбутися в межах «західно-руської» культури, проникнутої православним духом. Мислитель наголошує, що ініціатива належала саме нижчому духовенству, при підтримці народу, які були захоплені успішним проектом возз'єднання єпископа І. Семашка. При цьому зазначалося, що місцева влада виявляла індивергентизм до процесу повернення уніатів (хоча, при розумному підході, вважав Алексій, могла б допомогти), а польські аристократи та монахи-базиліани всіляко протидіяли цьому [139, с. 15 – 16, 24]. Добровільність «возз'єднання» ієрарх аргументував тим, що новоприєднані приходи навіть погоджувалися платити данину на користь Римо-Католицької Церкви [139, с. 21].

Громадський в контексті унійних рефлексій, окрім релігійної, розмірковував і над «національною проблемою». Опираючись на свою тезу про полонізацію «руської народності» як одну з цілей унії, Громадський зауважує парадоксальну закономірність: з одного боку, російський уряд декларував свою православність та відданість давнім староруським традиціям, а з іншого, в конкретних регіонах проводилась форсована латинізація і полонізація саме за допомогою унії як інструменту. «...Унія була так відпрацьована та відшліфована, що стала зовсім мало відрізнятися від католицизму. Папський догмат, *filioque*, шепотіння літургії, хрещення дітей від змішаних шлюбів в католицизм, однаковому служінні ксьондзів і уніатських священиків у церквах і костелах, проповіді на польській мові, органи, годзінки, рожанці, зовнішній вигляд священиків...» [136, с. 20], – все це стало звичним для руського народу і слугувало каталізатором етноконфесійних трансформацій у свідомості носія «народного духу», який все ще жив у премодерному світі.

Серед широкого спектру унійної проблематики Алексій особливе місце відводить постаті Київського митрополита Петра Могили⁷¹, через багатогранну призму особистості цього видатного ієрарха він показує всю складність унії, як культурно-релігійного феномену. Громадський аналізує філософсько-богословські погляди та громадсько-релігійну діяльність Могили саме як церковного лідера та релігійного діяча, для Алексія він, перш за все, «великий ієрарх», його образ «полонить уяву блиском твердо-незламної віри і жертвовної любові до Св. Православної Церкви...» [21, с. 3]. Вже згодом А. Жуковський зазначав: «Не забуваймо, що Могила не був ні політиком, ні культурником у вузькому розумінні слова, а насамперед людиною Церкви. Мабуть, у тому, що у нас було так мало дослідників Української Церкви, лежить причина, чому церковно-теологічна діяльність Петра Могили не знайшла докладнішого аналізу» [164, с. 11]. Саме на такій «церковно-теологічній діяльності» митрополита Петра і акцентує свою дослідницьку увагу Алексій.

У свій час В. Зеньковський про Могилу лаконічно написав: «...Це був, безперечно, «західник»» [169, с. 59]. З цією тезою погоджуються майже всі дослідники, але не однаково оцінюють цю його «західність». Немало дослідників (І. Шевченко, М. Костельнюк, О. Васильєв, В. Нічик, В. Шевченко, В. Погорецький, П. Ямчук) наголошують, що прозахідна орієнтація Могили носила позитивний, і навіть прогресивний характер, вона збагатила духовно-інституційні засади Православної Церкви в Польщі і дала поштовх до подальшого її розвитку. Інші ж дослідники, як конфесійні, так і світські, починаючи з М. Кояловича та Є. Голубінського і продовжуючи А. Карташевим, Г. Флоровським, О. Шмеманом, М. Успенським, В. Юдіним та ін., при позитивній оцінці багатьох аспектів церковно-адміністративної діяльності, прозахідну орієнтацію Могили оцінюють негативно. За цією позицією, на нашу думку, досить справедливою з точки зору православ'я, Могила та його гурток

⁷¹ Свою, вже згадувану нами працю, присвячену даній проблематиці [21], Громадський пише за дорученням митрополита Діонісія у контексті заочної полеміки з митрополитом Антонієм (Храповицьким), який, у листі до Діонісія, звинувачував П. Могилу у криптоуніатстві [84, с. 28, 31].

київських інтелектуалів дещо деформував внутрішні структури православної духовної ідентичності, і на століття вперед вніс у православну богословську науку латинські тенденції з їх схоластичною схематизацією духовної реальності, що успішно розвивалась у Могилянському колегіумі, а згодом академії.

Алексій давав зрозуміти, що його позиція стосовно П. Могили є апологетичною. А захищати було чого, оскільки і його сучасники, і немало вчених, які займалися дослідженням життя та діяльності Могили, в подальшому писали про нечіткість позиції митрополита щодо унії [354, с. 178]. Для Алексія важливим і висхідним пунктом є факт, що «цей стовп нез'єднаних так і залишився нез'єднаним з Римом» [21, с. 3], він вважає позицію П. Могили однозначно антиунійною.

Писав Алексій також і про ставлення Могили до «Московської Русі» та взаємовідносини з нею, однак замовчував його політичну опозиційність Москві, натомість виокремлює позитивні зносини з Росією. Факт фінансової допомоги з Москви Громадський приписує особистим заслугам Могили, який намагається заснувати в Москві школу для навчання «західно-руської освіченості». Алексій вибудовує свою позицію таким чином, що вмонтовує Могилу у загальну проросійську орієнтацію київських церковних діячів: митрополитів Іова (Борецького) та Ісаїї (Копінського), єпископа Іосифа (Курцевича) та архієпископа Ієремії (Тисаровського) [21, с. 29 – 30].

Алексій, в контексті аналізу постунійної епохи, звертає увагу й на деякі методологічні моменти. Перш ніж посилатися на якісь документи, мислитель зауважує, що потрібно враховувати особливості доби, а також смислові навантаження ряду термінів, які в ту епоху мали зовсім інші конотації, аніж на початок ХХ ст. Так ієрарх вказує, що сама ідея, втілена у терміні «унія» (як об'єднання), не була у часи митрополитства Могили остаточно скомпрометованою «відступництвом та зрадою», ось чому «багато з сучасників Петра Могили, не менше від нього православні, не менш тверді у вірі своїх батьків, готові були допустити унію з Римом...» [21, с. 59]. А звинувачення сучасників у надмірному полонізмі Могили, його «польській орієнтації»

безпідставні, оскільки митрополит був просто «щирим польським патріотом», що ніяк не може бути предметом звинувачень.

Громадський неодноразово намагається підкреслити політичне вірнопідданство митрополита Петра польській короні [21, с. 30], що, на нашу думку, можна пояснити напруженістю релігійної ситуації у поверсальській Польщі, яка конфесійно вважалася католицькою країною, і в цьому контексті Алексій намагався показати можливість поєднувати польський патріотизм і православну ідентичність, апелюючи до історії. Хоча, наприклад, Г. Флоровський приходить до висновку, що все-таки «були підстави підозрювати, що це західництво є своєрідне уніатство, прихований романізм...». При Могилі «латинізації піддаються не тільки обряд і мова, але й богослов'я, і світогляд, і сама релігійна психологія. Латинізується сама душа народу. Ця внутрішня інтоксикація релігійним латинізмами, цей «криптороманізм» був навряд чи небезпечнішим самої Унії» [335, с. 45, 49]. На нашу думку, в оцінках унійної діяльності митрополита П. Могили цих двох православних богословів, Громадського та Флоровського, з православних позицій, більш справедливою є думка останнього.

Громадський вважає, що П. Могила і православні Польщі розуміли, що органічне об'єднання з уніатами можливе лише за умови «втрати основних начал православного сповідання». Саме тому Могила так активно намагався стверджувати ці начала, перш за все своїми богословськими працями, найбільша з яких затверджена соборно «Православное Исповедание», яке Алексій назвав «міцним фундаментом» православ'я⁷². Саме ця праця, на думку Громадського, була науковим філософсько-богословським підґрунтям у апологетичній боротьбі з ідейними опонентами православ'я, перш за все католицизмом та уніатством. При цьому Алексій визнавав, що обставини були дуже складними, і Могила був змушений пливти у загальному ідейному

⁷² Ця праця була переповнена латинізмами, навіть виправлення при першому перекладі на грецьку мову греком Мелетієм Сиригом не змінили ситуації, і на Ясському соборі 1642 р. в «Исповедание» внесено низку змін, які сам автор сприйняв досить болісно [176, с. 40].

фарватері, враховуючи фактори Риму, уніатів, польського уряду та короля, і якось лавірувати між ними. Алексій пише: «Петро Могила не був у стані ухилитися від участі у зміні цих обставин», а тому «не в силах був визволитися від унійної переписки» [21, с. 66].

Алексій визнавав конформістську позицію Могили щодо Риму й Польщі, але вважав, що така позиція була вимушеною, а ніяк не результат ініціативи самого митрополита. З іншого боку, Алексій нагадував про непрості відносини Риму з королем Владиславом, що змушувало Могилу, як активного суб'єкта церковно-державних взаємовідносин, іти на контакт з Папою. Отож, «підкуванням про Церкву» та «усвідомленням важливості інтересів державних» Громадський ніби виправдовує сам факт зносин митрополита Петра зі Святим престолом, а також сумнозвісну «Записку» в Рим [21, с. 66, 67]. Щоб довести «православність» П. Могили, Алексій, опираючись на документ («Записку»), знайдений Є. Шмурлом, скрупульозно аналізує його.

Структуру об'єднавчої позиції Могили, виражену у «Записці», Алексій інтерпретував, акцентуючи увагу на трьох питаннях. Щодо першого пункту («суттєві» розбіжності між Православною та Католицькою Церквами), то для Могили в основі розбіжностей лежать догматично-доктринальні та обрядові фактори. При цьому ієрарх вказував, що православно-католицькі розбіжності для митрополита «більш у словах, аніж по суті...», ні у питанні опрісноків, ні у вченні про чистилище і навіть у самому догматі про *filioque* Могила не бачить протиріч [21, с. 67]. Стосовно другого пункту (умови об'єднання), то Алексій зазначає можливість виборів Київського митрополита Собором руських архієреїв, оминаючи затвердження Римом; митрополит також, приносячи присягу «християнським догматам» (з приматом Папи), сам не їде до Риму, а лише відсилає це «сповідання». Алексій відзначає, що Могила припускав можливість подальшого об'єднання з Римом і Вселенського патріархату, у випадку чого Київська митрополія відходила б до юрисдикції останнього. Для закріплення об'єднавчих кроків (третій пункт) Могила пропонував практичні заходи легітимізації унії на державному рівні. Алексій вважає доцільними

пропозиції Могили із залученням до справи об'єднання максимально широкого загалу еліт, духовенства та «людей, найбільш відомих своєю ревністю до Православ'я», а практичною платформою мали б виступити державні інституції, як важливий фактор консенсусу.

Алексій рішуче не погоджується з позицією професора Шмурла, за якою Могила знімає догматичні протиріччя з Римом. Мислитель, розмірковуючи над католицьким догматом «Filioque», зазначав, що необхідно зафіксувати чітку різницю між «per Filium» («через Сина») та «a Filio» («від Сина»), ця різниця «велика» і «непримирима». Посилаючись на східнопатристичну традицію VIII ст., мислитель зауважує, що православ'я знало формулу «через Сина», пам'ятаючи, що мається на увазі «не предвічне сходження Третьої Іпостасі Божества, а тимчасове, благодатне». Виходячи з того, що «київські вчені» під началом митрополита Петра у праці «Λίθος» виступили проти «Filioque», Алексій робить висновок, що у «Записці» Могила мав на увазі саме «per Filium», а тому його доктринальна позиція, без сумніву, була православною⁷³ [21, с. 69]. Щодо чистилища, Громадський хоча й визнає, що могилянський гурток в сотеріології й наближається до латинської «юридичної» концепції, проте вказує на те, що розуміння Могилою цієї проблеми було розкритиковане римським науковцем Рікарді, а тому не могло бути католицьким.

Окремо ієрарх зупиняється на розумінні Могилою примату Папи. З одного боку, Могила визнає Петрове преемство Папи, а Папу «верховним пастирем Церкви», з іншого – для Алексія важливо, що митрополит не визнає примат як еклезіологічний принцип, на відміну від «соборності», як «життєвої основи» Православної Церкви. Ієрарх пояснює таку позицію Могили не більше ніж актом тактовності, «без визнання цього главенства догмою» [21, с. 70].

Примітним для Громадського є те, що Могила свою концепцію об'єднання бачить не як вселенський екуменічний проект, а лише як локальний акт в межах

⁷³ Вкажемо на деякі паралелі, адже інсинуації з намаганням ототожнити ортодоксальне «per Filium» з латинським «Filioque» відбувалися вже у XIII ст. у Візантії т. з. «латинофронами» (православними, що співчували латинянам), наприклад, патріархом Константинопольським Іоаном Векком, і, що характерно, також у контексті унійних процесів, тільки в рамках впровадження Ліонської унії 1274 р. [228, с. 132 – 136].

Польщі, і заперечує обов'язкове включення у цей процес «всього православного світу». Алексій також фіксує, що для Могили важливим було, аби ця унія залишалась реальним «єднанням» і не перетворилась на «злиття» з «оберненням православних у латинян», та подальшою втратою русько-православної ідентичності. Тут пригадується оцінка А. Жуковського: «Поступаючись у догматах, але захищаючи обряд, Могила і його гурток виявилися податливими в тому, що мало загальний, інтернаціональний характер, натомість із великим завзяттям обороняли обряд...» [165, с. 122]. Як бачимо, Громадський не поділяє таку позицію, вважаючи, що догматичну чистоту Могила й зумів зберегти, поступаючись речами другорядними, і саме тому Рим не погодився з такою концепцією єднання. А сам факт унійного діалогу Могили з Римом був викликаний «вимушеними обставинами» [21, с. 72].

Відкидаючи думку про ініціативу Могили щодо впровадження Київського патріархату, Алексій все-таки припускав, що митрополит «міг співчувати ідеї незалежності Західно-руської Церкви», але лише виходячи з того, що Православна Церква на Сході перебувала у складному становищі, а канонічна залежність від неї утруднювала діяльність Церкви на західно-руських землях. Єднання Могила розумів як єднання у вірі, коли будуть подолані всі протиріччя доктринального характеру, і сторони дійдуть першохристиянської єдності, яка була «далекою від Римської унійної ідеї».

Виділяв Громадський також і інші теологічні праці «пов'язані з іменем» київського митрополита. Це «Катихизис», «Лифос» і «Требник» [21, с. 73]. Слід уточнити, що мислитель ніякою мірою не ставив під сумнів римо-католицькі інфільтрації у цих працях, для нього вони, безперечно, «носять на собі відбиток широкого запозичення з латинських джерел». Саме це, наголошує Алексій, давало привід деяким «латино-уніатським письменникам» (єпископ І. Суша, Ф. Рутка, Стебольський) вважати Могила та інших православних інтелектуалів XVII ст. латинськими симпатиками [21, с. 74].

Такому стану речей Алексій знаходить пояснення у самому становищі Західно-Руської церкви, тяжкій позиції Могили та його прибічників, порівняно

з латинськими богословами, а особливо у філософсько-богословському голоді, який і змусив православних інтелектуалів звернутися до досвіду своїх опонентів. Громадський вказує, що невирішеними залишались найважливіші проблеми філософсько-богословського характеру, що все частіше спливали під час полемік з латинами: про місцезнаходження душ праведних, про походження душі і її місцезнаходження (в серці чи в голові), про місцезнаходження душі по смерті тощо. «Широта кругозору» Могили якраз дозволяла йому «добре розуміти потреби часу», тим більше, наголошує Алексій, що митрополит не вирізнявся «фанатизмом» і добре усвідомлював, що досвід опонентів можна використати позитивно. Громадський визнає поціновування Могилою праць західних вчених та його прозахідну освітню орієнтацію, вказуючи, що лише на Заході наука й існувала у «систематичному вигляді», при цьому також зазначає, що у західній теологічній науці превалує надмірна філософічність, де більше «аристотелівських силогізмів», аніж самого богослів'я [2, с. 74, 75]. Алексій послідовно і систематично говорив про негативний вплив західних тенденцій, особливо звертаючи увагу на «юридичну сатисфакцію» в сотеріології, він весь час нагадує про важливість «Исповедания» саме в той історичний момент. Окрім цього Громадський вказував й на специфічність самого предмету дослідження – основ релігійної віри, виклад якого без залучення елементів схоластики, виявляється досить складним.

Стосовно «Православного исповедания», Громадський додає, що воно написано з великою «обережністю», а той факт, що митрополит виставляє його на розсуд православного загалу, говорить про те, що для самого Могили ця праця була дуже важливою. Опираючись на ретельний аналіз текстів мислителя, можемо з упевненістю стверджувати, що Алексій був переконаний в тому, що для самого Могили догматична правильність «Исповедания» була не очевидною, митрополит вагався у її ортодоксальності, тому і вдавався до такого «ретельного перегляду» на соборах. Для самого Громадського «істинність» могилянського «Исповедания» очевидна вже в силу визнання його східними патріархами, єпископатом та кліром як «чисте і правильне», і називає цю працю

«символічною книгою Православної Церкви». Опираючись на критику Могили Т. Курганським [314], Алексій визнає «юридизм» та «схоластичність» теології Київської школи, однак вважає, що при всіх цих негативних тенденціях не слід забувати «особливості часу»: відсутність богословської школи в Московській Русі, занепад релігійної освіти у Візантії, необхідність апології православ'я та полеміки з уніатством. З такого ракурсу праця Могили мала позитивний характер, адже, за словами Громадського, Могила «почав систематизацію вчення віри», чим врятував теологічну науку від «богословської анархії» та можливості старообрядницького розколу на західно-руських землях [21, с. 77].

Стосовно могилянського «Требника», то Громадський повністю визнавав запозичення «католицьких особливостей» і їх невідповідність православному розумінню таїнств. При цьому Алексій знову виправдовує Могила, зазначаючи, що він допускав ці інтерполяції не навмисне, а лише писав у загальному руслі теологічної науки, в парадигмі якої працювали всі православні інтелектуали того часу, і навіть робив спроби «звільнитися від цих поглядів» [21, с. 80]. Опираючись на Є. Крижановського, Алексій пояснював, що запозичення чинів з римського требника слугували лише для прикладу «встановлення форми», акцентуючи увагу на тому, що «по духу і змісту» «Требник» був, безперечно, православним [21, с. 81]. У цих оцінках він повністю розходиться з професором Флоровським, який вважав, що всі могилянські праці «пронизані чужим, латинським духом. Це була гостра романізація Православ'я, латинська псевдоморфоза...» [335, с. 49]. Щоправда, як Громадський, так і Флоровський погоджуються, що латинізація православ'я Могилою була річчю вимушеною перед загрозою унії і тиском Риму. На нашу думку, Громадський, деякою мірою, як продовжувач традицій духовно-академічної філософсько-богословської школи, також проникнувся «західним духом», а тому не помічав того, про що писали Г. Флоровський та В. Зеньковський. Аналізуючи тексти Алексія, можна припустити, що у поглядах на постать Могили, його життя та діяльність, мислитель опирався на фундаментальну працю професора КДА С. Голубєва [121], оскільки ремінісценції до нього прослідковуються досить чітко.

На нашу думку, при наявності певного ступеню ідейно-конфесійної упередженості Громадського, як православного мислителя, його рефлексії над комплексом унійної проблематики свідчать про його широку обізнаність з цим складним феноменом. Звичайно, він розглядав греко-уніатство крізь призму місіонерства і перспективу приєднання колись «відпавшої» гілки Західно-руської Церкви назад до православ'я, що є нормальним як для православного богослова. Цікавим, на нашу думку, є погляд мислителя на унійну проблему через призму конкретної історичної постаті – митрополита П. Могили. Тут Алексій зміг абстрагуватись від богословських тонкощів, які для нього були досить важливими, і, дещо відтінивши відверті католицькі запозичення Могили, охопити проблему в комплексі і показати, що завданням київського митрополита було зберегти церковну структуру, а це вимагало важких компромісів. На думку дисертанта, «латинські» інтерполяції П. Могили і були «за межею», однак вони досить органічно вписувались у світогляд митрополита як західнокультурного інтелектуала.

Зазначимо, що феномен унії займав значне місце у поглядах релігійного мислителя і був ним досить ґрунтовно обміркований. Вважаючи основною причиною унії владні амбіції Риму, що вкорінені в ідейно-доктринальних концепціях католицизму, ієрарх не вичерпує цим даної проблеми. Алексій виокремлював й інші фактори: геополітичні, культурні, особистісні, які у тісних взаємовпливах та взаємопроникненнях і дали на виході феномен унії. На прикладі митрополита Петра Могили Громадський показав, наскільки складними та неоднозначними були взаємовідносини православ'я, греко-уніатства та католицизму.

Висновки до розділу 3

Проаналізувавши творчу спадщину митрополита Алексія у межах вказаного проблемного поля, приходимо до наступних висновків:

- міркування митрополита щодо церковно-державних відносин розгортаються у праксеологічному ключі, їх моделі розглянуто на обширному матеріалі, заглиблюючись як в історичні ретроспективи, так і в сучасні йому реалії, з метою віднайти оптимальну парадигму. Ідеальним типом державно-церковних відносин ієрарх вважав візантійський приклад, який ґрунтувався на принципі «симфонії». При цьому він розумів неможливість відпрацювання статичної моделі цих взаємин, оскільки «зміна обставин» спричиняла і зміну парадигми відносин Церкви й держави;

- Алексій проаналізував особливості церковно-державних відносин з позицій релігійно-історіософської перспективи і виходив з того, що Церква й держава виконують різні функції в соціумі, однак не протилежні, а тому в основі відносин має лежати баланс, за яким обидва інститути оптимально виконували б свою мету, що є запорукою духовно-морального здоров'я суспільства;

- стосовно сфери міжконфесійних взаємин, то мислитель наголошував на повазі до всіх традиційних, навіть неправославних конфесій, які зберегли «предковічну віру» освячену історією, негативно ставився до відносно нових релігійних течій;

- принцип міжконфесійної толерантності розглядався Громадським не стільки у прийнятті «чужих» релігійних істин та солідаризації з ними, скільки у визнанні права іншого мати свої релігійні переконання. В основу міжконфесійних відносин ієрарх покладав християнське розуміння любові, у тому числі й до релігійних опонентів;

- велике значення у забезпеченні гармонізації міжконфесійних взаємин визнавав за державною владою, яка повинна виступати гарантом дотримання релігійних прав кожної релігійної інституції;

- встановлено, що в силу відповідних історичних обставин унійна проблематика займала одне з центральних місць у творчій спадщині митрополита Алексія і знайшла своє відображення у цілій низці його праць;

- мислитель висновує, що релігійний феномен унії не є автономним, а являє собою цілу систему специфічного симбіозу політичного, економічного,

філософсько-богословського, соціокультурного, особистісно-психологічного аспектів при домінуванні релігійного чинника. Джерелом цих процесів Алексій вважає «Рим», як носій папоцезаристських ідей, що витікали з доктринальної традиції та екклезіології католицизму;

- серед факторів, які «підготували» підписання Брестської унії та визначали її становище, Алексій визначає: владні устремління Римського папи як носія «двох влад», проунійна політика польської влади, занепад Православної Церкви на Сході, специфіка становища православ'я у Польщі та Росії, ставлення до унії православних еліт, становище самих уніатів, проблема «універсальної унії»;

- ієрарх, не відкидаючи самого принципу об'єднання християнства, унійні проекти оцінював негативно, за їх насильницький та спекулятивний характер, з яскраво вираженим прозелітистським елементом, що ставив одну зі сторін (православну) у залежне становище.

Аналіз поглядів Громадського на роль особистості митрополита П. Могили в унійних процесах дозволяє констатувати наступне:

- мислитель розглядав постать Могили як церковно-релігійного лідера та богослова, а вже потім як культурного, громадського та політичного діяча, оцінює його як ієрарха всеправославного рівня;

- ієрарх вказував на складність становища Могили, обмеженого обставинами, який знаходився на перетині інтересів польського короля, Папи, православної еліти, польських католиків та «уніатів», чим виправдовував його латинські інфільтрації, які Алексій оцінював як небажані;

- на думку Громадського, унійна концепція Могили полягала не у поглинанні однієї Церкви іншою, а у поєднанні на засадах рівності.

РОЗДІЛ 4. ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКІ ІДЕЇ МИТРОПОЛИТА АЛЕКСІЯ (ГРОМАДСЬКОГО)

4.1. Концепція автокефальності Української Православної Церкви у філософсько-богословських рефлексіях екзарха Алексія

Для митрополита Алексія категорія автокефальності поняття складне і у розумінні змістовно-семантичному, і у силу поліелементності складових та специфічності взаємообумовленості зв'язків між цими елементами. Аналіз цієї проблематики через призму поглядів мислителя дозволяє припускати, що для нього категорія церковної автокефальності лежить у площині церковно-державних взаємовідносин, а тому й розглядати її необхідно у контексті цих взаємин. З іншого боку, очевидним є те, що домінуючим у поглядах ієрарха на феномен автокефалії є філософсько-богословський зріз, оскільки для нього це еkleзіологічна проблема. Саме тому ми розглянемо концепцію автокефальності Алексія в контексті аналізу його філософсько-богословських ідей.

Проблема автокефалії у межах Вселенського православ'я полягає у тому, що ні канонічні правила, ні постанови Вселенських соборів не регламентують прямих принципів утворення автокефальних церковних одиниць. Тому богослови в обґрунтуванні автокефального статусу Церков або шукають церковно-історичних прецедентів, або апелюють до канонічних норм, які б опосередковано могли пояснити утворення автокефалії (34 Апостольське пр., 8 пр. Ефеського, 17 пр. Халкідонського, 38 пр. Трулльського соборів тощо)⁷⁴.

⁷⁴ У будь-якому випадку ці підходи суб'єктивні, оскільки і у апеляції до історії, і у намаганні виокремити конкретне канонічне правило присутня інтерпретація. Тому цілком резонні запитання ставить О. Шмеман: «Чи є всі ці факти «канонічними прецедентами» просто тому, що вони мали місце в минулому і були узаконені ужитком? Чи не ясно, відтак, що саме «минуле» слід оцінювати і що критерій такої оцінки не «фактичний» («це було»), а еkleзіологічний, тобто виходить зі співвідношення всього до незмінного вчення Церкви, до її сутності?». [363, с. 552].

З позицій доктринальних засад православ'я, Вселенська Церква за своєю природою єдина, однак у свою структуру включає відносно самостійні автокефальні Церкви. З точки зору історичної ретроспективи від часу свого заснування церковна організація зазнавала значних трансформацій. Формами свого емпіричного існування Церква відображала конкретні історичні реалії, відчувала залежність від політичних, соціальних та інших факторів, однією з таких форм є автокефалія⁷⁵. Як вказують теологи, автокефальний статус означає, що «Церква певної території має можливість обирати свого предстоятеля. Ця дія має дві основні характеристики: відмова від юрисдикційної першості... і встановлення автономії життя Церкви в межах її території» [52, с. 24]. О. Шмеман додає: «Автокефалія передбачає Церкву, яка має значний досвід самостійного життя, яка досягнула у повноті церковної зрілості та органічної внутрішньої єдності» [365, с. 312].

Першою автокефальною Церквою була община Єрусалиму, а вже з II ст. церковна інституція ділиться на єпархії, за прикладом адміністративного поділу імперії, головує на відповідній території єпископ провінційної столиці – митрополії, проте прямої залежності від імперського розподілу не було [75, с. 138]. З IV ст. обласний єпископ називається «митрополитом», а з V ст. вже йдеться про «систему автокефалій» з патріархами на чолі, з'являється поняття «пентархії» [76]. Епоха Вселенських соборів поняття «автокефалія», у нашому розумінні, не знала, хоча сам термін існував [323, с. 36]. Так позначались єпархії, які підпорядковувались не обласному митрополиту, а прямо патріарху. Утворення ж патріархатів історично стало можливим у контексті укрупнення помісних церковних утворень та їх централізації [351].

За словами українського теолога та філософа Кирила (Говоруна), після формування національних держав на уламках Оттоманської імперії постала нова парадигма автокефалій. Науковець зазначав: «Цей концепт був

⁷⁵ Досить важко дефінітивно означити цей складний феномен. Етимологічно термінолексема «автокефалія» походить від двох давньогрецьких слів: «αὐτός» – «сам» та «κεφαλή» – «голова», а буквально її можна перекласти як «самоглав'я».

породжений національними ідеологіями, інспірованими в кінці XVIII століття Французькою революцією» [197]. При аналізі особливостей проголошення автокефалій XIX – XX стт., помітно дуже багато апеляцій до національного. Якщо резюмувати позицію українських автокефалістів усіх генерації (у тому числі й опонентів Громадського – УАПЦ Сікорського), то вона зводилась до необхідності у національній державі мати «свою національну Церкву». У межах такого наратива Церква розглядається відповідним «атрибутом державності», своєрідним легітимізуючим додатком до модерної «nation state». Наприклад, О. Лотоцький вважав і намагався показати на концептуальному та історико-практичному рівнях, що джерелом церковної автокефалії є державна влада [223; 224]. Такий підхід передбачає оцінку курсу церковної ієрархії, виходячи з відповідної національної мети, що, на наш погляд, є не зовсім коректним у межах православного дискурсу. З позицій Громадського, для православної ієрархії більш доцільно й природно, у першу чергу, орієнтуватись на церковно-канонічне право та еkleзіологію, у відповідності з якою євхаристична єдність зі Вселенським православ'ям є пріоритетом.

За життя митрополита Алексія розгорталось три автокефальні проекти, де український фактор або лежав у центрі, або був одним з магістральних чинників цих процесів. Це проголошення Української Автокефальної Церкви В. Липківського (1920-ті рр.), проект Польської автокефалії (1920 – 1925 рр.) та автокефалізаційні процеси періоду німецької окупації (1941 – 1943 рр.). Як свідчать тексти та практична діяльність митрополита Алексія, його філософсько-богословські погляди на церковну автокефалію еволюціонували та трансформувались у залежності від об'єктивних обставин та становища, в якому опинялась Православна Церква в той чи інший період життя ієрарха.

Розмірковуючи над автокефалізаційними процесами, що були пов'язані з діяльністю В. Липківського, мислитель вказує, що ієрархії «не вдалось... запобігти тій церковній драмі, яка іменується «липківщиною», або самосвятством» [2, с. 6 – 7]. Процеси зайшли надто далеко, без згоди кіріархальної Церкви частина церковного народу та молодшого кліру утворила

нову екклезіальну інституцію. Суть цієї «церковної драми» для Алексія не стільки у тому, що певна церковна група заявила право на своє автокефальне існування, а у способі її утворення через «самосвятство» ієрархії, що не відповідало православній сакраментологічній традиції, а відтак і взагалі ставило її поза межами православ'я.

Алексій відзначав, що практика висвят В. Липівського не може бути поставлена в один ряд навіть з «інославною» церквою (Старокатолицькою та Англіканською), оскільки вона порушувала базові сакраментологічні принципи не лише православної, а й християнської традиції взагалі. Громадський резюмує: «Про законність української висвяти в єпископи Липківського... не може бути й мови, бо такого способу архієрейської хіротонії Вселенська Церква не знає і не може допустити» [25, с. 14]. Не може вона сприйматись також і як ікономічна поступка, адже, як вважає богослов, навіть ікономія має свої межі, а у ситуації з В. Липківським ці межі було порушено.

Алексій був добре обізнаний з аргументацією УАПЦ своєї позиції щодо нетрадиційності їх хіротоній і апеляції до «практики стародавньої Александрійської Церкви». Громадський приводить позицію богослова та історика церкви архієпископа Афінського Хризостома, який «вивчав питання про початок християнства в Александрії...». Мислитель наголошував, що грецький науковець «не знаходить жодних підстав для виправдання «липківщини»», за його свідченням, продовжує Алексій, «в історії Александрійської Церкви є один випадок поставлення в єпископи Александрійські пресвітера Ахілли (311–313 рр.), на якого при обранні покладали руки пресвітери і народ, але це була зовсім не хіротонія, а тільки спосіб вираження згоди на обрання, хіротонію ж проводили хорєпископи...». «З цього пояснення випливає, – продовжує ієрарх, – що київські висвяти 1921 р. не мають жодних підстав у історії Церкви і повинні бути відкинуті...» [25, с. 41 – 42]. Про те ж висловлювався і Александрійський патріарх Мелетій, який «тільки дивувався, як могло виникнути в житті Православної Церкви це незрозуміле явище» [25, с. 50].

У даному випадку для мислителя важливим є оцінка ієрархії Липківського живими носіями тієї духовно-історичної традиції, на яку посилаються апологети «самосвятства». Тому для Громадського аргумент «липківців» до історії не є належно обґрунтованим, оскільки некоректно поставлені акценти і дві сакраментологічні фази (обрання та хіротонію) змішано, що не відповідає історичній дійсності. У черговий раз наголосимо, що за інтелектуальним складом Алексій, перш за все, історіософ. Майже всі сфери релігійно-сакральної дійсності він сприймає через призму історичної традиції – істинним є те, що було освячене християнською історією, яка виступає своєрідною формою священного передання. Тому неспроможність історичної аргументації апологетів «липківських посвят» для нього є визначальною. Отже для Алексія, як носія ідей канонічної чистоти та дотримання ортодоксальних традицій, закладених, в тому числі й у церковній історії, концепція автокефальності митрополита Липківського не могла бути прийнятною.

Наступним етапом становлення поглядів Громадського на автокефальність були події здобуття автокефалії Польською Православною Церквою. Як було зазначено вище, це були складні внутрішньоцерковні та державно-церковні процеси за прямої участі Алексія. З праць мислителя видно, що для нього у справі утвердження нової автокефальної еkleзіальної одиниці важливою категорією є поняття «Церкви-Матері», якою, за Громадським, на той час була Московська патріархія. Саме цей період стає переломним у поглядах Алексія: потрібно було змиритися з думкою про те, що відрив від юрисдикційної єдності з Руською Церквою, в силу об'єктивних історичних причин, незворотній. «Саме життя, а не Ієрархія, вимагають незалежного існування цієї Церкви в Польщі», – зазначатиме мислитель [12, с. 119]. Тексти цього періоду, направлені на апологію автокефального існування Польської Церкви, свідчать, що богослов не тільки опонентам, а, перш за все, сам собі намагався довести, що юрисдикційний розрив продиктований не стільки егоїстичними вимогами польської ієрархії, скільки жорсткою історичною необхідністю. І ключовою внутрішньою інтенцією підпольського єпископату

було не бажання розриву, а намагання здобути максимальну свободу, для виконання її, перш за все, сакральних-релігійних функцій [27].

Драма розриву з Руською Церквою для Алексія виправдовувалась хіба що тим, що на час автокефалізаційних процедур патріарх Тихон знаходився в ув'язненні, а після його смерті статус місцеблюстителя патріаршого престолу митрополита Сергія (Страгородського) був канонічно сумнівний. Алексій солідаризується з патріархом Тихоном, який вважав, що головною перепорою в отриманні автокефалії польськими єпархіями були «протиріччя» у внутрішньому житті Церкви, а саме відсутність духовної єдності на рівні як кліру, так і мирян, але «не виступав проти автокефалії... по суті» [12, с. 120]. Зазначимо, що для Алексія майже нормативним є той факт, що на остаточне рішення про проголошення Церквою автокефалії має бути «згода церковно-народного Собору», Священного Синоду та благословення кріархальної Церкви⁷⁶ [25, с. 138]. Крім цього ситуація в Руській Церкві ускладнювалася ще й церковною «анархією», пов'язаною з активною діяльністю обновленських груп. Додамо також, що факт Вселенського визнання Польської автокефалії був, безперечно, найсуттєвішим аргументом, адже це означало сакральне євхаристичне єднання з більшістю православних автокефальних Церков⁷⁷, що цілком вписувалось у еkleзіологічні уявлення мислителя [25, с. 3]. Як вважає А. Вишиванюк, Громадський пішов на згоду оформлення «Польської автокефалії», оскільки «давалась у знаки українська націоналістична налаштованість» [91, с. 74]. На нашу думку, національний момент тут не відігравав ключової ролі, а був лише побіжним фактором. Так, наприклад, Алексій вказував, що поряд з українською в Польській Церкві церковною владою було дозволено вести богослужіння на інших «місцевих мовах – польській, українській, білоруській, російській та чеській» [12, с. 54]. Такий

⁷⁶ Цю позицію підтримують і С. Савчук та Ю. Мулик-Луцик, вказуючи, що 62-ге (73) пр. Карфагенського собору закріплює право надання автокефалії саме за кріархальною Церквою [282, с. 121].

⁷⁷ Згодом митрополит Алексій зазначав, що «Польська автокефалія не всіма православними Церквами Вселенського православ'я була визнана» [50, арк. 43].

підхід він вважав «широтою світогляду», умовою вибору мови слугувало лише бажання віруючих [12, с. 39].

Алексій не дав дефініції автокефалії, однак у низці своїх праць характеризував її такими поняттями як «церковна незалежність» та «самостійність». Також він вживав, як взаємозамінні терміни, «автокефальна» та «помісна» Церкви, хоча, потрібно відзначити, що ці поняття не цілком тотожні. Як історія, так і сучасність показує, що кожна автокефальна Церква є помісною, однак не всяка помісна Церква автокефальна. Помісні Церкви можуть існувати у статусах автономій та екзархатів, канонічна традиція знає таке поняття як «церковна область», вона могла співпадати з межами державного поділу, компактним проживанням етнічно чи культурно однорідного населення⁷⁸. Досить часто сам Алексій називав церковну автономію «тимчасовою автокефалією» [12, с. 127], іноді надані кіріархальною Церквою права автономії можуть бути настільки широкими, що вона «майже не відрізняється від автокефалії» [18, с. 324].

Громадський у процесі аналізу автокефалізаційних процесів Вселенського православ'я на широкому історичному матеріалі розмірковував над тим, як автокефальний статус співвідноситься з такими категоріями як помісна Церква і держава, Церква і народ, імперія-народи-Церква. Варто сказати, що мислитель не виводить якоесь нормативне правило щодо таких співвідношень. Так він вказує на період, коли в межах доверсальської Туреччини «перебували всі чотири православних патріархати – Константинопольський, Александрійський, Антіохійський та Єрусалимський. Всі вони – автокефальні і незалежні один від іншого» [25, с. 6]. А, наприклад, болгарський народ, який на XIII ст. вже досить чітко усвідомлював свою єдність, був поділений на дві автокефальні Церкви у різних державних утвореннях – Охридську (Візантійська імперія) та Тирновську (Новоболгарське

⁷⁸ Навіть О. Лотоцький, аналізуючи 39 Апост. пр., не дає точної відповіді, як розуміти поняття «*ἔθνος*» - чи воно несе в собі етнонаціональні конотації, чи має топографічне (територіальне) значення. Професор пише: «...Чи розуміти тут народ, що припадає на римську провінцію, чи одну з етнічних одиниць, яких могло бути кілька в одній провінції?..» [223, с. 124].

царство) [25, с. 122]. Додамо, що і у самій Візантійській імперії існувало декілька автокефальних Церков навіть у статусах патріархатів [234, с. 785]. Алексій у своїх міркуваннях не робить чітких висновків, а лише ілюструє на широкому історичному матеріалі наскільки нелінійними були статуси різних помісних Церков і наскільки важко вивести закономірності автокефального статусу з огляду занурення у ретроспективу.

На всіх етапах пов'язаних з автокефальністю Української Церкви, найгострішою була проблема місця та значення національного чинника в Церкві. Теоретики націоналізму зазначали, що співвідношення релігії і національності дуже складні, важко формулюються у якусь статичну парадигму, потрібно розглядати кожен ситуацію окремо [118; 240; 337]. Е. Дюркгейм навіть вважає, що нації прийшли замінити собою релігію як таку⁷⁹ [307, с. 40]. Як відзначав Д. Армстронг, для українського контексту була характерна деяка специфічність цих процесів, адже, на відміну від світового історичного досвіду, «утворення самостійної української православної ієрархії було скоріше результатом росту націоналістичних почуттів, аніж його причиною» [57, с. 7].

Як у епоху життя та діяльності митрополита Алексія, так і донині точиться дискусія щодо того, чи виправдано покладати національний чинник в основу автокефалізаційних процесів. З одного боку, як сучасники екзарха Алексія⁸⁰, так і сучасні авторитетні українські релігієзнавці (О. Саган [284], С. Жилюк [162; 163], П. Саух [288], Л. Филипович, А. Колодний [203], С. Здіорук [168] та інші) справедливо вказують на величезну роль національного чинника, який лежав у основі проголошення автокефалії⁸¹. Наприклад, С. Жилюк пише: «Строго канонічний критерій автокефалії – це не що інше як національне самовизначення народу та його церковно-історична

⁷⁹ Старший сучасник Алексія М. Бердяєв ішов ще далі: «Націоналізм повинен був би бути засуджений християнською церквою як ересь...» [68, с. 5].

⁸⁰ Полікарп (Сікорський) [265], А. Річинський [275], І. Власовський [97], Сильвестр (Гаєвський) [298].

⁸¹ Хоча, наприклад, професор В. Єленський, щодо українського контексту, опираючись на концепцію автокефалії О. Шмемана, відзначав: «Автокефалія, яка потрібна українському православ'ю, не може бути автокефалією на етнічному ґрунті» [161, с. 6].

практика» [162, с. 85]. З іншого боку, всесвітньо відомі православні філософи та теологи⁸² (І. Мейєндорф [227; 228], О. Шмеман [362; 363], митрополит Іоанн (Зізіулас) [182], Х. Яннарас [368]) на матеріалі XIX – XX ст. стверджують, що абсолютизація національного чинника не може співвідноситись з вченням про кафолічність Церкви та євхаристичною екклезіологією, з якої має випливати принцип автокефалії⁸³.

Так І. Мейєндорф розділяє поняття традиційного церковного «регіоналізму», в основі якого лежить концепт єдності від «сепаратизму», породженого національними ідеологіями, які акцентували, перш за все, на дистанціюванні однієї помісної церковної одиниці від іншої. На зміну релігійній універсальній ідеї православної ойкумени прийшла ідея нації, імпліцитно інкультуруючись у традиційно православних країнах, перш за все, через інтелігенцію [227, с. 302 – 303]. О. Шмеман⁸⁴ щодо ідейних витоків національних автокефалій прямо вказував, що джерело їх не у християнстві, а в секулярних революційних ідеях [363, с. 559 – 560].

На нашу думку, у цих міркуваннях є раціональне зерно, адже християнські першоджерела стверджують: «Нема юдея, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, бо всі ви одне у Христі Ісусі!» (Гал. 3:26 – 28; Кол. 3:10, 11). Деякі релігієзнавці контраргументують, вказуючи, що тут «йдеться про Христову (Небесну) церкву, а церква земна складається з багатьох помісних церков» [163, с. 92], однак якщо проаналізувати герменевтичну традицію «consensus patrum», то, наприклад, Єфрем Сирін (IV ст.) писав, що саме «після прощення у хрещенні» [160]

⁸² На нашу думку, їх позицію, знаходячись у дослідницькій топіці православного дискурсу, ігнорувати було б не зовсім виправдано.

⁸³ Наприклад, доктор теології, професор Іов (Геча) взагалі вважає, що навіть термін «національна церква» не коректний у контексті православної екклезіології [183].

⁸⁴ Однак не можемо погодитись з О. Саганом, який зазначав, що О. Шмеман «гостро виступав проти національних особливостей у православ'ї» [284, с. 155]. У своїх працях О. Шмеман якраз визнавав можливим допускати «національні особливості», він виступав лише проти домінування національного начала над екклезіологічним помісним, проти абсолютизації національного, наголошував на наднаціональній природі християнства (див.: [362; 363]).

стираються всі вищезазначені обмеження, в тому числі й національні⁸⁵. На думку деяких релігієзнавців, у цих словах виражається «ідея християнського універсалізму», яка була одним із факторів, що прискорив поширення християнства у світі [198, с. 119]. Саме ця ідейна база створила можливість для об'єднання християнством всіх прошарків суспільства, в тому числі й тому християнство вважається світовою, а не національною релігією.

Громадський розглядав присутність національного чинника у церковному просторі, диференціюючи роль та значення етнічних особливостей народу у церковному житті певного регіону, які, безперечно, мають право на існування, виявляючи себе в елементах культу, обряду тощо та концепцію модерно-національної окремішності, як базовий принцип покладений в основу автокефалії, який, з точки зору мислителя, не зовсім корелюється з православною екклезіологією⁸⁶. Однак і при цьому Алексій робить поправку на конкретні обставини.

Сучасні митрополиту Алексію інтелектуали (І. Огієнко, А. Річинський, І. Власовський) для обґрунтування церковної національної ідентичності посилалися на 34 Апостольське правило⁸⁷. У працях Громадського це правило фігурує лише у тих місцях, де він обґрунтовує важливість церковної соборності у практичному житті [11; 372] і ніколи, коли він розмірковує про національний елемент у Церкві. Однак солідаризується з думкою деяких богословів, за якою саме на основі 34 пр. «Православна Церква в кожній політико-самостійній державі... має право на автокефалію» [25, с. 62].

Виходячи з того, що в основі світоглядної ідентифікації Алексія превалював релігійний базис, а пріоритетною була екклезіологічна проблематика, в центрі якої лежав сотеріологічний вимір, саме тому він чітко

⁸⁵ Ідентичною є екзегеза Іоанна Златоустого (IV ст.) [291], Феофілакта Болгарського (XI ст.) [333]), професора О. Лопухіна (XX ст.) [320, с. 319].

⁸⁶ Хоча, слід вказати, що багато богословів кінця XIX – початку XX ст.. (О. Покровський, М. Соколов, Є. Голубінський) саме національному началу надавали величезного значення, в тому числі й у процесах інституалізації автокефалії (див.: [163; 291]).

⁸⁷ У правилі зазначено: «Єпископам всякого народу належить знати першого серед них, і визнавати його як главу, та нічого, що перевищує їх владу, не чинити без його розсуду: чинити ж кожному тільки те, що стосується його єпархії, та місць, що належать до неї. Але і перший нічого нехай не чинить без розсуду всіх. Бо так буде єднорудство...» [200, с. 19].

відносив до «другорядних справ у ділі спасіння» справи «політичні і національні». Поряд з цим, «з огляду на вимоги часу», вказував на «доцільність деяких зрушень у бік національних моментів у житті» [51, с. 175]. У своїх історіософських побудовах народу він відводив сакральну роль, адже «всякий народ, як і кожна окрема особа», отримує своє покликання і «має свою місію від Бога», тому потрібно докласти максимальні зусилля, щоб розгадати «те завдання, те покликання, яким наділив Господь... нарід». Мислитель вважає, що історичний досвід українського народу підтверджує те, що «він любив свою націю і батьківщину в ім'я вищої цілі, цілі святої, божественної – віри православної», яка «була для нашого народу духовним скарбом», а народні ж сили «були тільки служебними» [41, с. 98]. Саме православній вірі Громадський відводить ту функцію, яку відводять «національній ідеї»: «Вона... зберегла нашу народність..., вдихає в громадянське життя дух мира і єдиномислія, дух любови і взаємної поваги...» [32, с. 7]. Бачимо, що Алексій ближче до розуміння середньовічної моделі самоідентифікації великих спільнот, аніж модернонаціональної парадигми з її дистанціюванням від релігійності. Він чітко фіксує: «Самопізнання нашого народу було... не стільки племінним, а насамперед релігійним». Абсолютно неприйнятними для нього є й крайні прояви націоналізму: «Один лише расовий націоналізм не може бути тією ідеєю, яка лежить в основі життя нашого народу» [41, с. 98]. Національне начало для Алексія не самоціль, а скоріше засіб для досягнення релігійних цілей.

Якщо, наприклад, для сучасника Алексія І. Огієнка «батьківська віра» (як одна з категорій, що лежить в основі автокефальності) – це релігійні уявлення народу, що проживав на етнічних українських територіях, а тому сюди Огієнко включав як християнство/православ'я (католицизм для нього вже «чужа» віра), так і язичництво [318, с. 111, 156], то Громадський таке розуміння «прабатьківської віри» категорично не поділяв. Для мислителя очевидним є «хиба язичництва та істина християнства» [138, с. 47]. Аналізуючи місце народного у релігійному, Алексій повертається до акту хрещення Русі. Громадський виділяє постать князя Володимира і називає його «духовним

родоначалником» [32, с. 4], адже вважає, що з хрещення і прийняття спільної віри розділені племена стали усвідомлювати свою духовну єдність.

Примітно, що ієрарх не розділяв особисте хрещення князя та всього народу, а подавав це як єдиний духовно пов'язаний сакральний акт. Вибір нової віри Володимиром, у розумінні Громадського, безперечно, цивілізаційний. Це своєрідний ясперівський «*Achsenzeit*» тільки в межах одного народно-топонімічного ареалу – Русі. Це вибір з вектором у бік східнохристиянської цивілізації, з її визначальною релігійною домінантою. Алексій писав, що народ «знає, хоч може й несвідомо, що сильнішою від усіх благородних ідей і проявів людського генія є релігійна віра, що нею саме тримається, як також і твориться, побут народностей усього світу...» [41, с. 98]. І саме з прийняттям східнохристиянської цивілізаційної моделі, в основі якої «православна віра», як вважав мислитель, механічне співжиття окремих племен отримує ідею, що органічно їх об'єднує, створює з них єдиний народ⁸⁸. Тобто усвідомив свою місію в історичній перспективі, у Алексієвому розумінні – побудова «града земного» для досягнення «грядучого града». «Коли віра християнська, віра православна буде в нас над усім домінувати», – пише ієрарх, – історико-культурні завдання «постануть перед нами у найвищому світлі» [41, с. 98]. З цього висновуємо, що для Алексія ієрархія очевидна: Бог – віра (православ'я) – народ. Алексій вважає найбільшою «спокусою» таке розуміння віри, коли «цінують її остільки, оскільки на Ній може базуватися існування того чи іншого народу...», а тому для них «не тіло служить душі, а душа існує для того, щоб краще жилося тілу» [51, с. 181]. Саме на цьому ґрунтувалась його прихильність до ідеї «Святої Русі», як величини шуканої, навіть трансцендентної, що виявляє/виявляла себе в одиничних прикладах руських святих [22].

Важко сказати, у якому співвідношенні в цій ідейній концепції для Алексія стояли чисто релігійний компонент та ідеологічно-політичний («єдність Русі»), чи наскільки глибоко взаємопрониклися, але, за спогадами сучасників, коли він

⁸⁸ За базову дефініцію поняття «народ» тут ми беремо визначення О. Дугіна, за яким «народ є етнос, що вступив у історію» [156, с. 33].

приїхав з радянської Москви (1940 р.), то заявив, що вже немає «Святої Русі», а відтак «не варто й жити...» [102, с. 7], а СРСР називав «бувшою Росією» [25, с. 74].

Тут важливо правильно розставити акценти, оскільки вони дуже важливі у розумінні ролі національного для автокефалії. І. Власовський, характеризуючи погляди Громадського, писав: ієрарх «не вважав, що Церква повинна служити політиці чи державності, чи нації... Він не казав, що «служити народові, то значить служити Богові»... Казав же навпаки, що «хто служить Богові, той служить і народові»» [102, с. 9]. Опираючись на тексти мислителя, резюмуємо: народ і служіння йому тому набувають цінності, в тому числі й сакральної, якщо інтенція народного духу спрямована на Бога через Церкву, а тому і Церква, в особі її служителів, служить людям, оскільки вони сходяться в одній сотеріологічній меті. І Церква тоді з народом, коли народ у Церкві, коли він, у єдності з кліром, складає Церкву.

Виходячи з такого розуміння національного елементу в Церкві, Алексій і погоджувався на українізацію церковного життя. Для православних інтелектуалів 1920 – 1940-х рр. (І. Власовського, А. Річинського, М. Кобрини, І. Огієнка) з автокефальністю Української Церкви була тісно пов'язана «українізація», як неодмінна її складова, і ототожнювалась вона, перш за все, з «дерусифікацією», «розмосковленням» Церкви⁸⁹. Сакралізуючи народну мову, національна церковна інтелігенція таким чином цементувала національну ідентичність у свідомості народу, надаючи їй релігійного змісту. Алексій виходив з інших позицій: для нього українізація носила «позитивний» характер в тому значенні, що концептуально не протиставлялась іншому національному началу, а розвивалась «з себе». Якщо розмірковувати у категоріях Е. Фромма, то тут українізація «для», а не «від». Він вказує, що своєю діяльністю єпископ може також піднімати національну свідомість [50, арк. 42].

⁸⁹ Як справедливо зазначав проф. П. Яроцький, наприклад, А. Річинський автокефалістський рух 1917 – 1921 років сприймав як ««церковно-національну революцію», яка мала на меті, перш за все, «звільнення від московського духа і московських домішок» [370, с. 11].

Для Алексія українізація один із засобів місіонерського порядку, вона ціннісно навантажена, оскільки допомагає донести релігійні істини на зрозумілій мові до пастви, і підґрунтям такої практики він бачить Кирило-Мефодіївську традицію. Мислитель писав, що успіх місії святих братів у їх творчому підході, коли вони, розповсюджуючи «чистоту християнства» серед слов'ян, «не знищували їх національної самобутності», а враховували місцеві культурно-духовні традиції, «духовно-моральні потреби народу», в тому числі й їх «народну мову» [138, с. 49 – 53, 74]. Отже метою українізації, у розумінні Алексія, було максимальне воцерковлення народу⁹⁰. А тому, в силу вищезазначеного, для Громадського українізація не може бути елементом базису автокефалії Української Церкви (в період окупації у переважній більшості храмів Автономної Церкви Громадського богослужіння відбувалось на традиційній церковнослов'янській мові).

На конкретних церковно-історичних прикладах Алексій показував цінність «національного духовенства» як «поборників національно-церковних інтересів своєї країни» [25, с. 122, 136]. Він, наприклад, засуджував призначення Константинопольською та Єрусалимською Церквами грецького єпископату в Антіохійську Церкву, коли «переважним населенням» були араби [25, с. 99]. Варто зазначити, що й самого Громадського митрополит Георгій (Ярошевський) рукополагав у єпископа з огляду на те, що за національністю він українець, «як рідний цьому народу не лише по вірі, але й по крові» [303, с. 32]. Для Алексія важливість «національної ієрархії» не у рідності «по крові», а в духовній спорідненості, яка допомагатиме у справі духовного окормлення⁹¹.

Алексій, перш за все, як християнський мислитель, виходив з історіософської установки, характерної для такого типу світогляду, за якою церковна історія є і продовженням, і частиною біблійної історії, а тому «Промисл» (відсилком до «Промислу», «Провидіння» у розумінні минулого і

⁹⁰ На ці ж акценти наголошував й інший український мислитель В. Липинський [215, с. 95].

⁹¹ Наприклад, В. Борщевич навіть ставив Громадському у вину те, що у його свідомості «національні почуття придушувалися доведеним до абсолюту християнським космополітизмом» [81, с. 135].

сьогодення просякнuto більшість праць Громадського) діє однаково як тисячі років тому, так і зараз. Провидіння направляє історичний процес, людина ж повинна його розгадати і підкоритися (свобода особистості тут знаходиться дещо у субординаційному становищі), а тому слід реагувати на «обставини часу». Саме тому мислитель зазначає, що проголошення автокефалій з ХІХ ст. має свою специфіку, яка полягає в тому, що це «справа урядів», оскільки такі «обставини часу». Ієрарх вважав, що ситуація в світі змінилася, а отже, потрібно визнати: «За нинішніх умов існування держав неможливо вимагати від їхніх урядів повної незалежності в такому важливому питанні, як релігійне питання». Також він обґрунтовував тезу про те, що канонічна територія помісної Церкви проходить по державних кордонах [27, с. 11 – 16].

Алексій часто застосовує терміни «Церкви апостольського походження», «Апостольська Церква» [25, с. 99], однак не вважає необхідною умовою проголошення автокефалії факт безпосереднього заснування помісної Церкви апостолами, на відміну від, наприклад, І. Огієнка, для якого «апостольство» є базовим підґрунтям автокефальності [364, с. 109].

Найбільш контраверсійним, у контексті поглядів Алексія на автокефальність Української Церкви, був післяпольський період як за складністю політичної та соціокультурної ситуації у регіоні, так і за відсутності широкого кола джерел. На наш погляд, знаковим є аналіз точки юрисдикційної конверсії ієрарха – перехід/повернення до Московської патріархії (1940 р.) та рішення про екзархат у роки окупації (1941 р.)⁹², який дозволить зрозуміти особливості автокефалізаційних поглядів мислителя.

Свою позицію з переходу під юрисдикцію Руської Церкви, а згодом факт перебування на правах автономії, Алексій обґрунтовує тим, що «польські архієреї підпорядковувалися автокефалії під примусом польського уряду» [102, с. 7]. І. Власовський справедливо звинувачує ієрарха у непослідовності і

⁹² Слід вказати, що у період німецької окупації існувало декілька проектів Української Автокефальної Церкви. Окрім Алексієвої концепції, своє бачення на цю автокефалію мали Полікарп (Сікорський), Іларіон (Огієнко) та Діонісій (Валедінський) (детальніше див.: вказані праці Т. Мінєнка, Н. Стоколос, З. Тіменіка). Зазначимо лише те, що попри абсолютизування національного чинника у своїй концепції автокефалії, найближче до ідейних засад Алексія знаходився митрополит І. Огієнко, про що свідчить їх активне листування.

нещирості позиції, вказуючи на «разючу суперечливість у поглядах і чинах» [102, с. 7], та попередні полеміко-апологетичні праці Громадського написані на захист самостійності Польської Церкви. На наш погляд, у контексті світоглядних орієнтирів самого Алексія його позиція мала свою логіку: оскільки відбувся черговий історичний зсув, змінилися об'єктивні обставини, тому саме такі кроки він вважав оптимальними для збереження єдино онтологічно важливої для нього реальності – Церкви, при цьому залишившись у межах канонічного поля. Хоча він і зізнавався, що часто «страха ради юдейська мусив проти власного переконання й совісті бути апологетом цієї псевдоавтокефалії» [282, с. 488].

Алексій, вибудовуючи канонічний конструкт захисту своєї позиції, вказував, що потрібно дистанціювати від вирішення її ««церковних діячів»-політиків» [282, с. 486] та «політиканів» [220, с. 280], в силу їх богословсько-канонічній некомпетентності, тим більше, що «справа церковна – тонка і делікатна» [220, с. 251], а тому вимагає високого рівня компетентності.

Свою логіку Громадський будував на богословсько-канонічній деконструкції Польської автокефалії⁹³, і в цьому контексті особливого значення набирала важливість «єпископської присяги», як церковно-юридичної норми, яку він і його опоненти, перш за все митрополит Діонісій, давали в «Церкві-Матері», а від цієї присяги, наголошував ієрарх, їх «ніхто не звільнив». З цим пов'язане і сакраментологічне джерело апостольського преемства, яке польський єпископат також отримав від «Церкви Всеросійської – з благословення її Кіріярха». Щодо зовнішніх причин, то Алексій вказував на «окупацію... частини єпархій Всеросійської Церкви» Польщею та «велике гоніння на Християнство в Совдепії» і називав цей розрив з РПЦ єпископською «трагедією». Наступним аспектом підтвердження сумнівності автокефалії Польської Церкви ієрарх вважав канонічно некоректну позицію

⁹³ Хоча при збереженні status quo, «коли б існувала автокефалія Варшавська» митрополит був готовий «як і раніше, обстоювати її незалежність від Москви» [50, арк. 43].

Вселенської патріархії⁹⁴, яка, користуючись складним становищем РПЦ, «зголосила свої претензії на своє мнине «право» юрисдикції над тими єпархіями Всеросійської Церкви...». Для Громадського однозначно це були «безпідставні претензії» і канонічно безпідставний «акт агресії», а факт сплати польським урядом патріархії значної суми мислитель прямо називав «симонією» [282, с. 486 – 487], що тягло за собою амартологічне навантаження та прямі канонічні заборони.

Важко реконструювати ставлення Алексія до т. зв. національних проєктів у реаліях конкретних автокефальних одиниць. З одного боку є приклади участі ієрарха у декількох таких проєктах за часів Польської автокефалії (польському – участь у хіротонії польських єпископів, українському) і фіксація ним місійних цілей «можливої християнізації цього світу» [42, с. 913] з його національним елементом. З іншого – ставився до вказаних польських ієрархів негативно, зазначав духовну деструктивність для Церкви проєкту «польського православ'я» [50, арк. 42]. На нашу думку, це була поступка під тиском владних структур.

Розмірковуючи над об'єктом надання автокефалії, Громадський солідаризувався з позицією патріарха Тихона, і вказував, що канонічна традиція передбачає «автокефалію для окремих самостійних народів», а не «для конгломерату етнічних меншостей» [282, с. 488]. Як бачимо, він припускав можливість ґрунтування автокефалії з огляду на категорії народності та етнічності. Поряд з цим слід сказати, що аналіз тексту патріарха Тихона [8, с. 181] дає можливість стверджувати, що він мав на увазі не стільки моноетнічність автокефальної одиниці, скільки відсутність міжетнічної конфліктогенної ситуації, тому не виключено, що Алексій також мав на увазі саме обов'язковість наявності внутрішньоцерковної єдності, як необхідної умови автокефальності.

Особливим об'єктом історіософських та богословсько-канонічних рефлексій у середовищі православної інтелектуальної еліти був Томос

⁹⁴ Подібною була оцінка В. Липківського, який назвав факт надання Томосу Вселенським патріархом «ганебною узурпацією і шахрайством», оскільки «патр. Тихон мав до неї далеко більше права» [85, с. 99 – 101].

Вселенського патріарха з благословінням автокефалії Польської Церкви⁹⁵. Заглиблюючись у історіософський аналіз історичного тла часів підпорядкування Московській патріархії Київської митрополії (XVII ст.), мислитель констатував канонічну необґрунтованість Томосу 1924 р., з причин відсутності чіткості позицій Фанару [51, арк. 43 – 44]. За Громадським, аналіз Грамоти 1686 р. однозначно свідчить про благословіння патріархії переходу Київської митрополії до Руської Церкви. Алексій відкидає аргументи «Липківських діячів» про «продаж» Київської митрополії московським царям, оскільки «подаєнія» патріархам Сходу з боку Росії були вже встановленою практикою, що засвідчує й «скромність «милостині»». Як псевдоканонічну розцінює мислитель і теорію О. Лотоцького про насильницьке підпорядкування Москві. Критикує Громадський також і його твердження не про ««дарування» Церквою-Матір'ю» нової автокефальної одиниці, а лише її «визнання». Категорично відкидає Алексій і концепцію автокефальності В. Чехівського про надання автокефалії Церкві шляхом видання державного акту, вказуючи на богословську некомпетентність останнього [282, с. 490 – 492]. На думку Громадського, жодна з приведених теорій неприйнятна, за відсутністю підтверджень у канонічній традиції та церковноісторичних прецедентів.

Алексій історіософськи розмірковує над ідеологемою «московського православ'я», яке так критикували його опоненти «полікарпівці», протиставляючи йому концепт «українського православ'я». Богослов вказує, що до створення «московського православ'я» мали безпосереднє відношення ієрархи-«українці»: митрополити Кирил II і Петро, який взагалі «переніс свою кафедру до Москви», єпископ Афанасій Володимир-Волинський, а особливо митрополити Стефан Яворський, Феофан Прокопович та Феофілакт Лопатинський. «Що вони вложили в церковне життя, – пише ієрарх, – то сталося й досі» [50, арк. 42]. Митрополит вважає, що принципової світоглядної

⁹⁵ Для опонентів Алексія він слугував канонічним підґрунтям автокефалії Української Церкви, оскільки вони ототожнювали зазначену у Томосі «Київську митрополію» виключно з українським православ'ям [97; 265]. К. Фотієв називає таке ототожнення «історичним непорозумінням» і вказує, що це «спроба надати територіальним принципом церковного устрою національне забарвлення, чужу йому і історично, і по суті» [336, с. 64]. Громадський також Київську митрополію називав «Церквою Українською».

колізії, а тим більше колізії традицій між т. зв. «московським» та «українським» православ'ям не може бути у принципі, оскільки на широкому історичному тлі ці традиції взаємоперетікали одна в одну, і православ'я в Росії на всіх етапах його історії, а особливо на історичних зламах, зазнавало сильного ідейного впливу релігійної традиції тих земель, які зараз ми називаємо українськими.

При поверхневому аналізі діяльності Громадського може здатися, що він принципово був проти автокефалії Української Церкви⁹⁶, однак він чітко фіксував свою позицію: «Я поставив... собі ціллю – незалежність нашої Української Церкви, при автокефалії якої тільки і можливим виявляється відродження і розвиток цієї Церкви» [50, арк. 43]. І навіть зазначав, що варто перейменувати його церковну інституцію в «Екзаршу Православну Українську Церкву», для того щоб відкинути можливість інсинуацій «автокефалістів» з терміном «автономна» [226, с. 735]. Для екзарха Алексія критично неприйнятною була автокефалізаційна модель його опонентів з «Адміністрації» з причин політизації цих процесів, відсутності державності⁹⁷ та ідейного зближення з «липківцями» [220, с. 274]. Автокефалія для Громадського не є самоціллю, Церква має бути «такого устроєння», який би зміг максимально «виявити багаті й численні властивості... релігійного духа» народу [48]. Автокефалія ж має опиратися на традиції православ'я, мислитель однозначно вказував принципову і неодмінну умову цієї автокефалії: вона має бути «канонічна і законна». Оскільки, «згідно з канонами, православні єпископи, хоча би і пов'язані приналежністю до одного народу та спільністю національних переконань, не можуть покласти основ існування нової автокефалії», а здійснити цю мету можливо лише за умови, якщо здійснювати ці прагнення «в рамках своєї дотогочасової канонічної юрисдикції» [50, арк. 43], а, як вважав Алексій, це була Руська Церква.

⁹⁶ Ю. Волошин, зрештою, і робить такі висновки, вважаючи, що утворення двох церковних напрямків передбачало постановку ними і двох різних цілей розбудови Православної Церкви. УАПЦ Сікорського мала на меті «створення незалежної загальнонаціональної церкви», Автономна ж Церква Громадського ставила своєю ціллю «збереження канонічної єдності з Російською православною церквою» [107, с. 71 – 72].

⁹⁷ Професор І. Власовський навіть вважав, що митрополит Алексій ніколи відверто не вірив у «власну українську державо-творчість» [102, с. 8].

Свій екклезіологічний статус Автономної Церкви у складі РПЦ Алексій канонічно обґрунтовував посиланням до 17 пр. IV та 25 пр. VI Вселенських соборів про поділ церковної юрисдикції згідно з державним політико-адміністративним устроєм⁹⁸, тому митрополит Діонісій не міг втручатися у «чужу церковну область» [49]. Алексій зазначав: «Я не змінився, а змінилися обставини, які вимагають для добра нашої Церкви інших шляхів...» [50, арк. 43]. Це була відповідь на постійні звинувачення його опонентами у тому, що він змінював свої погляди. На нашу думку, епоха, у якій проживав мислитель, від усіх вимагала гнучкості позицій, в тій чи іншій мірі всі представники церковних еліт (ієрархія, духовенство, православні інтелектуали) також піддавали деякі свої погляди значним корективам. Релігійні переконання Алексія, як єпископа, зобов'язували бути відповідальним не лише за себе, а й за Церкву⁹⁹, що вимагало від нього неабияких поступок і важких компромісів.

Концепція автокефалії Алексія мала опонентів, а драматизм ситуації полягав у тому, що кожна зі сторін церковноюрисдикційного конфлікту у своїх аргументах мала раціональне історіософсько-канонічне підґрунтя. Ситуація в цілому була екстраординарною, а тому й вимагала нетривіальних рішень та підходів у вирішенні канонічно-екклезіологічних колізій. Тому шукати тут однозначних підходів у вирішенні цих проблем та лінійних оцінок, як по відношенню до позиції Алексія, так і його опонентів, було б не зовсім коректним, хоча всі сторони конфлікту намагалися обґрунтувати свої позиції апеляцією до конкретних канонічних постанов. Однак складність тогочасної ситуації, в якій опинились церковні інституції на українських землях, за визначенням не могли бути відображені у конкретних канонічних постановах, а відтак, сутність проблеми полягала у «правильному» підборі та інтерпретації наявних у канонічному зводі правил.

⁹⁸ Можна припустити, що це вплив Євлогія (Георгієвського), який вважав: «За змістом церковних законів, Церква у своєму управлінні йде за державами...» [158, с. 261].

⁹⁹ Сам Алексій писав, що у нього була «фізична можливість опинитися поза радянськими межами, але, – продовжує єпископ, – морально я був пов'язаний зі своєю паствою і залишати цю паству в той час, як в релігійному житті мав відбутися перелом, я не вважав для себе морально дозволеним» [19, арк. 12].

Отже, відзначимо, що автокефалізаційні погляди митрополита Алексія формувались під впливом декількох чинників: ідейно-політичні переконання, в основі яких лежала ідеологема «Святої Русі», сприйнята у дореволюційні часи, його загострена канонічна свідомість, виражена у акривічному підході до рецепції канонів, обумовлена духовною освітою та особистою зацікавленістю церковним правом, геополітичне та соціокультурне становище, у якому опинився ієрарх. В основі концепції автокефалії Української Церкви Громадського лежала впевненість у тому, що проголошення автокефалії можливе лише за умови дотримання канонічних процедур, які вимагали благословіння на самостійність кіріархальної Церкви, якою, в українському контексті, мислитель вважав Московську патріархію.

4. 2. Основні напрями гомілетичного дискурсу митрополита Алексія

Українська релігійна духовність, виражена у східнохристиянській традиції, включає в себе потужну гомілетичну складову, яка бере свій початок з часів хрещення Русі. Саме на українських землях народилися та працювали видатні церковні гомілети: митрополит Іларіон Київський, Г. Сковорода, Іоанікій (Голятовський), Феофан (Прокопович), Стефан (Яворський), які заклали фундамент гомілетичної традиції як самостійний і самобутній феномен українського культурно-релігійного дискурсу. Митрополит Алексій зі своїм гомілетичним доробком, безперечно, є яскравим представником цієї традиції, де піднімалися найактуальніші проблеми релігійно-духовного життя православного населення тих часів¹⁰⁰.

Вже сучасники ієрарха відзначали його неабиякі гомілетичні здібності. Так в контексті характеристики його діяльності періоду очільництва Гродненською єпархією відзначалося: «Немалою прикрасою Архієрейських

¹⁰⁰ Деякі проповіді митрополита Алексія передруковуються й у наш час [51; 327].

служб, що приваблювали велику кількість богомольців, є проповіді Владики Алексія, котрий, як відомо, є видатним духовним вітієм». Особливо знаковими були виїзні візитаційні проповіді у віддалених приходах, проповіді Алексія «мали саме благодійний вплив і викликали великий підйом релігійного почуття» [4, с. 55]. Його «талант проповідника» відзначали навіть відверті його недоброзичливці та опоненти [109, арк. 8; 100, с. 5]. Сам мислитель згадував, що проповідницька царина завжди йому «давалась не легко» [51, с. 8].

Ораторський дар Громадського проявився вже у семінарії, його запрошували проповідувати на парафіях [51, с. 6]. У академії здібності хлопця до проповідництва також помітили, і вже на II-му курсі він входив до Гомілетичного гуртка КДА, члени якого досить активно себе виявляли у громадсько-релігійному житті Києва [317]. Курс гомілетики у Алексія читав прекрасний педагог і науковець професор В. Певницький, який у своїй гомілетичній концепції намагався максимально дистанціюватись від «схоластичної риторики», а в основу покладав концентрацію на «внутрішній ідеї церковної проповіді, її змісті, характері та методах проповідництва» [331, с. 38]. Професор вважав, що проповідь – це «...промова до народу і перед народом», але не «штучна», вона «повинна відрізнятися євангельською простотою» [260, с. 3]. Як видно з аналізу гомілетичних текстів Громадського, він повністю наслідував приписи вчителя. Нагадаємо, що Алексій не лише сам був прекрасним гомілетом-практиком, а й у званні професора очолював кафедру гомілетики на теологічному факультеті Варшавського університету.

Для ілюстрації своїх тез, з метою визвати сильні емоційні переживання у слухачів, Алексій вдавався до глибоких екскурсів у всесвітню історію, залучав приклади з життя святих та визначних історичних постатей, біблійних героїв, легенд тощо. Вкажемо, що, наприклад, сучасник Алексія І. Огієнко акцентував свою увагу, перш за все, на т. зв. «національній патрології» [318, с. 34]. Громадський не розставляв таких акцентів, для нього гомілетична важливість заслуг святого у тому, що своїм прикладом святості він транслює живий духовний досвід іншим. Однак у деяких випадках мислитель концентрував увагу

слухача на близькості з ним святих за «народністю», і то це, скоріше, акцент на спорідненості ментальностей, ніж аргумент до спільності «крові» [251, арк. 27].

Найбільш цитованими у проповідях Громадського є біблійні тексти, з них превалюють посилання на новозаповітні книги, рідше цитував мислитель Старий заповіт (в основному це текстуальні уривки профетичного характеру, притчі Соломона, деякі «неканонічні» книги), хоча проповідником залучалися і деякі апокрифічні тексти. У своєму лаконічному огляді проповідницької спадщини Громадського М. Тучемський зауважував, що проповіді мислителя «відзначалися багатством матеріалу та обильністю прикладів», саме це «несамохіть приковувало до себе слухачів серед віруючих усіх верств». Центральним завданням для Алексія, пише Тучемський, було намагання розкрити «глибокі істини віри» та «християнської моралі» [326, с. 1].

Алексій вважав, що саме у гомілетичній спадщині проповідника найбільш «живо відбивається його високий дух», а аналіз цієї спадщини «дає можливість прослідкувати шляхи духовного зростання» та «характерні переживання» християнського ритора [13, с. 100]. Громадський був переконаний, що у проповідницькому доробку «цілий світогляд проповідника» [14, с. 131], а головною спонукою для проповідника, на його думку, був «наказ» апостола Павла: «Горе мені, коли не благовісткую» (1 Кор. 9:16) [51, с. 8].

Більшість проповідей ієрарха надруковано єпархіальним органом «Церква і нарід», видавництво якого йшло досить успішно, а перед виходом Алексій переглядав номери особисто [19, арк. 12], проповідницький матеріал був написаний гомілетом спеціально для журналу. Проповіді виходили не лише в періодиці, вони також ретельно записувались його супутниками в архієрейських подорожах, деякі згодом виходили окремими статтями і навіть брошурами у точних переказах¹⁰¹, які перед виданням були ним авторизовані [251; 326].

¹⁰¹ Автор (на нашу думку, записи проповідей вів секретар ієрарха протоієрей М. Тучемський) після опису подробиць архіпастирських подорожей вказував: «...Владика звернувся до віруючих з таким, приблизно, повчаючим словом...», і далі йшов текст прямої мови проповіді Алексія [326].

Алексій завжди підбирав адекватний вербальний інструментарій не лише у змістовному плані, а й у зовнішньому оформленні проповідей. Всі сучасники підтверджували той факт, що мислитель «живим народним словом повчає народ», і це знаходило свій відгук у слухачів: «Пам'ять про приїзд... і науку архієрея... глибоко залишається в народі і має велике виховне значення» [1, с. 561].

Досить важко виділити змістовну спрямованість проповідницької спадщини Громадського, адже аналіз її показав, що тематична проблематика включала в себе майже всі області людської екзистенції та велику кількість філософсько-богословських проблем: танатологію, сотеріологію, понірологію, проблему теодицеї, аскетичну, комплекс релігійно-антропологічних та морально-релігійних мотивів тощо. Коли йому було запропоновано надрукувати проповіді окремим виданням, сам він сепарував свій гомілетичний доробок на два напрями, опираючись на ерцологічний критерій (видання вийшло у двох збірниках): «Слова на великі свята й різні випадки» та «Слова на дні воскресні і святочні». Це були перші архієрейські проповіді, які вийшли друком «в живій українській мові» [100, с. 5] і розцінювались сучасниками як такі, що несуть у собі «глибокий богословський зміст» [1, с. 562].

Одна з центральних тем проповідей Алексія є важливість віри, як особистого релігійного почуття, так і конкретної конфесійної направленості (православ'я). Ієрарх переконував слухача, що релігійна віра – єдина область людського існування, яка розкриває істинний смисл її буття, показує перспективу неперервності буття у вічності. Мислитель, говорячи про «суєтність» і обмеженість «земної батьківщини», зазначає, що якщо «земля єдиний спадок», і на ній все закінчується, то «життя не мало б жодного сенсу». Лише якщо припускаємо, що «земне життя є тільки подорож», то «суєтність щезає», і стає зрозуміло, що цей світ тільки прелюдія вічності. У цій перспективі набирає цінності і земне життя, тому-то християнство «не відкидає земних благ і радостей», зазначав гомілет, однак наголошув, що вони «не можуть бути метою життя» [51, с. 61 – 62], тобто слід правильно виставити пріоритети в ієрархії цінностей.

Деякі думки ієрарха спонукають до висновку, що він негативно розцінював значення філософії, як галузі людської духовної культури. Так мислитель негативно сприймає «аристотелівські силогізми» у богослів'ї, [21, с. 74, 75], різко критикує античні філософські школи, етичні та богословські концепції Д. Штрауса, Г. Гегеля, Ф. Шеллінга, Л. Толстого за надмірну раціоналізацію релігійного досвіду, прирівнюючи їх навіть до ранньохристиянських єресіархів [51, с. 57]. При цьому зазначимо, що коли Алексій висловлює таку критику, то він, перш за все, має на увазі язичницький аспект у філософських системах античних філософів, або ж прямий відхід деяких мислителів від першохристиянських ідейних засад та євангельської простоти. Він протиставляв «людську філософію» і «науку Христову», але виступав не проти філософії як такої, а проти конкретних філософських систем, які прямо протирічать віроповчальним основам християнства [39, с. 294].

Характерно, що етичні повчання Громадського ніколи не відрізнялись надмірними раціональними надбудовами, він ніколи не посилався, наприклад, на Іоанна Дамаскіна («Фому Аквінського Сходу»), з його намаганнями максимально наблизити богослів'я з філософією. Натомість опирався на інших богословів-філософів, в основному на містиків та аскетів (Ігнатія Антіохійського, Григорія Богослова, Василя Великого, Іоанна Златоуста, Євагрія Понтійського, Ісаака Сіріна), підкреслюючи важливість їх внутрішнього релігійно-духовного містичного досвіду. Це підтверджує той факт, що для нього важливими були ідеї тих представників східнопатристичного напрямку, які концентрували увагу скоріше на внутрішньому морально-етичному аскетичному вдосконаленні людини, аніж на абстрактно-філософських відсторонених ідеях¹⁰². З іншого боку, у своїх богословсько-канонічних побудовах опирається і на західних отців – Іринія Ліонського, Тертулліана, Августина Аврелія та Ієроніма Стридонського.

¹⁰² Хоча у деяких аспектах морально-етичних поглядів відчувається західницький вплив професора КДА М. Олесницького, праці якого були у широкому вжитку в період навчання в академії Громадського.

У деяких своїх проповідницьких рефлексіях в контексті співставлення античної язичницької та християнської культур, перш за все, у їх етико-моральному аспекті, мислитель розмірковує також і над «добом гуманізму і ренесансу». На його думку, деяка колізія, яка мала місце у цю епоху між християнством та рухом гуманістів, полягала у тому, що гуманісти не помітили, що християнство акцентувало увагу на «сумлінні, обов'язку і справедливості», а помилково вбачали у ньому лише «вороже відношення до усього земного». Це призвело до зсуву у «варварство» з його падінням моральності і, як результат, «повного пониження людської гідності», проти чого й виступали гуманісти. На думку Алексія, на цьому він наголошуватиме часто, християнське вчення зовсім не заперечувало «земних благ і радощів», а лише конкретизувало ієрархію цінностей, за якою «земні інтереси» лише засоби на шляху до трансцендентної релігійної цілі – «устремлятися до небесного». Гуманізм, на його думку, те, що повинно було слугувати засобами, оголошував метою, в цьому й крилися принципові розбіжності, яких можна було би уникнути [37, с. 302 – 306]. По суті, Громадський, у своїй критиці гуманізму, наближається до М. Бердяєва, який вважав, що гуманізм, шляхом повернення до язичництва, «шукав освячення відкинутої християнством плоті», але через протиставлення себе історичному християнству прийшов «до обожнювання людини і людства, до безбожництва» [67, с. 166 – 168].

Мислитель був стурбований також місцем людини у соціумі й світі в цілому у контексті протистояння атеїзму, з його комуністично-соціалістичним вченням. «Багато хто з вас, – звертався до пастви ієрарх, – йде помилковими шляхами, за сучасними соціалістичними ідеями, шукаючи тільки земного, забуваючи про більш цінне небесному, бо воно вічно» [110, арк. 7]. Для Алексія головним було те, що соціалізм та комунізм, як науково-філософські соціальні системи («теорії науки»), не можуть дати відповідь на запитання: як можливе зло у світі і як його подолати? У своїх підходах ці системи повністю нівелюють релігійний чинник і таким дистанціюванням намагаються створити «земний рай», однак радянський експеримент наочно показує, що відхід від релігійних

начал породжує лише те, що «людська кров проливається річками, а страждань ціле море» [326, с. 14]. Саме соціалістичні експерименти призвели до таких наслідків як «аморальність, розпуста, ненависть, розвалення родини..., безправ'я, звірство і тяжка праця, а разом загальна безмірна бідність...» [38, с. 4]. Тобто, соціалізм на практиці призвів рівно до протилежного, чому він вчив на теоретичному рівні.

Алексій, особливо у своїх візитаційних проповідях, наголошував на необхідності духовно-морального виховання і підвищення соціального добробуту віруючого, як умову гармонійного розвитку тілесного та духовного начал у людині. Але «обидві сторони» слід будувати на «твердій підвалині євангельської любові» [286, с. 297]. Мислитель категорично виступав проти відділення школи від Церкви як етично-релігійного інституту, оскільки, таким чином, проводиться небажана демаркація навчання та виховання, де страждає саме виховання: «Треба пам'ятати, що завданням школи є не тільки освічення й формування розуму дитини, але разом з тим освічення його серця й зміцнення сили його волі та вироблення його характеру, а це можливе тільки через вплив на дитину релігії» [326, с. 110].

Цікавими є паралелі ієрарха з Г. Сковородою, який, опираючись на «традиції східнохристиянської філософії, розуміє акт самопізнання не як гносеологічний, а онтологічний процес реального наближення людини до Бога шляхом заглиблення у себе. І результатом цього процесу постає не зміна навколишнього світу, а переображення людини, обоження її» [126, с. 88 – 89]. Громадський у цьому контексті робить акцент на чесноту «смирення», як «необхідну умову морального вдосконалення», і вказує, що саме через смирення людина пізнає себе, а головне, свою «власну неміч» [326, с. 38]. Хоча, на думку Алексія, внутрішня духовна інтенція християнина, просякнута християнською любов'ю, має бути з вектором не лише на Бога та людей («ближніх»), але й на себе, що має бути виражене і у інтроспективному процесі самозаглиблення та постійній боротьбі з гріховними помислами, і у

повазі до себе як образу Божого, а тому й позитивному ставленні до свого тіла, як «храму Духа» [326, с. 75 – 76].

Особливе місце у своїх гомілетичних роздумах Алексій відводив місцю страждання у релігійній екзистенції особистості. Інтерпретація зла і страждання у релігійній творчості митрополита Алексія органічно сплетена з проблематикою теодицеї і є невід’ємною її складовою. У «Слові на неділю Хрестопоклонну» найбільш експліцитно розкриті його розуміння страждання¹⁰³. Висхідна позиція мислителя полягає у констатації гіркої правди життя: «Немає людини на землі, яка б не страждала...» [31, с. 211]. Алексій аналізує різні філософські підходи до вирішення цієї складної проблеми, які мали місце до появи християнства. Проповідник вказує, що людство не влаштовувало відповіді ні епікурейства з його гедоністичним підходом («насолотою»), ні стоїцизм з його «байдужістю» до страждань, відкидає ієрарх і системи Плутарха, Сенеки та Цицерона («добачали в скорботах знаряддя виховання людини для безсмертя»), оскільки вони не витримали перевірки практикою навіть на прикладі самих авторів цих теорій. І лише християнство, на думку Громадського, дало ті відповіді, які так довго чекало людство, наповнивши його внутрішнім змістом: «Страждання – від гріха». І одразу ж мислитель пояснює, що такий стан речей («безпорядок») не від Бога, а тому й аномальний. «Сама людина, відділившись через гріх від Бога, тим присудивши себе на страждання» [326, с. 14], – в цьому основа Алексієвої тео- та антроподицеї, яка корелюється із загальнохристиянською логікою вчення про первородний гріх.

Для мислителя тут діалектично переплітаються поняття свободи і християнське вчення про «образ Божий». Саме у свободі людини, як «найкращому скарбі», виявляється цей образ, але у цій же свободі криється і причина зла, оскільки «в свободі своїй людина викликала зло з темної безодні», а цим вибором зла людина, перш за все, «принижує свій розум» [51, с. 184]. В

¹⁰³ Хоча тема людського страждання пронизує велику кількість проповідей митрополита Алексія.

цьому контексті страждання виступають засобом до спасіння, однак, уточнює мислитель, страждання не самі собою «освячують і спасають», потрібна ще й участь самої людини, її волі, адже «усе залежить від внутрішнього стану того, хто страждає». Тільки за умови, якщо страждання «приймаються людьми для Бога і в ім'я Боже», тоді вони мають «спасительну силу» [31, с. 212].

Страждання слугує також поштовхом до саморефлексії та активізує самопізнання людини, адже «не розуміли б болі, коли б не вкусили її горечі», воно відкриває людині її неміч і слабкість, що дозволяє більш реально оцінювати свої можливості та приводить до усвідомлення необхідності допомоги зі сторони, трансцендентної до світу і людини, тобто Бога. Скорботи діють також на людське сумління, а концентрують сили душі: мобілізують волю, не даючи їй атрофуватися, та «просвіщають розум» [31, с. 213]. Страждання породжує також і одну з християнських чеснот – надію, для Алексія вона «донька страждання» [31, с. 214].

Рухаючись у руслі знаменитої кордоцентричної традиції, концептуалізованої П. Юркевичем, Алексій піднімає проблему впливу скорбот на «серце людське». Часто щасливе серце невдячне, щастя закладає у серці «самолюбство», і людина «забуває про тих, хто страждають», тому Бог посиляє людині страждання, і, якщо вона правильно його сприймає, серце проникається «глибокою любов'ю» стає здатним до милості, звідси і «милосердя». Це стимулює в людині емпатію («побуджує страждати з другими»). Образ, який має духовно надихати людину до цього, це хрест, як символ страждання Ісуса Христа і «невичерпне джерело» духовних енергій. Тема людського серця, як особливої антропологічної духовної реальності, дуже часто зустрічається у гомілетичних текстах мислителя. Важко виокремити, що конкретно розуміє під «серцем» Алексій. В одних випадках серце виступає у нього як вияв почуттів, на відміну, наприклад, від «розуму», в інших – як вмістилище совісті, деколи, як метафоричне зосередження тілесного та духовного начал у людині.

Стосовно амартологічних мотивів, то аналіз текстів проповідей дає можливість виснувати, що в основі їх лежить християнське розуміння гріха, як

зовнішньої, по відношенню до людської природи, субстанції, але яка глибоко вразила цю природу, тому гріх робить людину «ніби хворою» [326, с. 118], і вона вже не у змозі самотійно позбавитися від нього. Він є також «моральним злом», воно є й «причиною зовнішніх бід», оскільки все у світі взаємопов'язане [43, с. 253]. Гріх починається не з вчинку, а «заключається вже у побажанні» [39, с. 295]. Саме через амартологію Алексій розкриває особливості своєї антропології¹⁰⁴, в центрі якої основні категорії «плоті» (у Павловому розумінні, як страсті тіла), «душі і серця», «волі», «розуму». У своїх антропологічних міркуваннях Алексія опирається на дихотомічну концепцію, де базовими началами людини є душа й тіло¹⁰⁵. Деколи гомілет вживає поняття «дух» («наш безсмертний дух» [38, с. 5]), як антропологічну категорію, проте не дає розгорнутого аналізу цього поняття. З контексту можна зробити висновок, що Алексіїв «дух» це не окрема антропологічна складова поряд з душею і тілом, а скоріше, синонім душі, духовне начало, як щось «не-тіло», хоча й не у значенні протиставлення йому у давньогрецькому розумінні «σῶμα – σῆμα». З огляду на це у антропології Алексія великого значення набуває розум, як сила душі, який, в результаті гріхопадіння, виявився пошкодженим, а тому продукує в ній «зле думання», за ним «злі думки» та «бажання» пошкоджують серце. І тільки коли воля людини і її розум, за прикладом Христа, зможуть розіп'яти страсті шляхом тих же страждань, людина зможе досягти «стану Фаворського преображення», феозису [51, с. 72 – 79].

У свідомості християнина мають бути осмислені бінарні позиції основних, як на думку Алексія, антонімів: гордості та смирення. Якщо «світ цей» гордий – християнин має бути смиренным.... З огляду на реалії свого часу, мислитель систематично розмірковує шляхом протиставлення релігійних та атеїстичних підходів до проблем моралі та внутрішнього світу людини. Так атеїзм, на думку

¹⁰⁴ У своїх базових моментах Алексієва антропологія збігається зі східнохристиянською [367, с. 95 – 101].

¹⁰⁵ Богословська думка знає і трихотомічну антропологічну концепцію, де до «тіла» і «душі» додається ще одна духовна реальність – «дух». Про дух, душу й тіло писав ще апостол Павло (1 Фес. 5:23), а в середині 40-х років, сучасник Громадського архієпископ Лука (Войно-Ясенецький) напише свою знамениту працю «Дух, душа и тело», де, опираючись на наукові, філософські та богословські досягнення свого часу, буде розмірковувати над цими антропологічними категоріями.

Алексія, концентрується на «справах мирських»: релігійна людина інтенційно зосереджена на духовних («шукайте перше Царства Небесного, а все інше приложиться вам» (Мф. 6:33)). Атеїзм взагалі не замислюється потойбічним життям, а про нього говорить не лише людський досвід, а й жива природа дає людині образи, Громадський наводить приклад з новозаповітної притчі про зерно, що впало у землю і згодом проростає. За Алексієм, синтез віри та надії дає можливість справитись з особистісним стражданням, породженим гріхом, оскільки відкриває нові перспективи – «примиряє нас зі стражданнями та скорботами». Саме тому у свідомості релігійної людини можна спостерігати діалектичне поєднання страждання і радості. Як вважає ієрарх, повертаючись до проблеми страждання, сама жертва Христа безпосередньо взаємопов'язана з досвідом людських страждань. А досвід святих показує, що страждання іноді і є тим єдиним шляхом, за допомогою якого людина і досягає своєї релігійної мети – «вічного блаженства». Оскільки атеїстична ідеологія, яка набирає поширення у світі, не розуміє і не сприймає цих духовних категорій, саме тому страждання і горе мають тенденцію до примноження, чим уводять у духовну і тілесну кризу людину, так як страждання обезцінюють, втрачають внутрішній зміст [251, арк. 17].

Щодо танатологічних роздумів, то мислитель компаративно співставляє християнське вчення про смерть та буддистську філософію смерті. Громадський приходить до висновку, що, не дивлячись на присутність у цій релігійно-філософській системі «покори, жертвовності, любові і навіть прощення образ», вона не дала людству відповіді, оскільки приходить до «науки про неіснування», а тому і «знищення в смерті», на відміну від християнства, для якого ключовим посилом є «перемога над смертю». На думку Алексія, релігійна «енергія» буддистів втрачає свій потенціал і породжує песимізм і «втрату надії». Християнська ж «наука» в тому, що вона опирається на «Живоносний гроб» і воскресіння Христа, а тому переповнена «життям, силою, енергією духовною та героїзмом». Все це залишає поле для оптимізму, і на цьому ґрунтується «основа християнської культури» [51, с. 44 – 45]. Опираючись на святоотецький містичний досвід, Громадський зазначав, що

правильне ставлення та усвідомлення людиною смерті може допомагати внутрішньому духовному вдосконаленню. Він радив «пам'ятати завжди про кончину», тоді у людини буде з'являтися додатковий психологічний стимул боротьби зі своїми внутрішніми недоліками, оскільки вона не знає часу своєї смерті, це дозволяє тримати себе у постійному тонусі моральної чистоти. Саме тому, вважає ієрарх, церковною традицією «не дозволено шукати способів, щоб передбачити свою кончину», у «знахарів, гадалок і хіромантів», тому що «незнання своєї долі спасення», оскільки «труна може бути сходами на небо» [51, с. 82 – 84].

Не обійшов увагою Алексій і такі складні екзистенційні категорії як щастя та блаженства, підходячи до вирішення їх, зі зрозумілих причин, з філософсько-богословських позицій. Він розмірковує над «земним» щастям та «небесним», про щастя як конкретної людини, так людства в цілому¹⁰⁶. Ієрарх вказував, що ті тенденції до витіснення релігії, з її регламентаціями і заборонами, з соціального та особистісного просторів, які мали місце у його епоху, і, ніби «тільки тоді наступить щастя», не можуть бути виправдані, адже не дають достойної альтернативи. На місце високої ідеї Бога приходить набагато примітивніша ідея споживання – «служіння грішному тілу» [44, с. 66]. Прагнення до щастя, за Алексієм, витікає з загальнолюдської жаги та «любові до життя» [30, с. 203], що імпліцитно підтверджує усвідомлення людиною онтологічної ненормальності смерті¹⁰⁷.

Мислитель наголошував, що дійсність показує парадоксальні реалії: «Усі люблять жити і говорять про мир, а несуть друг-другу роздори і смерть», усі «стремлять до щастя», а на практиці «світ стогне від нещасть і бід». Чим пояснити цю парадоксальність і навіть абсурдність? Проповідник вважав, що його епоха стоїть «на переломі двох світоглядів», оскільки світогляд матеріальний досягнув свого «зеніту», але при цьому надії людства не

¹⁰⁶ Примітно, що цю проблему Алексій, зазвичай, найбільш гостро піднімає у пасхальних, різдвяних та новорічних проповідях.

¹⁰⁷ Деякі релігієзнавці саме у цьому глибокому усвідомленні людиною аномальності смерті бачать початки релігійності людства [1173, с. 5 – 6].

виправдались, людина не відчуває себе щасливою. Це, на думку Громадського, тому, що матеріалізм «не дає задоволення вимогам духа людського». В корені цієї колізії, як вважав богослов, невідповідність, яка породжена зсувом бажань і потреб людини. «Наша епоха, – пише мислитель, – християнська», культура і цивілізація просякнута «наукою Христовою», в основі якої лежить домінантність духовного, а не матеріального начала, саме тому людина відчуває душевний неспокій і дискомфорт, оскільки вона намагається задовольнити свої духовні потреби шляхом накопичення матеріальних благ. Як вважав Алексій, такий збій акцентів з духовного на матеріальне «породив всесвітню кризу» і у матеріальній сфері [30, с. 204], але найбільша деструкція знаходить себе у духовній деградації особистості, яка характеризується «нетерпінням, непослухом..., нестриманістю, гнівливістю, помстою, ненавистю, злобою...», – всі ці «пристрасті й пороки» віддаляють людину від справжнього щастя [29, с. 3].

Алексій вважав, що у недалекому майбутньому «матеріальна криза нашої епохи переживе себе дощенту», тоді людство матиме змогу перейти до «наступної епохи з іншим світоглядом – не матеріальним, а духовним», завданням християнства є прискорити прихід цієї епохи. Однак не все, що пов'язане з нематеріальним може наближати до щастя чи давати його. Наприклад, наука... Алексій високо цінує цю галузь людської культури: «Велика річ наука, висока і приємна». Наукою людина також «усолоджує не тіло, а душу свою», але до чого ж приводить наука в контексті пошуку щастя, якщо і Сократ, «наймудріший з людей», прийшов до висновку, що він нічого не знає? Як показує практика, науки не достатньо для щастя, адже «скільки муки душевної мають вчені й мудреці, скільки розчарувань вони поносять» [38, с. 3]. За Алексієм, саме релігійне переживання людиною факту воскресіння Христового дає їй «передчуття вічного життя і такої ж радості і щастя» [30, с. 204]. Справжнє щастя, вважає мислитель, «полягає в оновленні духа», яке відбувається шляхом ретельного «виконання заповідей Христових» [29, с. 5].

У своїх гомілетичних рефлексіях мислитель не залишав поза увагою категорії справедливості та соціальної нерівності. Алексій категорично не сприймає доктрин, за якими бідність чи багатство самі по собі є злом чи благом. Він підтримує ті «соціальні доктрини», які ставлять собі за ціль, «щоб усі люди рівномірно користались з благ земних», але для нього очевидним є те, що «і достаток, і недостатки не впливають часто на моральну гідність людей», тут не прослідковується прямих кореляцій: «І багаті перебувають у гріхах, і бідні далеко не безгрішні». Ще більше мислитель протестує проти намагання змінити несправедливість у суспільстві «шляхом революцій, зміни державного, громадянського, а навіть родинного устрою...», оскільки, Алексій знову звертає увагу на радянський досвід, це лише механічне теоретизування, відірване від реалій життя. Проповідник особливо наголошує, що проблема моральних недоліків людини на всіх етапах історичного розвитку лежали у внутрішній площині. Зовнішня зміна устрою соціального співжиття «могла би мати успіх» тільки «в разі переміни самої людини, зміни її внутрішнього єства», а досягти такої зміни можливо лише засобами релігії [34, с. 385]. Це єдина запорука соціальної справедливості – людина, яка прагне змінити, перш за все, себе.

Піднімав Громадський у своїх роздумах і проблему взаємовідношення науки та релігії. Звичайно, мислитель віддавав перевагу релігії, однак не протиставляв їх: «Релігія й наука – це два чинники, якими людина повинна послуговуватися, щоб при їх обопільній допомозі дійти до свого можливого звершення; це дві сили, що ведуть людину до її мети». Різниця їх у тому, що вони ставлять для себе різні цілі та завдання, для науки – це «освічувати людей, проганяти темноту, вияснити всякі питання, які зв'язані з життям людини», тобто приносить користь людині лише у контексті земного її існування, в той час як релігія вирішує найважливіші світоглядні проблеми: «дає нам істотну відповідь на найважливіші питання в нашому житті», які турбують кожную людину, оскільки глибоко закладені «в нашій свідомості» [326, с. 108].

За визначенням Алексія, «релігія – відкриття глибоких істин про Бога, світ і людину...», але це не накопичення «знання богословських істин, а й

відповідна діяльність» [326, с. 108]. Спільним для цих областей людського існування Алексій відзначає й те, що наука своїми напрацюваннями дозволяє глибше дослідити й саму релігію: «Богословія, чи наука релігії, досліджує істоту релігії, її джерела й історію, особливо ж засади християнської моралі. Тому поміж релігією та наукою повинний бути тісний зв'язок» [326, с. 110]. Алексій співставляє науку і релігію у контексті розуміння морального вдосконалення. Він вказує на той позитив, що несе наука, вона «просвіщає людей світом знання», без обмовлень погоджується з тезою, що «вчення – світ», але вона не може замінити собою мораль, яка можлива лише у контексті релігії («чим релігійніша людина, тим вона моральніша» [326, с. 109]), адже авторитет трансцендентного Бога, як джерела моралі, і вчення про посмертне воздаяння дають носію релігійної віри сильну мотивацію, зовнішню по відношенню до самої людини, яка відсутня у секулярній моралі. Рівень освіченості ніяк не впливає на відсутність моральних недоліків, адже «і темний, і освічений одинаково грішать» [34, с. 385]. Мислитель вказує, що технічні досягнення науки можуть бути інтерпретовані людиною не вірно, і вона може «піднести свою гординю» так високо, що призведе до «обожествління», а гординя, на думку ієрарха, негативно «відбивається на відносинах» людей між собою, а тому породжує соціальні конфлікти [326, с. 11], тому релігія і наука повинні взаємодоповнювати та «допомагати одна одній» [326, с. 111].

Зупинявся Громадський також і на історіософській проблематиці. Для ієрарха, як для представника ідеалізму та християнського теїзму, суб'єктом історичного процесу, що сфокусований у світотворчому акті і подальшому провіденціальному діянні у світі, на першому місці, безперечно, виступає трансцендентна особистість Троїчного Бога: «Господь керує життям окремих людей і цілих народів...» [40, с. 33], як абсолютний домінуючий суб'єкт. Наступним за значенням історичним суб'єктом є народний правитель, як лідер окремих народів зі своїми місіями, на яких лежить величезний тягар як, наприклад, князь Володимир, який зробив доленосний для свого народу цивілізаційний вибір, навіть відтінюючи своєю постаттю сам народ [32]. Саме

через «вибранців своїх керує Господь долею Своїх народів», однак поряд з цим важливе місце відводиться особистим духовним якостям самого «ізбранника», який має володіти «ясним і світлим розумом», «твердістю та непохитністю волі» і «безмежною сердечною жертовністю» [40, с. 34]. І, звичайно, конкретні народи. На думку В. Зеньковського, саме народи, як ціле, людство і є справжній суб'єкт християнської історії, однак долі людства важко знаходять своє пояснення «у світлі Промислу Божого», на відміну від конкретної людини [172, с. 299]. Як вважає Алексій, спочатку найбільшу місію у світі отримав єврейський народ, який «мав високе призначення підготуватися і других підготувати до прийняття Христа Спасителя...», тому і був «Богообраним народом». Потім, не довівши свою місію до кінця, його місце посів грецький народ, який «підніс до досконалості думку християнську», та римський, який дав християнському світу «сталі і міцні форми устрою церковного». В останні часи, вважав Громадський, виражаючи свою симпатію до ідей панславізму, «черга історичного життя слов'янських народів» (для нього, перш за все, східнослов'янських), місія яких лежить у вдосконаленні висот людського духу: «виявити скарби серця людського в любові християнській» [40, с. 33]. Взаємозв'язаністю цих трьох історичних суб'єктів (Бог – лідер – народ) і твориться історичний процес.

Отже, відзначимо, мислитель надавав величезного значення проповідництву як особливій галузі своєї духовної діяльності. Гомілетична спадщина митрополита включала в себе досить широкий спектр духовно-релігійної проблематики. Якщо зробити спробу виокремити центральну лінію, то не помилимося, якщо зазначимо, що фабулою проповідей Громадського була проблема морально-духовного вдосконалення пастви як цілісного системного організму, на основі православної аскетичної традиції з опорою на сотеріологічну перспективу.

Висновки до розділу 4

Здійснений аналіз філософсько-богословських поглядів митрополита Алексія дозволяє зробити наступні висновки:

- концепція автокефалії Української Православної Церкви митрополита Алексія у різні періоди його життя зазнавала певних трансформацій, пов'язаних як з його філософсько-богословськими поглядами, так і з геополітичними та соціокультурними змінами на територіях проживання ієрарха;

- погляди Громадського на проблему автокефалії виражалися у визнанні неможливості підходу до проблеми нової автокефальної Церкви зі статичними схемами, оскільки кожна церковна автокефальна одиниця здобуває автокефалію у відповідну епоху, і особливості її здобуття, в силу об'єктивних історичних причин, несуть на собі відбиток цієї епохи, з чим неможливо не рахуватися Вселенському православ'ю в цілому;

- у проголошенні автокефалії необхідно виходити з огляду на канонічну традицію Церкви, за якою тільки кіріархальна Церква (в українському контексті Руська Православна Церква) може надати канонічну самостійність новоутвореній автокефалії, що мислитель вважав канонічною «аксіомою»;

- аналіз гомілетичної спадщини митрополита Алексія дозволяє констатувати, що у цій царині своєї пастирської діяльності він знаходився під впливом професора В. Певницького, творчо трансформуючи його ідеї та методичні напрацювання;

- спектр філософсько-богословської проблематики, який піднімав гомілет у своєму доробку, досить широкий, але дозволяє виокремити певні пріоритетні тематичні блоки, серед яких антропоцентризм з основою на духовно-містичне вдосконалення особистості в контексті церковної общини;

- методологічні підходи у проповідницькій стратегії Громадського характеризуються акцентуацією на «євангельську простоту», абстрагування від схоластичних схем, максимальна доступність вербального посилу до аудиторії, який виявляв себе у використанні «живої мови».

ВИСНОВКИ

Повернення до вивчення духовної традиції українського православ'я, а зокрема дослідження релігійно-духовних поглядів визначних його представників, у даному випадку митрополита Алексія (О. Я. Громадського), допомагає глибше усвідомити основи духовної культури нашого народу та дозволяє зрозуміти глибинні проблеми тих процесів, які відбуваються в українському православ'ї сьогодні.

Комплексний аналіз релігійно-духовних поглядів митрополита Алексія (О. Я. Громадського), які знайшли своє відображення як у практичній діяльності, так і у творчій філософсько-богословській спадщині мислителя, дає змогу констатувати таке:

1. Аналіз вітчизняної та зарубіжної літератури, де так чи інакше згадується постать екзарха Алексія, як повноцінний об'єкт наукових релігієзнавчих рефлексій, засвідчив, що особистість мислителя вивчена не достатньо комплексно та всебічно. В основу своїх досліджень постаті Громадського автори (переважно історики та богослови) ставили його церковно-адміністративну діяльність, зовсім оминаючи, або ж згадуючи лише побіжно, філософсько-богословську творчу спадщину ієрарха, а проблемою філософсько-релігієзнавчого аналізу його поглядів взагалі не займалися. За невеликим винятком, автори оцінювали постать екзарха та деякі його погляди контраверсійно, виходячи з певних ідейних установок: або з позицій апології автокефалії/незалежності Української Церкви від Московського патріархату, опираючись на національний методологічний наратив, або ж із позицій «єдності» Руської Православної Церкви, апріорі засуджуючи рухи всередині українського православ'я, направлені на здобуття церковної автокефальності, що знижує рівень об'єктивності представників обох методологічних підходів та свідчить про суперечливість постаті митрополита.

2. Політико-ідеологічне та соціокультурне середовище, у якому проходило становлення О. Я. Громадського як особистості, формування його релігійно-духовних поглядів та подальша церковно-громадська діяльність характеризувались високим рівнем турбулентності, що вплинуло на гнучкість характеру та схильність до помірного конформізму ієрарха. Патріархальне сімейне виховання у православній родині, схильність до містичних переживань слугували становленню стійкого релігійного світогляду мислителя, а класична теологічна освіта закріпила пріоритет ірраціональної релігійної віри, визначивши подальшу специфіку його діяльності як священнослужителя, церковного адміністратора, вченого-богослова та викладача духовних шкіл.

Філософсько-богословська творчість ієрарха Алексія переважно мала ситуативний характер (окрім імперського періоду творчості, коли богослов свідомо і вмотивовано вибирав унійну проблематику) і була реакцією на виклики часу, пов'язані зі становищем, у якому перебувала Православна Церква. За тематичними напрямками виокремлено апологетичні, церковно-історичні, просопографічні, богословсько-канонічні та еkleзіологічні праці мислителя.

3. Часта зміна політичних режимів і державних утворень та статус релігійного лідера детермінували концентрацію інтелектуальних сил Громадського, на специфіці церковно-державних взаємовідносин, в основу яких він покладав баланс та гармонію двох соціальних інститутів – Церкви і держави (при чому пріоритетність надавалась Церкві в силу її онтологічного значення для ієрарха, на відміну від тимчасовості держави як інституту).

Досвід життя у різних державах з різними типами державно-конфесійних відносин та поліконфесійному середовищі зумовили формування поглядів митрополита Алексія на особливості міжконфесійних взаємин, які ґрунтувались на принципі взаємоповаги та категорії «терпимості». Мислитель поділяв релігії на православну, традиційні «предковічні релігії» та неорелігії (до яких він відносив низку протестантських деномінацій), припускав можливість ситуативних міжконфесійних союзів, з метою протистояння секуляризму та атеїстичній ідеології.

4. Філософсько-богословські погляди Громадського на унійну проблематику та особлива зацікавленість нею були зумовлені тісними контактами з греко-уніатами в період становлення ієрарха як конфесійно направленої особистості та богослова. Феномен унії розцінювався ним як комплексна система взаємообумовленості та взаємопроникнення культурних, релігійних, геополітичних, богословських, соціокультурних і навіть особистісних елементів з центральною роллю «Риму».

5. Основною в контексті еkleзіологічних побудов митрополита Алексія стоїть проблема автокефальності Української Церкви, погляди мислителя на яку зазнавали еволюції в залежності від внутрішньоцерковних та державно-політичних обставин. При цьому акцентуація ієрархом ставилася на еkleзіоцентризм та православну канонічну традицію, яка, на думку богослова, полягала, з одного боку, у тому, що церковний поділ залежний від державно-політичного, а, з іншого, – домінантою залишалась «канонічна аксіома»: церковну самостійність може надати лише «Церква-Мати» (в українському контексті – це Московська патріархія).

6. У проповідницьких стратегіях Алексій виходив із розуміння їх важливості для релігійно-морального виховання православного сегменту суспільства, чим пояснюються його систематичні візитаційні подорожі. Провідні філософсько-богословські ідеї гомілетичного дискурсу мислителя мали різновекторний характер, в основі яких лежала антропоцентрична тематика з опорою на східнопатристичну аскетичну традицію вдосконалення людини, як члена еkleзіальної общини.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

1. 15 літ архіпастирського служення Архієпископа Волинського і Крем'янецького Алексія // Церква і нарід. – 1937. – Ч. 17. – 1 верес. – С. 557-562.
2. А. А. [Алексій (Громадский), архієпископ]. Памяти Высокопреосвященного Митрополита Михаила Ермакова / А. А. [архієпископ Алексій (Громадский)]. – Варшава : Синодальна тип-я, 1932. – 16 с.
3. А. К. Українська Автономна Православна Церква на Волині та її творець митрополит Олексій (7.V.1942. – 7.V.1962) / А. К. // Літопис Волині. – 1962. – № 62. – С. 18 – 24.
4. А. М. К десятиліттю перебування на Гродненской кафедре Высокопреосвященнейшего Алексія, Архієпископа Гродненского и Новогрудского / А. М. // Воскресное Чтение. – 1933. – № 22. – Янв. – С. 54 – 55.
5. Августин (Маркевич), єпископ. Церковная жизнь на территории оккупированной Украины в годы Великой Отечественной войны / єпископ Августин (Маркевич) // Материали церковно-общественной конференции «За други своя». – М. : Изд. сов. РПЦ, 2005. – С. 83 – 98.
6. Адамчук М. В. Ідея універсальної унії і ставлення до неї Апостольської Столиці / М. В. Адамчук // Історія релігії в Україні : навч. посіб. / за ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького. – К. : Т-во Знання ; КОО, 1999. – С. 154 – 156.
7. Академічне релігієзнавство : підручник / за наук. ред. А. М. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
8. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917 – 1943 гг. / сост. М. Е. Губонин. – М. : Изд-во ПСТГУ. – 1064 с.

9. Алексеев В. И., Ставру Ф. Г. Русская Православная Церковь на оккупированной немцами территории / В. И. Алексеев, Ф. Г. Ставру // Русское Возрождение. – 1981 (IV). – № 16. – С. 91 – 121.

10. Алексей (Громадский), архиепископ. К вопросу о принадлежности Супрасльского монастыря / архиепископ Алексей (Громадский). – Варшава : Синодальная тип-я, 1934. – 43 с.

11. Алексей (Громадский), архиепископ. К вопросу о составе нашего Церковного Собора и значении на нем епископов / архиепископ Алексей (Громадский). – Варшава : Синодальная тип-я, 1930. – 31 с.

12. Алексей (Громадский), архиепископ. К истории Православной Церкви в Польше за десятилетие пребывания во главе ее Блаженнейшего Митрополита Дионисия (1923-1933) / архиепископ Алексей (Громадский). – Варшава : Синодальная тип-я, 1937. – 164 с.

13. Алексей (Громадский), архиепископ. Митрополит Георгий / архиепископ Алексей (Громадский) // Воскресное Чтение. – 1933. – № 7. – 12 февр. – С. 100 – 101.

14. Алексей (Громадский), архиепископ. Митрополит Георгий / архиепископ Алексей (Громадский) // Воскресное Чтение. – 1933. – № 9. – 26 февр. – С. 131 – 133.

15. Алексей (Громадский), архиепископ. Митрополит Георгий / архиепископ Алексей (Громадский) // Воскресное Чтение. – 1933. – № 13. – 12 март. – С. 195 – 198.

16. Алексей (Громадский), архиепископ. Митрополит Георгий / архиепископ Алексей (Громадский) // Воскресное чтение. – 1933 – № 15. – 9 апр. – С. 228 – 230.

17. Алексей (Громадский), архиепископ. Митрополит Георгий / архиепископ Алексей (Громадский) // Воскресное Чтение. – 1933. – № 19. – 7 мая. – С. 291 – 294.

18. Алексей (Громадский), архиепископ. Митрополит Георгий / архиепископ Алексей (Громадский) // Воскресное Чтение. – 1933. – № 21. – 21 мая. – С. 323 – 326.

19. Алексей (Громадский), архиепископ. Моя антисоветская деятельность за время существования Советской Власти / архиепископ Алексей (Громадский) // ГДА СБУ. – Ф. 6. – Спр. 75 169. – Арк. 11 – 14.

20. Алексей (Громадский), архиепископ. О независимости церковного суда / архиепископ Алексей (Громадский) // Вестник братства православных богословов в Польше. – 1934. – № 1. – Янв.-июнь. – С. 43 – 45.

21. Алексей (Громадский), архиепископ. Отношение Митрополита Петра Могилы к унии с Римом / архиепископ Алексей (Громадский). – Варшава : Синодальная тип-я, 1932. – 88 с.

22. Алексей (Громадский), архиепископ. Преподобный Серафим Саровский, великий угодник Божий и Чудотворец / архиепископ Алексей (Громадский). – Варшава : Синодальная тип-я, 1933. – 122 с.

23. Алексей (Громадский), епископ. О каноничности «Положения о внутреннем устройстве Православной Церкви в Польше» / епископ Алексей (Громадский) // Воскресное чтение. – 1927. – № 7. – 13 февр. – С. 90 – 94.

24. Алексей (Громадский), епископ. Ответ на «Меморандум Собора 12 Православных епископов Российского Патриарха об установлении автокефалии Православной Церкви в Варшавском Митрополичем Округе, входящем ныне в состав Польского Государства» / епископ Алексей (Громадский) // Православна Волинь. – 1922. – № 21-22. – С. 22 – 30.

25. Алексей (Громадский), епископ. Посещение Его Блаженством, Блаженнейшим Митрополитом Дионисием Святых Православных Автокефальных Восточных Церквей / епископ Алексей (Громадский). – Варшава : Синодальная тип-я, 1928. – 148 с.

26. Алексій (Громадський), архієпископ. Меморіал до Пана Міністра Ісповідань і Народньої Освіти... / архієпископ Алексій (Громадський) // Церква і нарід. – 1935. – Ч. 2. – 1 квіт. – С. 57 – 58.

27. Алексій (Громадський), архієпископ. Непрошеные радетели или около автокефалии Православной Церкви в Польше / архієпископ Алексій (Громадський). – Варшава : Синодальная тип-я, 1929. – 28 с.

28. Алексій (Громадський), архієпископ. Слово в неділю Мясопустну, виголошене в Ланівцях / архієпископ Алексій (Громадський) // Церква і нарід. – 1938. – Ч. 4. – 15 лют. – С. 130 – 132.

29. Алексій (Громадський), архієпископ. Архипастирське Різдвяне й Новорічне привітання / архієпископ Алексій (Громадський) // Церква і нарід. – 1937. – Ч. 1-2. – 1 – 15 січ. – С. 1 – 5.

30. Алексій (Громадський), архієпископ. Пасхальне Архипастирське привітання / архієпископ Алексій (Громадський) // Церква і нарід. – 1936. – Ч. 7-8. – 1-15 квіт. – С. 203 – 206.

31. Алексій (Громадський), архієпископ. Слово в неділю Хрестопоклонну / архієпископ Алексій (Громадський) // Церква і нарід. – 1938. – Ч. 6. – 15 берез. – С. 211 – 215.

32. Алексій (Громадський), архієпископ. Слово на день 950-ліття охрещення Руси / архієпископ Алексій (Громадський). – Крем'янець : Церква і нарід, 1938. – 15 с.

33. Алексій (Громадський), архієпископ. Слово на неділю о блудному, виголошене в Гриньках / архієпископ Алексій (Громадський) // Церква і нарід. – 1938. – Ч. 4. – 15 лют. – С. 127 – 129.

34. Алексій (Громадський), архієпископ. Слово на неділю о Розслабленому / архієпископ Алексій (Громадський) // Церква і нарід. – 1938. – Ч. 10. – 15 трав. – С. 384 – 387.

35. Алексій (Громадський), архієпископ. Слово на неділю Православ'я / архієпископ Алексій (Громадський) // Церква і нарід. – 1938. – Ч. 5. – 1 бер. – С. 171 – 175.

36. Алексій (Громадський), архієпископ. Слово на неділю Свв. Отець, іже в Нікеї / архієпископ Алексій (Громадський) // Церква і нарід. – 1938. – Ч. 11. – 1 черв. – С. 431 – 433.

37. Алексій (Громадський), архієпископ. Слово на неділю Фомину (Антипасха) / архієпископ Алексій (Громадський) // Церква і Нарід. – 1938. – Ч. 8 – 9. – 15 квіт. – 1 трав. – С. 301 – 306.

38. Алексій (Громадський), архієпископ. Слово на Новий рік / архієпископ Алексій (Громадський) // Церква і нарід. – 1938. – Ч. 1 – 2. – 1 – 15 січ. – С. 3 – 6.

39. Алексій (Громадський), архієпископ. Слово пасхального привітання / архієпископ Алексій (Громадський) // Церква і нарід. – 1938. – Ч. 7. – 15 квіт. – 1 трав. – С. 293 – 298.

40. Алексій (Громадський), архієпископ. Слово перед молебном у день іменин Першого Маршала Польщі Іосифа Пілсудського... / архієпископ Алексій (Громадський) // Церква і нарід. – 1935. – Ч. 2. – 1 квіт. – С. 33 – 35.

41. Алексій (Громадський), архієпископ. Слово при відкритті Волинського Єпархіального Зібрання 12 лютого 1936 р. / архієпископ Алексій (Громадський) // Церква і нарід. – 1936. – Ч. 4. – 15 лют. – С. 95 – 99.

42. Алексій (Громадський), архієпископ. Слово при постриженні священноіноків Тимофея (Шреттера) і Матфея (Семашка) в Почаєвській Лаврі 12 листопада 1938 р. / архієпископ Алексій (Громадський) // Церква і нарід. – 1938. – Ч. 23. – 1 груд. – С. 913 – 919.

43. Алексій (Громадський), архієпископ. Слово у Велику Пятницю, коло Плащаниці / архієпископ Алексій (Громадський) // Церква і нарід. – 1938. – Ч. 7. – 1 квіт. – С. 251 – 255.

44. Алексій (Громадський), архієпископ. Христос Воскрес. Слово на Святу Пасху / архієпископ Алексій (Громадський) // Церква і нарід. – 1935. – Ч. 3 – 4. – 15-28 квіт. – С. 65 – 68.

45. Алексій (Громадський), архієпископ. Слова на дні воскресні і святочні. У 2-х вип. / архієпископ Алексій (Громадський). – Вип. II. – Крем'янець : Церква і нарід, 1939. – 118 с.

46. Алексій (Громадський), архієпископ. Слово на день 950-ліття охрещення Руси / архієпископ Алексій (Громадський) // Церква і нарід. – 1938. – Ч. 15 – 16. – 1 – 15 серп. – С. 587 – 593.
47. Алексій (Громадський), митрополит. Відозва до Преосвящених Архіпастирів... / митрополит Алексій (Громадський) // РОКМ. 7468 / VIII Д 2142.
48. Алексій (Громадський), митрополит. Відозва до Преосвящених Архіпастирів Всечесного Духовенства, Преподобного монашества і боголюбивих вірних Православної Церкви в Україні (15 березня 1942 р.) / митрополит Алексій (Громадський) // РОКМ. 7467 / VIII Д 2143.
49. Алексій (Громадський), митрополит. До пп.оо.[панотців] Благочинних Волинської єпархії / митрополит Алексій (Громадський) // РОКМ. 7469 / VIII. Д. 2141.
50. Алексій (Громадський), митрополит. Одвертий лист до владики Полікарпа / митрополит Алексій (Громаський) // ДАРО. – Ф. Р – 281. – Оп. 1. – Спр. 17. – Арк. 42 – 46.
51. Алексій (Громадський), митрополит. Слова на великі свята і різні події церковного життя / митрополит Алексій (Громадський). – К. : Вид-во ім. свт. Льва, папи Римського, 2002. – 189 с.
52. Антоній (Паканич), єпископ. Поместные Церкви и церковное единство. Несколько слов о характере церковной автокефалии / єпископ Антоній (Паканич) // Труды КДА. – 2008. – № 8. – С. 23 – 32.
53. Антоній (Храповицький), архієпископ. Отчет по высочайше назначенной ревизии Киевской Духовной Академии в марте и апреле 1908 года / архієпископ Антоній (Храповицький). – Почаев : Тип-я Почаево-Успенской Лавры, 1909. – 72 с.
54. Антоній (Храповицький), єпископ. Полное собрание сочинений. В 3-х т. / єпископ Антоній (Храповицький). – Т. III. – Казань : Тип-я Императорского унив-та, 1900. – 646 с.

55. Антоний (Храповицкий), митрополит. Церковность или политика? / митрополит Антоний (Храповицкий) // Двуглавый орел. – 1922. – № 26. – С. 2 – 6.

56. Апанас (Мартас), архієпіскап. На ніве Хрыстовай: у пяцідзесятых ўгодкі сьвятарства 1928 – 1978. Успаміны / архієпіскап Апанас (Мартас). – Нью Ёрк ; Менск ; Варшава : Выд-ва Бел. Ін-т нав. й маст, 2005. – 166 с.

57. Армстронг Д. Украинский национализм. Факты и исследования / Д. Армстронг ; пер. с англ. П. В. Бехтина. – М. : ЗАО Центрполиграф, 2008. – 368 с.

58. Арсеньев Н. С. Несколько слов по поводу книги А. К. Свитича / Н. С. Арсеньев // Свитич А. К. Православная Церковь в Польше и её автокефалия. – Буэнос-Айрес : Наша страна, 1959. – С. 3 – 4.

59. Архиепископ Чебоксарский и Чувашский Вениамин // Журнал Московской Патриархии. – 1977. – № 1. – С. 18 – 20.

60. Архипастырська візитація парафій Кременецького повіту 20-24 червня 1935 року (Закінчення) / Церква і нарід. – 1935. – Ч. 9. – 15 лип. – С. 257 – 261.

61. Архипастырська візитація парафій Кременецького повіту (8 – 13. VII. 1937) // Церква і нарід. – 1937. – Ч. 17. – 1 верес. – С. 580 – 583.

62. Афанасий (Мартос), архиепископ. Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни. В 3-х ч. / архиепископ Афанасий (Мартос). – Мн. : Изд-во БЭ РПЦ, 1990. – 299 с.

63. Афанасьев Н. Н. Две идеи вселенской церкви / Н. Н. Афанасьев // Путь. – 1934. – № 45. – С. 16 – 29.

64. Афанасьев Н. Н. Церковь Духа Святого / Н. Н. Афанасьев. – К. : Центр православной книги, 2005. – 480 с

65. Батюшков П. М. Холмская Русь. Исторические судьбы Русского Забужья / П. М. Батюшков. – СПб. : Тип-я Тов-ва «Общественная польза», 1887. – 216 с.

66. Бердяев Н. А. Истина Православия / Н. А. Бердяев // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. – 1952. – № 11. – Июль. – С. 4 – 10.

67. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М. : Правда, 1989. – 608 с.
68. Бердяев Н. А. Христианство и антисемитизм (религиозная судьба еврейства) / Н. А. Бердяев // Путь. – 1938. – № 56. – С. 3 – 19.
69. Беркгоф К. Жнива розпачу. Життя і смерть в Україні під нацистською владою / К. Беркгоф ; пер. з англ. Т. Цимбал. – К. : Критика, 2011. – 455 с.
70. Беркгоф К. Чи було релігійне відродження в Україні під час нацистської окупації? / К. Беркгоф // Український історичний журнал. – 2005. – № 3. – С. 16 – 36.
71. Библия: Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. – М. : Рос. библейское общ-во, 2005. – 1376 с.
72. Бистрицька Е. В. Українське православ'я та екуменічна діяльність митрополита Андрея Шептицького в роки Другої світової війни / Е. В. Бистрицька // Українське релігієзнавство. – 2002. – № 23. – С. 45 – 55.
73. Біланич І. Еволюція Української Православної церкви в 1917 – 1942-х роках: автономія чи автокефалія / І. Біланич ; пер. з лат. Н. Царьової ; післ. І. Паславського. – Л. : Астролябія, 2004. – 392 с.
74. Благословенна грамота // РОКМ. КП 835 / 5 / VIII Д 1622.
75. Болотов В. В. Лекции по Истории Древней Церкви. В 4-х т. – Т. III. История церкви в период вселенских соборов / В. В. Болотов. – СПб. : Тип-я М. Миркушева, 1913. – 340 с.
76. Бондач А. Г. Пентархия и Московский Патриархат / А. Г. Бондач. – Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/1881917.html#_ftn1 (дата звернення 09.11.2013). – Назва з екрану.
77. Борщевич В. Т. (Громадський Олександр Якович) Олексій, митрополит (1.11.1882 ст.ст. – 1.05.1943) / В. Т. Борщевич // Волинський пом'яник. – Рівне : [б. в.], 2004. – С. 89 – 92.

78. Борщевич В. Т. Автономна православна церква на Волині / В. Т. Борщевич. – Луцьк : Ред.-вид. відділ Волин. держ. ун-ту ім. Л. Українки, 1998. – 98 с.

79. Борщевич В. Т. Волинське духовенство у XX ст.: ідентичність, статус, еволюція / В. Т. Борщевич. – Луцьк : Волин. нац. ун-т ім. Л. Українки, 2010. – 584 с.

80. Борщевич В. Т. Родина митрополита Олексія (Громадського), роль сімейних цінностей у житті архієрея / В. Т. Борщевич // Андріївський вісник. – 2014. – № 3. – С. 56 – 61

81. Борщевич В. Т. Українське церковне відродження на Волині (20 – 40-ві рр. XX ст.) / В. Т. Борщевич. – Луцьк : Ред.-вид. відділ Волин. нац. ун-ту ім. Л. Українки, 2000. – 254 с.

82. Б-т Г. Нужна ли украинизация Православной Церкви на Волыни / Г. Б-т // Свет Истины. – № 3. – 15 июня. – С. 11 – 14.

83. Булига І. І. Проблеми міжправославних відносин на Волині у 1941–1942 рр. / І. І. Булига // Історія. Філософія. Релігієзнавство: наук. журн.. – К. : Антропосвіт. – 2009. – № 2. – С. 76 – 79.

84. В. Бібліографічні замітки / В. // За Соборність. – 1933. – Ч 5. – С. 27 – 31.

85. Василь (Липківський), митрополит. Відродження Церкви в Україні 1917-1930 рр. / митрополит Василь (Липківський). – Торонто : Добра Книжка, 1959. – 335 с.

86. Васильева О. Ю. Свои или чужие: к вопросу о религиозной жизни на временно оккупированной территории [Электронный ресурс] / О. Ю. Васильева. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/arhiv/5209.htm> (дата звернення 11.12.2014). – Назва з екрану.

87. Ведомости об учебных успехах и поведении студентов в 1905-1906 учебном году // ЦДІА України у м. Києві. – Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 2942. – Арк. 52 – 80.

88. Вениамин (Новицкий), архиепископ. Трагические страницы истории Церкви на оккупированной территории (Из воспоминаний очевидца) / архиепископ Вениамин (Новицкий) // Журнал Московской Патриархии. – 1975. – № 7. – С. 12 – 13.

89. Вишиванюк А. В. К вопросу о несостоявшемся объединении Украинской Автономной Православной Церкви с раскольнической Украинской Автокефальной Православной Церковью в 1942 г. / А. В. Вишиванюк // XX Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ. Материалы. – Т. 1. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2010. – С. 332 – 338.

90. Вишиванюк А. В. Межконфессиональная ситуация на Западной Украине в 1939 – 1941 гг. (после «первого» присоединения к УССР) / А. В. Вишиванюк // Вестник ПСТГУ. – Серия II: История Русской Православной Церкви. – 2011. – Вып. 5 (42). – С. 48 – 65.

91. Вишиванюк А. В. Митрополит Алексей (Громадский) – Экзарх Украинской Автономной Православной Церкви (1941 – 1943) / А. В. Вишиванюк // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. – 2007. – № 4 (25). – С. 71 – 95.

92. Вишиванюк А. В. Об отношениях между Украинской Автономной Православной Церковью и «Украинской автокефальной православной церковью» на Западной Украине в годы немецкой оккупации / А. В. Вишиванюк // Вестник церковной истории. – 2014. – № 3/4 (35/36). – С. 236 – 268.

93. Від католицизму до православ'я. 50 років з дня мученицької кончини протопресвітера Гавріїла Костельника. З листів і спогадів / за. ред. архієпископа Августина (Маркевича). – Л. : Світло Православ'я, 1998. – 20 с.

94. Від Собору Єпископів Св. Православної Церкви в Україні. Необхідне канонічне роз'яснення, в зв'язку з ухвалою про приєднання липківського священства «в суцїм сані» // ДАРО. – Ф. Р – 281. – Оп. 2. – Спр. 1. – Арк. 3 – 3 зв.

95. Від Собору Єпископів Св. Православної Церкви в Україні. Необхідне канонічне роз'яснення, в зв'язку з хіротонією в Пінську нових Єпископів... // ДАРО. – Ф. Р – 281. – Оп. 2. – Спр. 1. – Арк. 4 – 4 зв.

96. Власовський І. Ф. [Senex]. Українська православна церква в часи Другої світової війни: 1939 – 1945 рр. / І. Ф. Власовський [Senex]. – Мюнхен : [б. в.], 1946. – 71 с.
97. Власовський І. Ф. Канонічні й історичні підстави Автокефалії Української Православної Церкви / І. Ф. Власовський // Пропам'ятна книга / ред.: протоієрей Ф. Кульчицький, М. Муха. – Торонто : Вид-ня Укр. православного братства Св. Володимира, 1974. – С. 113 – 128.
98. Власовський І. Ф. Митрополит Олексій Громадський (+1943 – 1963) / І. Ф. Власовський // Українське православне слово. – 1963. – Ч. 5. – С. 8 – 10.
99. Власовський І. Ф. Митрополит Олексій Громадський (+1943 – 1963) / І. Ф. Власовський // Українське православне слово. – 1963. – Ч. 6. – С. 7 – 9.
100. Власовський І. Ф. Митрополит Олексій Громадський (+1943 – 1963) / І. Ф. Власовський // Українське православне слово. – 1963. – Ч. 7. – С. 4 – 6.
101. Власовський І. Ф. Митрополит Олексій Громадський (+1943 – 1963) / І. Ф. Власовський // Українське православне слово. – 1963. – Ч. 8. – С. 5 – 7.
102. Власовський І. Ф. Митрополит Олексій Громадський (+1943 – 1963) / І. Ф. Власовський // Українське православне слово. – 1963. – Ч. 9. – С. 7 – 9.
103. Власовський І. Ф. Нарис історії Української Православної Церкви. В 4 т., 5 кн. / І. Ф. Власовський. – Т. IV. XX ст.. – Ч. I. – К. : Либідь, 1998. – 384 с.
104. Власовський І. Ф. Нарис історії Української Православної Церкви: в 4 тт., 5 кн. / І. Ф. Власовський. – Т. IV. XX ст.. – Ч. 2. – К. : Либідь, 1998. – 416 с.
105. Волинь. – 1941. – Ч. 2. – 7 верес.
106. Волокитина Т. В. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40-50 годов XX века: очерки истории / Т. В. Волокитина, Г. П. Мурашко, А. Ф. Носкова. – М. : РОССПЭН; Фонд Первого Президента России Б. Н. Ельцина, 2008. – 807 с.
107. Волошин Ю. В. Православна церква в Україні періоду нацистської окупації (1941 – 1944 рр.) / Ю. В. Волошин. – Полтава : ІВМЦ «Освіта», 1997. – 127 с.

108. Волошин Ю., Пащенко В. Православна церква в Лівобережній Україні під час гітлерівської окупації / Ю. Волошин, В. Пащенко // Людина і світ. – 1996. – № 6. – С. 18 – 21.
109. Волынский А. И. Архиепископ Алексей Громадский / А. И. Волынский // ККМ. – 30706. – Архів-278. – Арк. 1 – 8.
110. Волынский А. И. Архиерейские визитации приходов / А. И. Волынский // ККМ. – 30707. – Архів-279. – Арк. 1 – 8.
111. Волынский А. И. Волынь и город Кременец (Ч. IV. Послешкольный период) / А. И. Волынский // ККМ. – 30703. – Архів-275. – Арк. 1 – 60.
112. Волынский А. И. Из «жития и деяний» православной иерархии в б[ывшей]. Польше / А. И. Волынский // ККМ. – 30705. – Архів-277. – Арк. 1 – 10.
113. Воронин О. О. Історичний шлях УАПЦ / О. О. Воронин. – Кенсінгтон : Воскресіння, 1992. – 136 с.
114. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. – М. : Искусство, 1991. – 367 с.
115. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
116. Галуха Л. Ю. Особливості автокефалії та інституалізації православної церкви в Польщі (1918 – 1939) : дис. ...канд. іст. наук : 09.00.11 / Л. Ю. Галуха; Інститут філософії НАН України. – К., 1997. – 225 с.
117. Галуха Л. Ю. Польська автокефалія: погляд крізь десятиліття / Л. Ю. Галуха // Людина і світ. – 1997. – № 2. – С. 32 – 35.
118. Гелнер Е. Нації та націоналізм. Націоналізм / Е. Гелнер. – К. : Таксон, 2003. – 300 с.
119. Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии / Н. Н. Глубоковский. – М. : Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2002. – 192 с.
120. Гогун А. Рецензія на книгу: Беркгоф К. Жнива розпачу. Життя і смерть в Україні під нацистською владою... / А. Гогун // Голокост і сучасність. – 2011. – № 2 (10). – С. 166 – 180.

121. Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. (Опыт исторического исследования). В 2-х т. / С. Т. Голубев. – Т. 1. – К. : Тип-я Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. – 559 с.; Т. II. – К. : Тип-я Г. Т. Корчак-Новицкого, 1898. – 498 с.

122. Гордієнко В. В. Московський Патріархат у Західній Україні (1939–1941 рр.) / В. В. Гордієнко // Волинські історичні записки.: зб. наук. пр. – Т. 5. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2010. – С. 62 – 70.

123. Гордієнко В. В. Невдала спроба церковного єднання / В. В. Гордієнко // Історичний журнал. – 2007. – № 6. – С. 65 – 72.

124. Гордієнко В. В. Німецько-фашистський окупаційний режим і православні конфесії в Україні / В. В. Гордієнко // Український історичний журнал – 1998. – № 3. – С. 107 – 119.

125. Гордієнко В. В. Убивство митрополита Олексія Громадського / В. В. Гордієнко // Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. Історія. – 2007. – № 91/93. – С. 82 – 84.

126. Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій / В. С. Горський. – 3-тє вид.. – К. : Наук. думка, 1997. – 286 с.

127. Гофман Г. Історія релігієзнавства в Польщі / Г. Гофман ; пер. з пол. К. В. Новікової. – К. : Дух і Літера, 2010. – 332 с.

128. Граббе Ю. П. Истинная соборность / Ю. П. Граббе // Воскрестное чтение. – 1930. – № 13. – 30 марта. – С. 194 – 197.

129. Граббе Ю. П. Новое положение о выборах на Поместный Собор / Ю. П. Граббе // Воскрестное чтение. – 1933. – № 40. – 5 окт. – С. 628 – 631.

130. Григорий (Граббе), епископ. Была ли демократия в Церкви Апостольского века? [Электронный ресурс] / епископ Григорий (Граббе). – Режим доступа: <http://portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1852> (дата звернення 12.12.2014). – Назва з екрану.

131. Гридина И. Н. Православные верующие Украины в годы Второй мировой войны / И. Н. Гридина. – Донецк : [б. и.], 2006. – 228 с.

132. Грицак Я. Й. Нариси історії України: формування модерної української нації XIX-XX ст. / Я. Й. Грицак. – К. : Генеза, 1996. – 360 с.
133. Грищенко В. Л. Релігійно-філософський світогляд В. Екземплярського : дис. ...канд. філос. наук : 09.00.05 / В. Л. Грищенко ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2002. – 196 с.
134. Громадский А. Я. Появление и первоначальная история христианства в Польше : дис. ...канд. богословия / А. Я. Громадский ; Киевская духовная акад.. – К., 1908. – 414 с.
135. Громадский А., священник. «Правда» Л. Дымши в V главе его книги: «Холмский вопрос» / священник А. Громадский // Несколько возражений на книгу Л. Дымши: «Холмский вопрос» (С.П.Б. 1910 г.). – Холм : Тип-я Вайнштейнов, 1911. – С. 47 – 74.
136. Громадский А., священник. Краткий исторический очерк истории Холмской Руси / священник А. Громадский. – М. : Тип-я Холмского Св.-Богоявленского Братства, 1917. – 28 с.
137. Громадский А., священник. На память о незабвенных днях прощания Холмщины со своим Архипастырем, Высокопреосвященным Евлогием, Архиепископом Холмским и Люблинским / священник А. Громадский. – Холм : Тип-я Холмского Св.-Богородицкого Братства, 1914. – 88 с.
138. Громадский А., священник. Появление и первоначальная история христианства в Польше / священник А. Громадский. – Холм : Типо-литография Вайнштейнов, 1910. – 182 с.
139. Громадский А., священник. Холмский униатский епископ Иоанн Терашкевич / священник А. Громадский. – Холм : Тип-я Холмского Св.-Богородицкого Братства, 1914. – 54 с.
140. Губар А. В. Духовенство Московської патріархії в Україні на службі у Гітлера: 1941 – 1944 роки / А. В. Губар. – К. : Наук. тов. св. митр. П. Могили, 1999. – 28 с.
141. Гуревич П. С. Философская антропология : учеб. пособие / П. С. Гуревич. – 2-е изд., стер. – М. : Омега-Л, 2010. – 607 с.

142. Гудзик К. Гітлер і релігія / К. Гудзик // Людина і світ. – 1996. – № 7. – С. 36 – 40.
143. ДАВО. – Ф. 199. – Оп. 2. – Спр. 14. – Арк. 15.
144. ДАВО. – Ф. 63. – Оп. 1. – Спр. 14. – Арк. 19 – 21.
145. Давыденков О., протоиерей. Догматическое богословие / протоиерей О. Давыденков. – 3-е изд., испр. и доп.. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2013. – 622 с.
146. ДАРО. – Ф. Р – 281. – Оп. 1. – Спр. 10. – Арк. 10 – 10 зв.
147. ДАРО. – Ф. Р – 281. – Оп. 1. – Спр. 17. – Арк. 48 – 50.
148. ДАРО. – Ф. Р – 281. – Оп. 1. – Спр. 6. – Арк. 1 – 5 зв.
149. ДАРО. – Ф. Р – 281. – Оп. 2. – Спр. 1. – Арк. 1 – 2.
150. ДАТО. – Ф. 148. – Оп. 5. – Спр. 202. – Арк. 1 – 24.
151. Дело по обвинению Громадского Алексея Яковлевича по ст. 54 /10 Ч. I УК СССР // ГДА СБУ. – Ф. 6. – Спр. 75169.
152. Дмитрук К. Е. Свастика на сутанах / К. Е. Дмитрук. – М. : Политиздат, 1976. – 192 с.
153. Добош О., протоіерей. Діяльність митрополита Андрія Шептицького у 1901–1921 рр. / протоіерей О. Добош // Труды КДА. – 2011. – № 15. – С. 285 – 310.
154. Добош О., протоіерей. Розкол – патріотизм чи злочин? / протоіерей О. Добош. – Почаїв : Вид-во Почаївської Св.-Успенської Лаври, 2002. – 63 с.
155. Дублянський А., протоіерей. Тернистим шляхом: Життя митрополита Ніканора (Абрамовича) (До 20-ліття архипатсирського служіння) / протоіерей А. Дублянський. – Лондон : Вид-во Генерального церковного управління УАПЦ у Великій Британії, 1962. – 80 с.
156. Дугин А. Г. Этносоциология / А. Г. Дугин. – М. : Акад. проект, 2011. – 634 с.
157. Дынько-Никольский И., протоиерей. Соборность / протоиерей И. Дынько-Никольский // Воскресное чтение. – 1929. – № 20. – 19 мая. – С. 317 – 318.

158. Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни: воспоминания / митрополит Евлогий (Георгиевский) ; излож. Т. Манухиной. – М. : Моск. рабочий ; ВПМД, 1994. – 622 с.
159. Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни: по страницам воспоминаний / митрополит Евлогий (Георгиевский) ; в сокращ.; сост., предисл. Т. А. Соколовой. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2006. – 256 с.
160. Ефрем Сирин, преподобный. Толкование на послания божественного Павла. Послание к Галатам [Электронный ресурс] / преподобный Ефрем Сирин. – Режим доступа: <http://orthodox.ru/ltn/0570.php> (дата звернення 20.03.2014). – Назва з екрану.
161. Єленський В. Є. Автокефалія / В. Є. Єленський // Людина і світ. – 1997. – № 10. – С. 3 – 6.
162. Жилюк С. І. Без апологетики. Витоки оновлення православної церкви в Україні / С. І. Жилюк. – Житомир : Полісся, 2000. – 164 с.
163. Жилюк С. І. Обновленська церква в Україні (1922 – 1928) / С. І. Жилюк. – Рівне : Вид-во РДГУ, 2002. – 384 с.
164. Жуковський А. І. Петро Могила й питання єдності церков / А. І. Жуковський. – К. : Мистецтво, 1997. – 295 с.
165. Жуковський А. І. Проблема єдності церков у творчості Петра Могили / А. І. Жуковський // Климов В., Колодний А. Феномен Петра Могили. Біографія. Діяльність. Позиція / В. Климов, А. Колодний, А. Жуковський та ін. ; відп. ред. В. Климов. – К. : Дніпро, 1996. – С. 111 – 125.
166. За Свободу. – 1927. – № 56 (2080). – 10 марта; № 57 (2089). – 11 марта.
167. Западные окраины Российской империи / ред.: М. Долбилов, А. Миллер. – М. : Новое литературное обозрение, 2006. – 608 с.
168. Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні ХХІ століття / С. І. Здіорук. – К. : Знання України, 2005. – 552 с.
169. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский. – М. : Акад. проект ; Раритет, 2001. – 880 с.

170. Зеньковский В. В. Пять месяцев у власти : воспоминания / В. В. Зеньковский ; под ред. М. А. Колерова. – М. : REGNUM, 2011. – 648 с.
171. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей / В. В. Зеньковский. – Париж : YMCA-PRESS, 1955. – 290 с.
172. Зеньковский В. В. Христианская философия / В. В. Зеньковский ; сост. и ред. О. А. Платонов. – М. : Ин-т рус. цивилизации, 2010. – 1072 с.
173. Зубов А. Б. История религий. Курс лекций. Кн. 1: Доисторические и внеисторические религии / А. Б. Зубов. – М. : Планета детей, 1997. – 344 с.
174. Зызыкин М. В. О каноническом участии мирян в выборах Епископов в древней Церкви / М. В. Зызыкин // Воскрестное чтение. – 1930. – № 51. – 21 декаб. – С. 800 – 804.
175. Иванов Ю. Г. Религии мира. Православие / Ю. Г. Иванов. – Мн. : Кн. дом, 2009. – 384 с.
176. Иванов-Тринадцатый Г., протодиакон. Русская Церковь перед лицом Запада / протодиакон Г. Иванов-Тринадцатый. – Мюнхен : Изд-во Обители преп. Иова Почаевского, 1994. – 365 с.
177. Игнатуша А. Н. Религиозная жизнь Запорожского края во время немецкой оккупации (1941 – 1944 гг.) / А. Н. Игнатуша // Наукові праці історичного факультету Запор. нац-го унів-ту. – 2013. – Вип. XXXVI. – С. 151-169.
178. Извлечение из журналов Совета КДА за 1907 – 1908 учебный год // Труды КДА. – 1908. – Кн. 12. – С. 449 – 516.
179. Извлечение из журналов Совета Киевской Духовной Академии за 1904 – 1905 учебный год // Труды КДА. – 1905. – Кн. 7. – С. 145 – 176.
180. Извлечение из протокола Совета Киевской Духовной Академии за 1904 – 1905 учебный год // Труды КДА. – 1905. – Кн. 1. – С. 49 – 80.
181. Иларион (Алфеев), епископ. Православие. В 2-х т. / епископ Иларион (Алфеев). – 2-е изд. испр.. – Т. I. История, каноническое устройство и вероучение Православной Церкви. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 863 с.

182. Иоанн (Зизиулас), митрополит. Церковь и евхаристия. Сборник статей по православной экклесиологии / митрополит Иоанн (Зизиулас) ; пер. с новогреч. иеромонаха Леонтия (Козлова). – М. : Сибирская Благовонница, 2009. – 332 с.

183. Иов (Геча), игумен. О недопустимости понятия «национальная церковь» [Электронный ресурс] / игумен Иов (Геча); пер. с фр. Р. Тодер. – Режим доступа: <http://arhiv2.orthodoxy.org.ua/page-1333.html>. (дата звернення 20.05.2014). – Назва з екрану.

184. История иерархии Русской Православной Церкви. Комментированные списки иерархов по епископальным кафедрам с 862 г. (с приложениями) / сост. М. Е. Губонин. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2006. – 926 с.

185. Ігор (Ісиченко), архієпископ. Історія Христової Церкви в Україні : підруч. для вищ. духовних шк. / архієпископ Ігор (Ісиченко). – Харків : Акта, 2003. – 472 с.

186. Іларіон (Огієнко), митрополит. Українська Церква за час Руїни (1657-1687) / митрополит Іларіон (Огієнко). – Вінніпег : Укр. Наук. Православ. Богосл. Т-во, 1956. – 564 с.

187. Іларіон (Огієнко), митрополит. Фортеця православ'я на Волині. Свята Почаївська лавра / митрополит Іларіон (Огієнко). – Вінніпег : Видавнича Комісія при Тов-ві «Волинь», 1961. – 398 с.

188. Історія Православної Церкви / ред. Н. Грищенко; укл. протоієрей О. Кислашко. – К. : Вид-во ІТЕМ лтд, 1996. – 168 с.

189. Історія релігії в Україні : навч. посіб. / А. М. Колодний, П. Л. Яроцький, Б. О. Лобовик та ін.; за ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького. – К. : Знання ; КОО, 1999. – 735 с.

190. Іценко О. Г. Трагічна загибель екзарха Автономної Православної церкви Алексія (Громадського) / О. Г. Іценко // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії.: зб. наук. пр.: наук. записки РДГУ. – Вип. 25. – Рівне : О. Зень. – 2014. – С. 160 – 163.

191. К. М. На теми з проблем православ'я / К. М. // Церква і нарід. – 1937. – Ч. 1 – 2. – 1 – 15 січ. – С. 27 – 35.
192. Кандидов Б. П. Религиозная травля в Польше / Б. П. Кандидов. – М. : Безбожник, 1930. – 55 с.
193. Карташев А. В. Церковь и Государство (Восточно-православная точка зрения) / А. В. Карташев // Вестник братства православных богословов в Польше. – 1937. – № 2. – С. 169 – 190.
194. Карташев А. В. Церковь. История. Россия. Статьи и выступления / А. В. Карташев. – М. : Пробел, 1996. – 303 с.
195. Касяк І. З гісторыі Праваслаўнай Царквы Беларускага Народу / І. Касяк. – Нью-Йорк : Выд-е БЦР, 1956. – 191 с.
196. Касьянов Г. В., Миллер А. И. Россия-Украина – как пишется история. Диалоги – лекции – статьи / Г. В. Касьянов, А. И. Миллер. – М. : Изд-во РГГУ, 2011. – 306 с.
197. Кирилл (Говорун), архимандрит. Автокефалия: от канона к мифу [Электронный ресурс] / архимандрит Кирилл (Говорун). – Режим доступа: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/1988/> (дата звернення 12.05.2014). – Назва з екрану.
198. Кислюк К. В., Кучер О. М. Релігієзнавство : підруч. для студентів вузів / К. В. Кислюк, О. М. Кучер. – 5-те вид., виправ. і доп.. – К. : Кондор, 2009. – 636 с.
199. Кишиневские епархиальные ведомости. – 1917. – № 15 – 16. – 16 – 23 апр.
200. Книга Правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец. С алфавитным указателем. – М. : Изд-во свт. Льва, папы Римского, 2010. – 447 с.
201. Кобрин М. П. Про мову Богослуження : доклад 5-тій Комісії Передсоборного Зібрання / М. П. Кобрин. – Репр. вид. 1935 р. – Рівне : Каліграф, 2004. – 184 с.

202. Козлов М., протоиерей, Огицкий Д. П. Западное христианство: взгляд с Востока / протоиерей М. Козлов, Д. П. Огицкий. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 608 с.
203. Колодний А. М., Филипович Л. О. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан / А. М. Колодний, Л. О. Филипович. – Л. : Логос, 1996. – 182 с.
204. Косик В. Україна і Німеччина у Другій світовій війні / В. Косик ; пер. з фр. Р. Осадчук. – Париж ; Нью-Йорк ; Л. : Вид-во наук. тов-ва ім. Т. Шевченка у Львові, 1993. – 660 с.
205. Красников А. Н. Методология классического религиоведения / А. Н. Красников. – Благодещенск : Изд-во Библиотеки журн. «Религиоведение», 2004. – 148 с.
206. Кривонос Ф., священник. Белорусская Православная Церковь в XX столетии : спецкурс лекций для Минской Духовной Семинарии / священник Ф. Кривонос. – Мн. : ВРАТА, 2008. – 255 с.
207. Кудин А. А. Жизнь и архипастырские труды митрополита Алексия (Громадского) (1882 – 1943) : дис. ...канд. богословия / А. А. Кудин ; Минская духовная акад. им. свт. Кирилла Туровского. – Жировичи, 2008. – 171 с.
208. Кузенков П. В. Церковь и Империя в Византии и Западной Европе: к уточнению концепции «двух властей» / П. В. Кузенков // Современные проблемы изучения истории церкви. Международная научная конференция: тезисы докл.. – М. : Изд-во МГУ им. М. В. Ломоносова, 2011. – С. 120 – 123.
209. Купранець О. Ф. Православна церква в міжвоєнній Польщі (1918 – 1939) / О. Ф. Купранець. – Рим : Вид-во ЧСВВ, 1974. – 235 с.
210. Кураев А. В. Традиция. Догмат. Обряд. Апологетические очерки / А. В. Кураев. – М. ; Клин : Изд-во Братства свт. Тихона, 1995. – 416 с.
211. Лабынцев Ю. А. Алексей (Громадский Александр Якубович; 01.11.1882, с. Докудов на Подляшье – 7.05.1943, с. Смыга на Волыни) / Ю. А. Лабынцев // Православная энциклопедия / под. ред. Патр. Московского и всея Руси Алексия II. – Т. 1. А – Алексей Студит. – М. : Изд-во ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. – С.664-665.

212. Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л. Александро-Невский собор в Варшаве / Ю. А. Лабынцев, Л. Л. Щавинская // Радонеж. – 1999. – № 9 – 10. – С. 10 – 11.
213. Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л. Белорусско-украинско-русская православная книжность межвоенной Польши: Исследования и публикации по материалам экспедиции / Ю. А. Лабынцев, Л. Л. Щавинская. – М. : Индрик, 1999. – 312 с.
214. Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л. Православие и православные во II Речи Посполитой / Ю. А. Лабынцев, Л. Л. Щавинская. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/40543.htm> (дата звернення 13.10.2013). – Назва з екрану.
215. Липинський В. К. Релігія і Церква в історії України / В. К. Липинський. – Л. : Дружина, 1933. – 134 с.
216. Лисенко О. Є. Громадський, чернече ім'я Олексій / О. Є. Лисенко // Енциклопедія історії України. У 10 т. / редкол. : В. А. Смолій та ін. ; Ін-т історії України НАН України. – Т. 2. Г – Д. – К. : Наук. думка, 2004. – С. 212.
217. Лисенко О. Є. До питання про становище церкви в Україні у період другої світової війни / О. Є. Лисенко // Український історичний журнал. – 1995. – № 3. – С. 73 – 81.
218. Лисенко О. Є., Гриневич В. А. Політика гітлерівського й сталінського режимів щодо українських національних церков / О. Є. Лисенко, В. А. Гриневич // Україна і Росія в історичній ретроспективі: нариси. В 3-х т. – Т. 2. Радянський проект для України / В. А. Гриневич, В. М. Даниленко, С. В. Кульчицький, О. Є. Лисенко ; відп. ред. В. А. Смолій. – К. : Наук. думка, 2004. – С. 282 – 307.
219. Лист митрополита Олексія Громадського з Кремянця на Волині до митрополита Андрея Шептицького // Баран С. І. Митрополит Андрей Шептицький. Життя і творчість / С. І. Баран. – Мюнхен : Вид-че тов-во «Вернигора», 1947. – С. 128 – 130.

220. Листи громадських діячів, представників української науки, культури і церкви до Івана Огієнка (митрополита Іларіона) 1910 – 1969 / упоряд. Ю. Горбач та ін. ; редкол.: П. Сохань та ін. – К. : Вид-во ім. О. Теліги, 2011. – 744 с.
221. Лисяк-Рудницький І. П. Що робити? / І. П. Лисяк-Рудницький // Історичні есе. У 2 т. ; пер. з англ.: У. Гавришків, Я. Грицак. – Т. 2. – К. : Основи, 1994. – С. 437 – 456.
222. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – М. : Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
223. Лотоцький О. Г. Автокефалія. В 2-х т. / О. Г. Лотоцький. – Репринт. вид. – Т. 1. Засади автокефалії. – К. : [б. в.], 1999. – 206 с.
224. Лотоцький О. Г. Автокефалія. В 2-х т. / О. Г. Лотоцький. – Репринт. вид. – Т. 2. Нарис історії Автокефальних церков. – К. : [б. в.], 1999. – 559 с.
225. М. С. Чи це буде на користь нашій вірі і церкві? / М. С. // Церква і нарід. – 1936. – Ч. 20. – 15 жовт. – С. 639 – 643.
226. Мартирологія Українських Церков : док., матеріали. У 4 т. – Т. І. Українська православна церква / упоряд., ред.: О. Зінкевич, Т. Лончина. – Торонто ; Балтимор : Смолоскип, 1989. – 1207 с.
227. Мейендорф И., протопресвитер. Византийское наследие в Православной Церкви / протопресвитер И. Мейендорф ; пер. с англ., под общ. ред. Ю. А. Вестеля. – К. : Центр православной книги, 2007. – 352 с.
228. Мейендорф И., протопресвітер. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / протопресвитер И. Мейендорф. – Мн. : Лучи Софии, 2001. – 336 с.
229. Мельничук О., протоієрей. Свято-Богоявленський Кременецький монастир у контексті історії Православ'я в Україні / протоієрей О. Мельничук. – К. : [б. в.], 2007. – 216 с.
230. Миллер А. И. Империя Романовых и национализм: эссе по методологии исторического исследования / А. И. Миллер. – М. : Новое лит. обозрение, 2006. – 248 с.

231. Митрополит Андрей Шептицький у документах радянських органів державної безпеки (1939 – 1944 рр.). – К. : Укр. Вид-ча спілка, 2005. – 480 с.
232. Митрофан (Зноско-Боровский), епископ. Хроника одной жизни. Воспоминания. Проповеди / епископ Митрофан (Зноско-Боровский). – М. : Изд-во Св.-Владимирского братства, 2006. – 592 с.
233. Міненко Т. протоієрей. Православна Церква в Україні під час Другой Світової війни 1939 – 1945. У 3-х т. / протоієрей Т. Міненко. – Т. І. Волинський період. – Вінніпег ; Л. : Вид-во Львівського музею історії релігії «Логос», 2000. – 392 с.
234. Міненко Т., протоієрей. Змагання за незалежнення Української Православної Церкви в ХХ ст. / протоієрей Т. Міненко // Ювілейний збірник праць наукового конгресу у 1000-ліття хрещення Руси-України: зб. праць / ред. В. Янів та ін.. – Мюнхен : E. Mühlen-thaler's Buch; Kunstdruckerei GmbH, 1988 – 1989. – С. 763 – 788.
235. Мірановіч А. В. Правослаўная Беларусь / А. В. Мірановіч. – Беласток : Беларускае Гістарычнае тав-ва, 2009. – 352 с.
236. Мозгова Н. Г. Київська Духовна Академія 1819 – 1920: філософський спадок / Н. Г. Мозгова. – К. : Книга, 2004. – 316 с.
237. Моліс М., протоієрей. 900-ліття православ'я на Дубенщині / протоієрей М. Моліс. – Дубно : [б. в.], 2000. – 126 с.
238. Мосс В. Православная церковь на перепутье (1917 – 1999) / В. (Энтони Эдвард) Мосс; ред. пер. с англ. Т. А. Сенина. – СПб. : Алетейя, 2001. – 415 с.
239. На біжучі теми. Від синоду до сальону // Українська нива. – 1927. – Ч. 3 (8). – 21 січ. – С. 6.
240. Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др. ; пер. с англ. и нем.: Л. Е. Переяславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского. – М. : Праксис, 2002. – 416 с.
241. Никодим (Милаш), епископ. Православное церковное право / епископ Никодим (Милаш) ; пер. с серб. М. Г. Петровича. – СПб. : Тип-я В. В. Комарова, 1897. – 708 с.

242. Николаев К. Н. Восточный обряд: дорога Рима в Россию. (Рим – Польша – Россия) / К. Н. Николаев. – Париж : YMCA-PRESS, 1950. – 336 с.

243. Николаев К. Н. Правовое положение Православной Церкви в Польше и ее имущественные права с точки зрения административной практики / К. Н. Николаев // Воскресное чтение. – 1929. – № 6. – 10 февр. – С. 88 – 90.

244. Николай (Ярушевич), митрополит. Обращение к клиру и верующим жителям Украины (7 ноября 1943 г.) / митрополит Николай (Ярушевич) // Журнал Московской Патриархии. – 1943. – № 3. – Нояб. – С. 5 – 6.

245. Новый Завет на греческом и русском языках / ред. А. А. Алексеев ; сост. Д. И. Захарова. – М. : Рос. Библейское общество, 2002. – 799 с.

246. Обсерватор. Візитація Рівненщини правлячим Волинським Владикою / Обсерватор // Церква і нарід. – 1936. – Ч. 21. – 1 лист. – С. 702 – 704.

247. Обсерватор. Візитація Рівненщини правлячим Волинським Владикою (Продовження) / Обсерватор // Церква і нарід. – 1936. – Ч. 22. – 15 лист. – С. 748 – 750.

248. Одинцов М. И. Великая Отечественная война (1941 – 1945) и религиозные организации в СССР / М. И. Одинцов // Православная Энциклопедия. – Том VII. Варшавская епархия – Веротерпимость. – М. : Изд-во ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2004. – С. 407 – 415.

249. Одинцов М. И. Религиозные организации в СССР: накануне и в первые годы Великой Отечественной войны (1938 – 1943 гг.) / М. И. Одинцов // Отечественные архивы. – 1995. – № 2. – С. 40 – 41.

250. Олексій Громадський // Енциклопедія Українознавства. В 10-ти т. / під ред. В. Кубійовича. – Т. 5. – Париж ; Нью-Йорк : Молоде Життя, 1973. – С. 1842.

251. Описание поездки Волынского архиепископа Алексея по приходам Любомльского уезда // ДАТО. – Ф. 148. – Оп. 5. – Спр. 264. – Арк. 1 – 41.

252. Определение Синода Православной церкви в Польше об отлучении от Православной церкви врага Речинского Арсения за антицерковную деятельность... // ДАТО. – Ф. 148. – Оп. 5. – Спр. 205. – Арк. 1 – 11.

253. Отзыв заслуженного ординарного профессора А. Розова о сочинении студента Александра Громадского... // ЦДІА у м. Києві. – Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 3089. – Арк. 19 – 24 зв..

254. Открытие Православного Богословского факультета в Варшавском Университете 8 февраля 1925 года. – Варшава : Синодальная тип-я, 1925. – 8 с.

255. Отчет о состоянии Киевской Духовной Академии за 1904 – 1905 учебный год // Труды КДА. – 1905. – Кн. 11. – С. 310 – 367.

256. Отчет о состоянии Киевской Духовной Академии за 1905 – 1906 учебный год // Труды КДА. – 1906. – Кн. 12. – С. 579 – 611.

257. Паспорт арестованного Громадского А. Я. // ГДА СБУ. – Ф. 6. – Спр. 75 169. – Арк. 15.

258. Пастирське і архіпастирське служення Його Високопреосвященства, Високопреосвященнішого Алексія, Архієпископа Волинського і Кременецького // Церковний календар Православної церкви в Польщі. – 1938. – С. 52 – 56.

259. Пашенко В. О. Православна церква в тоталітарній державі : Україна 1940-початку 1990-х років / В. О. Пашенко. – Полтава : АСМІ, 2005. – 630 с.

260. Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы / В. Ф. Певницкий. – К. : Тип-я И. И. Горбунова, 1906. – 302 с.

261. Петрушко В. И. О попытках создания Киевского патриархата украинскими униатами и раскольниками-автокефалистами в XX веке / В. И. Петрушко. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2008. – 407 с.

262. Пидгайко В. Г. Деятельность митрополита Алексия (Громадского) и архиепископа Дамаскина (Малюты) по преодолению церковной смуты на западноукраинских землях в 1939-1943 гг. / В. Г. Пидгайко // Современные проблемы изучения истории церкви. Международная научная конференция: тезисы докл.. – М. : Изд-во МГУ им. М. В. Ломоносова, 2011. – С. 190 – 193.

263. Пидгайко В. Г. Епископ Владимиро-Волынский и Ковельский Мануил (Тарнавский) в истории украинских церковных разделений 1941 –

1943 годов / В. Г. Пидгайко // Вестник церковной истории. – 2010. – № 3 – 4 (19 – 20). – С. 303 – 321.

264. Познанский Д., священник. Палачи и праведники / священник Д. Познанский // Мгарський колоколь. – 2008. – № 65. – С. 9 – 14.

265. Полікарп (Сікорський), архієпископ. До оо. Благочинних, оо. Настоятелів монастирів і парафій. До всього Духовенства й Вірних на Українських землях сущих / архієпископ Полікарп (Сікорський) // РОКМ. 836 / 4 / VIII Д 1621.

266. Пospelовский Д. В. Русская православная церковь в XX веке / Д. В. Пospelовский. – М. : Республика, 1995. – 511 с.

267. Правда о религии в России / под ред. митрополита Николая (Ярушевича). – М. : Изд-во Моск. патриархии, 1942. – 457 с.

268. Преловська І. М. Постать Івана Огієнка у листах його кореспондентів / І. М. Преловська // Листи громадських діячів, представників української науки, культури і церкви до Івана Огієнка (митрополита Іларіона) 1910 – 1969 / упоряд. Ю. Горбач та ін. ; редкол.: П. Сохань та ін. – К. : Вид-во ім. О. Теліги, 2011. – С. 9 – 51.

269. Прочанин. Осінній відпуст в Загаєцькому Св. Іоана Милостивого монастирі / Прочанин // Церква і нарід. – 1936. – Ч. 17. – 1 верес. – С. 524 – 535.

270. Псарев А. В. Архиепископ Леонтий Чилийский (1904 – 1971 гг.). Материалы к жизнеописанию архипастыря гонимой Церкви Русской / А. В. Псарев // Православная жизнь. – 1996. – № 4 (556). – Апр. – С. 8 – 12.

271. Раневский С. Украинская автокефальная Церковь / С. Раневский. – Джорданвилль : Тип-я пр. Иова Почаевского, 1948. – 22 с.

272. Рапорт Его Святейшеству Святейшему Патриарху Тихону по уполномочию епархиальных съездов Литовской и Гродненской епархий архимандрита Почаевской Лавры Виталия (7 июля 1922) // Русский мир и Латвия. Из архива священномученика архиепископа Рижского и Латвийского Иоанна (Поммера). Письма и другие документы: альманах. – Вып. 14 / изд.

подг. Ю. Л. Сидяков ; под ред. С. Мазура. – Рига : Изд-е Seminarium hortus humanitatis, 2008. – С. 98 – 99.

273. Религиоведение : учебник / под ред. И. Н. Яблокова. – 4-е изд., перераб. и доп.. – М. : Высш. шк., 2005. – 508 с.

274. Речь В. Богдановича, представителя Белорусского клуба, произнесенная в Польском Сенате 23 июля 1924 года по вопросу о бюджете министерства исповеданий // Русский мир и Латвия: Из архива священномученика архиепископа Рижского и Латвийского Иоанна (Поммера). Письма и другие документы: альманах. – Вып. 14 / изд. подг. Ю. Л. Сидяков ; под ред. С. Мазура. – Рига : Изд-е Seminarium hortus humanitatis, 2008. – С. 84 – 89.

275. Річинський А. В. Проблеми української релігійної свідомості / А. В. Річинський ; упоряд. А. Колодний, О. Саган. – 3-тє вид.. – Тернопіль : Укрмедкнига, 2002. – 448 с.

276. Річинський А. В. На церковні теми. Український церковний рух / А В Річинський // Українська нива. – 1927. – Ч. 3 (8). – 21 січ. – С. 2 – 3; Ч. 4 (9). – 28 січ. – С. 2 – 3.

277. Рожко В. Є. Духовні православні освітні заклади Волині Х-XX ст. / В. Є. Рожко. – Луцьк : Медіа, 2002. – 280 с.

278. Рожко В. Є. Нарис історії української православної церкви на Волині : іст.-краєзн. нарис / В. Є. Рожко. – Луцьк : Медіа, 2001. – 672 с.

279. Русская православная церковь в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. : сб. докум. / сост.: О. Ю. Васильева, И. И. Кудрявцева, Л. А. Лыкова. – М. : Изд-во Крутицкого подворья, 2009. – 765 с.

280. Русская Православная Церковь и Великая Отечественная Война : сб. церковных докум.. – М. : [б. и.], 1943. – 97 с.

281. Русский мир и Латвия: из архива священномученика архиепископа Рижского и Латвийского Иоанна (Поммера). Письма и другие документы: альманах. – Вып. 14. / изд. подг. Ю. Сидяков ; под ред. С. Мазура. – Рига : Изд-е Seminarium hortus humanitatis, 2008. – 140 с.

282. Савчук С., Мулик-Луцик Ю. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді. У 5 т. – Т. I. Київська церковна традиція українців Канади / С. Савчук, Ю. Мулик-Луцик. – Вінніпег : Екклезія, 1984. – 616 с.

283. Савчук С., Мулик-Луцик Ю. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді. У 5 т. – Т. IV. Українська Греко-Православна Церква в Канаді в юрисдикції архієпископа І. Теодоровича / С. Савчук, Ю. Мулик-Луцик. – Вінніпег : Екклезія, 1989. – 803 с.

284. Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / Н. О. Саган. – К. : Світ Знань, 2004. – 910 с.

285. Самовидець. Поїздка Високопреосвященнішого Архієпископа Алексія Гродненського до Турковецького монастиря / Самовидець // Духовний сіяч. – 1928. – № 21. – 2 верес. – С. 257 – 261; № 22. – 16 верес. – С. 271 – 273; № 23. – 7 жовт. – С. 284 – 285; № 24. – 21 жовт. – С. 296 – 297; № 25. – 4 лист. – С. 309 – 310.

286. Самовидець. Поїздка Високопреосвященнішого Архієпископа Алексія Гродненського до Турковецького монастиря / Самовидець // Духовний сіяч. – 1928. – № 24. – 21 жовт. – С. 296 – 297.

287. Самчук У. О. На білому коні. Спомини і враження / У. О. Самчук. – Вінніпег : Вид. Тов-ва «Волинь», 1972. – 251 с.

288. Саух П. Ю. Україна на межі тисячоліть: трансформація духу і випробування національним буттям / П. Ю. Саух. – Рівне : ППФ «Волинські обереги», 2001. – 219 с.

289. Свинарьов А. Еклезіологічний аналіз розколів в Україні у XX столітті : дис. ...канд. богослів'я / А. Свинарьов ; Київська Духовна Акад.. – К., 2001. – 174 с.

290. Свитич А. К. Православная Церковь в Польше и её автокефалия / А. К. Свитич // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии. 1917-1950 гг. : сб.. – М. : Крутицкого патриаршего подвір'я, 1997. – С. 87 – 286.

291. Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста. В 9-ти т., 10-ти кн. – Т. VIII. Беседы на Первое послание к коринфянам.

Толкование на Второе послание к коринфянам. Толкование на послание к галатам. – М. : Ковчег, 2006. – 912 с.

292. Священный Синод Православной Митрополии в Польше. Заседание 12 октября 1922 года. Журнал № 15 // Вестник Православной Митрополии в Польше. – 1924. – № 37 – 38. – С. 4 – 5.

293. Сеник С. Украинская Православная Церковь в XX столетии / С. Сеник // Православная Церковь в Восточной Европе. XX век / под ред. К. Шайо. – К. : Дух і літера, 2010. – С. 313 – 340.

294. Сенчукова М. С. Экклезиология протопресвитера Николая Афанасьева и парижская школа русского богословия : дис. ...канд. филос. наук : 09.00.13 / М. С. Сенчукова ; Ин-т филос. РАН. – М., 2008. – 160 с.

295. Сивіцький М. К. Історія полько-українських конфліктів. В 3 т. / М. К. Сивіцький ; пер. з пол. Є Петренка. – Т. 1. – К. : Вид-во ім. О. Теліги, 2005. – 344 с.

296. Силова С. В. Гродненская Православная епархия в 1921–1939 гг. Источники и историография / С. В. Силова // Религиозные традиции Европы и современность: изучение и преподавание в российских и зарубежных университетах : сб. науч. и науч.-метод. ст. / под ред. Д. И. Польшанного. – Иваново : Изд-во Ивановский гос. ун-т, 2011. – С. 216 – 234.

297. Силова С. В. Православная церковь в Белоруссии в годы Великой Отечественной войны (1941 – 1945 гг.) / С. В. Силова. – Гродно : Изд-во ГрГУ, 2003. – 105 с.

298. Сильвестр (Гаєвський), єпископ. Церковний устрій в Україні / єпископ Сильвестр (Гаєвський). – Новий Ульм : Ukrainische Zeitung, 1946. – 65 с.

299. Сілава С. У. Гродзенская праваслаўная епархія 1921-1939 гг. (некаторыя старонкі гісторыі) / С. У. Сілава // Polacy i Białorusini. Nasza wspólna historia: Dwudziestolecie międzywojenne. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej w Grodnie (11-13 czerwca 2010 r.) / red. W. Szewczyk. – Grodno, 2011. – S. 57 – 67.

300. Скакальська І. Б. Внесок української релігійної еліти Волині у розвиток духовного потенціалу народу / І. Б. Скакальська // Наук. записки ТНПУ ім. В. Гнатюка / за заг. ред. І. С. Зуляка. – Вип. 1. – Історія. – Тернопіль : Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2011. – С. 125 – 130.
301. Скорупський М. А. Туди, де бій за волю. (Спогади Курінного УПА Максима Скорупського-Макса) / М. А. Скорупський. – К. : Вид-во ім. О. Теліги, 1992. – 351 с.
302. Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей : учеб. пособие. В 2 т. / К. Е. Скурат. – Т. 2. – М. : Рус. огни, 1994. – 320 с.
303. Слово митрополита Георгия после хиротонии Алексия (Громадского) во епископа // Православна Волинь. – 1922. – № 17 – 20. – 1 вер. – 15 жовт. – С. 32.
304. Смирнов А. И. Епископ Мстислав (Скрыпник) и институализация Украинской Автокефальной Православной Церкви в годы немецкой оккупации [Электронный ресурс] / А. И. Смирнов. – Режим доступа: http://krotov.info/libr_min/18_s/mi/rnov_and_01.htm (дата обращения 20.01.2015). – Название с экрана.
305. Смирнов А. І. Мстислав (Скрипник): громадсько-політичний і церковний діяч, 1930 – 1944 / А. І. Смирнов. – К. : Смолоскип, 2008. – 326 с.
306. Смирнов А. І. Створення Автономної Православної церкви в Україні у 1941 р. / А. І. Смирнов // Українське православ'я у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій (пам'яті митрополитів Василя (Липківського) та Іоанна (Боднарчука)): матеріали Всеукр. наук.-практ. конф. (27-28 лист. 2014 р., м. Тернопіль) / за заг. ред. Е. Бистрицької та ін.. – Тернопіль ; К. : Вектор, 2014. – С. 57 – 61.
307. Сміт Е. Націоналізм: теорія, ідеологія, історія / Е. Сміт ; пер. з англ. Р. Фещенко. – К. : КІС, 2004. – 170 с.
308. Стародуб А. В. Екзарх України Митрополит Михаїл (Єрмаков) (1862 – 1929): деякі аспекти останнього періоду діяльності та обставини смерті / А. В. Стародуб // Наукові записки : зб. пр. молодих вчених Ін-ту

української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАНУ. – 2002. – Т. 9. – С. 442 – 479.

309. Стародуб А. В. Ціна питання. До 80-ї річниці з дня підписання Патріаршого і Синодально-канонічного томосу про визнання автокефалії Православної церкви в Польщі / А. В. Стародуб // Людина і світ. – 2004. – № 7. – С. 18 – 23.

310. Стоколос Н. Г. Автокефалія під прицілом окупантів. На що перетворилася ще одна спроба відновити її в роки війни / Н. Г. Стоколос // Віче. – 2002. – № 4. – С. 46 – 52.

311. Стоколос Н. Г. Конфесійна політика окупаційної адміністрації рейхскомісаріату «Україна» в 1941-1942 рр. / Н. Г. Стоколос // Український історичний журнал. – 2004. – № 3. – С. 91 – 111.

312. Стоколос Н. Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX - перша половина XX ст.) / Н. Г. Стоколос. – Рівне : Ліста М, 2003. – 480 с.

313. Стоколос Н. Г., Шеретюк Р. М. Драма Церкви. (До історії скасування Греко-Уніатської Церкви в Російській імперії та викорінення її духовно-культурних надбань) / Н. Г. Стоколос, Р. М. Шеретюк ; передм. П. Л. Яроцького. – 2-ге, вид., перероб. та розш.. – Рівне : ПП ДМ, 2012. – 348 с.

314. Тарасий (Курганський), иеромонах. Великороссийское и малороссийское богословие в XVI и XVII в. / иеромонах Тарасий (Курганский). – СПб. : Тип-я Б. В. Комарова, 1903. – 124 с.

315. Теодорович Н. Російська православна Церква в Україні / Н. Теодорович // Український збірник. – 1959. – Кн. 16. – С. 47 – 81.

316. Теодорович Т., протопресвитер. Ответ Протопресвитера Т. Теодоровича о. П. Табинскому / протопресвитер Т. Теодорович // Свет Истины. – 1927. – № 2. – 1 июня. – С. 9 – 13; № 3. – 15 июня. – С. 14 – 17; № 4. – 1 июля. – С. 8 – 13.

317. Тихвинский В. Из академической жизни (Гомилетический кружок Киевской Духовной Академии) / В. Тихвинский // Труды КДА. – 1906. – Кн. 5. – С. 159 – 166.

318. Тіменик З. І. Історіософія православної автокефальності у творчій спадщині Івана Огієнка (Митрополита Іларіона) : дис. ...канд. філософ. наук : 09.00.11 / З. І. Тіменик ; Ін-т філософії НАНУ. – К., 1997. – 186 с.

319. Ткачук М. Л. Київська духовна академія в освітянському «автономізаційному» русі початку ХХ століття / М. Л. Ткачук // Київська Академія. – 2007. – Вип. 4. – С. 149 – 165.

320. Толковая Библия или комментарии на все книги Св. писания Ветхого и Нового Завета. В 11 т. / под ред. А. П. Лопухина. – Т. 11. – СПб. : Прилож. к журн. «Странник», 1913. – 609 с.

321. Торжественное объявление Патриаршего Томоса об автокефалии Православной Церкви в Польше // Воскресное чтение. – 1925. – № 41. – 11 октяб. – с. 644 – 653.

322. Торжество наречення та хіротонії Архимандрита Алексія во єпископа Луцького // Православна Волинь. – 1922. – № 17 – 20. – 1 верес. – 15 жовт. – С. 25 – 33.

323. Троицкий С. В. О церковной автокефалии / С. В. Троицкий // Журнал Московской Патриархии. – 1948. – № 7. – С. 33 – 54.

324. Тучемський М., протоієрей. На апостольській праці архієрейського служення на Волині (Продовження) / протоієрей М. Тучемський // Церква і нарід. – 1937. – Ч. 3. – 1 лют. – С. 83 – 87.

325. Тучемський М., протоієрей. На апостольській праці архієрейського служення на Волині / протоієрей М. Тучемський // Церква і нарід. – 1936. – Ч. 19. – 1 жовт. – С. 614 – 619.

326. Тучемський М., протоієрей. По глухих закутках Волинського Полісся / протоієрей М. Тучемський. – Крем'янець : Церква і нарід, 1938. – 122 с.

327. Тучемський М., протоієрей. По глухих закутках Волинського Полісся: проповіді. Дорожні нотатки / протоієрей М. Тучемський. – Луцьк : Надстир'я, 2007. – 162 с.

328. Українська Рада Довір'я на Волині // Волинь. – 1941. – Ч. 1. – 1 верес. – С. 4.

329. Український церковний з'їзд // Українська нива. – 1927. – Ч. 3 (8). – 21 січ. – С. 2.

330. Федорів Ю., священник. Історія церкви в Україні / священник Ю. Федорів. – Торонто : Укр. Видавн. служба, 1967. – 362 с.

331. Феодосій (Бильченко), архієпископ. Гомилетика / архієпископ Феодосій (Бильченко) // Православная енциклопедия / под ред. Патр. Московского и всея Руси Алексия II. – Т. XII. Гомельская и Жлобинская епархия – Григорий Пакуриан. – М. : Изд-во ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. – С. 23 – 39.

332. Феодосій (Процюк), митрополит. Обособленические движения в Православной Церкви на Украине (1917 – 1943) / митрополит Феодосій (Процюк). – М. : Изд-во Крутицкого подворья, 2004. – 630 с.

333. Феофилакт Болгарский, архієпископ. Толкование на послание к галатам Святого Апостола Павла [Электронный ресурс] / архієпископ Феофилакт Болгарский. – Режим доступа: <http://orthodox.ru/lsn/0225.php> (дата звернення 20.01.2014). – Назва з екрану.

334. Флоренский П., священник. Сочинения. В 4-х т. / священник П. Флоренский ; ред. игумен Андроник (Трубаев). – Т. 3 (2). – М. : Мысль, 1999. – 623 с.

335. Флоровский Г. В. Пути русского богословия / Г. В. Флоровский ; предисл. протопресвитера И. Мейендорфа. – 3-е изд. – К. : Путь к истине, 1991. – 599 с.

336. Фотиев К., протоиерей. Попытки украинской церковной автокефалии в XX веке / протоиерей К. Фотиев // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии. 1917 – 1950 гг. : сб.. – М. : Крутицкого патриаршего подворья. 1997. – С. 7 – 85.

337. Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года / Э. Хобсбаум ; пер. с англ. А. А. Васильева. – СПб. : Алетейя, 1998. – 306 с.

338. Хобсбаум Э. Эпоха крайностей: Короткий двадцатый век (1914 – 1991) : пер. с англ. / Э. Хобсбаум. – М. : Изд-во Независимая Газета, 2004. – 632 с.

339. Хомчук О. О. Церква поза церковною огорожею: розколи і руйнація Української православної церкви в пошуках «константинопольського визнання» / О. О. Хомчук. – Чикаго : [б. в.], 2002. – 622 с.
340. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. В VII т. / А. С. Хомяков. – Т. II. Сочинения богословския. – Изд. 5-е.. – М. : Типо-литогр. Т-ва И. Н. Кушнерев и К^о, 1907. – 550 с.
341. Хроника // Воскресное чтение. – 1928. – № 15. – 8 апр. – С. 246.
342. Хроника. Знаменательный меморіал // Воскресное чтение. – 1929. – № 7. – 17 февр. – С. 115 – 116.
343. Хроника. Конференция у министра Исповеданий и народного Просвещения // Воскресное чтение. – 1929. – № 1. – 6 янв. – С. 19.
344. Хроніка. Повернення до Православя? // Церква і нарід. – 1937. – Ч. 15 – 16. – 1 – 15 серп. – С. 547 – 548.
345. Хроніка. Повертають до Православної Церкви // Церква і нарід. – 1937. – Ч. 5. – 1 берез. – С. 183.
346. Хроніка. Преосвященный Алексій професор університету // Духовний сіяч. – 1927. – Ч. 49 – 50. – 3 – 10 груд. – С. 31.
347. Хюртен Х. Церковная политика Третьего Рейха / Х. Хюртен // Вопросы философии. – 2001. – № 5. – С. 50 – 55.
348. ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 3852. – Арк. 4 – 5.
349. ЦДІА України у м. Києві. – Ф. 711. – Оп. 3. – Спр. 3372. – Арк. 11 – 20.
350. Цыпин В., протоиерей. История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды / протоиерей В. Цыпин. – 3-е изд., испр. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 816 с.
351. Цыпин В., протоиерей. Пентархия [Электронный ресурс] / протоиерей В. Цыпин. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/arhiv/47426.htm> (дата звернення 15.09.2014). – Назва з екрану.
352. Цыпин В., протоиерей. Православная Церковь на Украине в годы немецкой оккупации (1941 – 1944) / протоиерей В. Цыпин // Ежегодная

Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. Материалы 1992 – 1996 гг. – М. : Изд-во ПСТГУ, 1996. – С. 381 – 397.

353. Чернихівський Г. І. Портрети пером : статті, есе, рецензії. В 3-х кн. / Г. І. Чернихівський. – Кн. 3. – Кременець ; Тернопіль : Папірус, 2008. – 314 с.

354. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття / І. Шевченко ; авториз. пер. з англ. М. Габлевич ; під ред. А. Ясіновського. – Л. : Ін-т Історії Церкви ЛБА, 2001. – 273 с.

355. Шеретюк Р. М. Греко-Уніатська Церква в контексті етноконфесійної політики Російської імперії на Правобережній Україні (кінець XVIII – XIX ст.) / Р. М. Шеретюк. – Рівне : Волинські обереги, 2012. – 432 с.

356. Шип Н. А. Київська духовна академія в культурно-освітнянському просторі України (1818-1919) / Н. А. Шип. – К. : Фенікс, 2010. – 435 с.

357. Шкаровский М. В. История русской церковной эмиграции / М. В. Шкаровский. – СПб. : Алетейя, 2009. – 359 с.

358. Шкаровский М. В. Крест и свастика. Нацистская Германия и Православная Церковь / М. В. Шкаровский. – М. : Вече, 2007. – 512 с.

359. Шкаровский М. В. Политика Третьего Рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935–1945 гг. (Сборник документов) / М. В. Шкаровский. – М. : Крутицкое патриаршее подворье, 2003. – 364 с.

360. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке / М. В. Шкаровский. – М. : Вече ; Лепта, 2010. – 480 с.

361. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь и другие конфессии Советского Союза в годы Великой Отечественной войны (историографический и источниковедческий обзоры). В 2-х ч. [Электронный ресурс] / М. В. Шкаровский. – Ч. 2. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/2564245.html> (дата звернення 20.01.2015). – Назва з екрану.

362. Шмеман А., протопресвітер. Дневники. 1973 – 1983 / протопресвітер А. Шмеман ; сост., підгот.: У. С. Шмеман, Н. А. Струве, Е. Ю. Дорман. – М. : Рус. путь, 2005. – 720 с.

363. Шмеман А., протопресвітер. Собрание статей. 1947-1983 / протопресвітер А. Шмеман ; сост., підгот.: У. С. Шмеман, Н. А. Струве, Е. Ю. Дорман. – М. : Рус. путь, 2009. – 896 с.

364. Шугаєва Л. М. Православна автокефальність крізь призму спадщини Івана Огієнка (митрополита Іларіона) / Л. М. Шугаєва // Ідея Помісної Православної церкви в Україні ХХ ст. : історичний, богословський та канонічний аспект : зб. матеріалів Міжнар. наук.-практ. конф. – Рівне ; Луцьк : ПрАТ «Волинська обласна друкарня», 2011. – С. 107 – 110.

365. Шумило С. В. В катакомбах. Православное подполье в СССР. Конспект по истории Истинно-Православной Церкви в СССР / С. В. Шумило. – Луцк : Терен, 2011. – 272 с.

366. Щавинская Л. Л. Книги и брошюры крупнейшего православного издательского центра межвоенной Польши – Варшавской синодальной типографии / Л. Л. Щавинская // Славяноведение. – 1998. – № 1. – С. 76 – 87.

367. Якунин В. Н. Положение православной церкви на Украине в период фашистской оккупации в 1941–1944 годах / В. Н. Якунин // Белоруссия и Украина : история и культура. Ежегодник 2005-2006 / ред. Б. Н. Флоря. – М. : Индрик, 2008. – С. 165 – 209.

368. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие / Х. Яннарас ; пер. с новогреч. Г. Вдовиной. – М. : Центр по изучению религий, 1992. – 230 с.

369. Ярема Р., протоієрей. Розкольницькі рухи в українському Православ'ї у ХХ – ХХІ століттях / протоієрей Р. Ярема. – Почаїв : Тип-я Почаївської Лаври, 2013. – 148 с.

370. Яроцький П. Л. А. Річинський як науковець і полеміст / П. Л. Яроцький // Арсен Річинський – ідеолог українського православ'я. До

65-річчя видруку праці «Проблеми української релігійної свідомості»: зб. наук. пр. – К. ; Тернопіль ; Кременець : [б. в.], 1998. – С. 8 – 13.

371. Aleksy (Gromadzky), arcybiskup. Kanony Św. Apostołów i ich stosunek do obecnego życia Kościoła Prawosławnego i dyscypliny, w związku z głównym zadaniem prawa kanonicznego / biskup Aleksy (Gromadzki) / arcybiskup Aleksy (Gromadzky) // Ελπις. – 1928. – Ks. 4. – S. 53 – 64.

372. Aleksy (Gromadzky), arcybiskup. Kanony Św. Apostołów i ich stosunek do obecnego życia Kościoła Prawosławnego i dyscypliny, w związku z głównym zadaniem prawa kanonicznego / arcybiskup Aleksy (Gromadzky). – Warszawa : Drukarnia synodalna, 1928. – 14 s.

373. Blazejowskyj D. Hierarchy of the kyivan church (861-1990) / D. Blazejowskyj. – Rome : Ed. Univ. Cath. Ucr. S. Clementis Papae, 1990. – 539 p.

374. Heyer F. Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945 / F. Heyer. – Köln-Braunsfeld : Verlagsgesellschaft R. Müller, 1953. – 271 s.

375. Kronika Studjum Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Warszawskiego // Ελπις. – 1928. – Ks. IV. – S. 97 – 98.

376. Manuil (Lemeševskij), metropolit. Aleksij (Gromadskij) / metropolit Manuil (Lemeševskij) // Die Russische orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965 : Bio-Bibliographie. – T. I. – Erlangen : Fridrich-Alexander Universität Erlanger-Nürnberg, 1979. – S. 112 – 113.

377. Mironowicz A. Kościół prawosławny w Polsce / A. Mironowicz. – Białystok : Białoruskie Tow-wo hist-ne, 2006. – 920 s.

378. Statut Tymczasowy Studjum Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Warszawskiego // Ελπις. – 1927. – Ks. II. – S. 203 – 207.

379. Vox. Из печати. Состоится ли Собор? / Vox // Воскрестное чтение. – 1930. – № 6. – 9 февр. – С. 92 – 95.