

Андрій Кобетяк

**РЕЛІГІЙНА ПОЛІТИКА УКРАЇНИ  
НА ШЛЯХУ ФОРМУВАННЯ  
ПОМІСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ**

*Монографія*

УДК 342.724:172.3

K55

Рекомендовано до друку вченою радою Державного університету «Житомирська політехніка» (протокол № 15 від 19 грудня 2022 року)

### Рецензенти

- Шевчук О. В.,** доктор політичних наук, професор, завідувач кафедри міжнародних відносин і суспільних наук Національного університету біоресурсів і природокористування України;
- Сергєєв В.С.,** доктор політичних наук, доцент, професор кафедри міжнародних відносин і політичного менеджменту Державного університету "Житомирська політехніка";
- Костючков С.К.,** кандидат політичних наук, доктор філософських наук, професор, в.о. завідувача кафедри філософії, соціології та соціальної роботи Херсонського державного університету.

### Кобетяк А. Р.

K55 Релігійна політика України на шляху формування Помісної православної церкви: монографія. Житомир: ТОВ «Видавничий дім "Бук-Друк"», 2022. 484 с.

ISBN 978-617-8085-66-7

У монографії досліджено взаємозв'язок політичних та релігійних процесів у розбудові Єдиної Помісної церкви в Україні. Світова православна церква не сформувала універсальну модель проголошення нової незалежної церкви та не розробила механізми її політико-правової інституціалізації. Це стало фактором кризи політико-церковних взаємовідносин у низці країн. Держава завжди виступала вирішальним фактором у питанні формування Помісних церков. В незалежній Україні сформувались особливі релігійно-політичні відносини, спричинені розділеністю українського православ'я на різні юрисдикції. Релігійна політика України протягом останніх десятиліть спрямована на запобігання міжконфесійним конфліктам та об'єднання православних конфесій та формування Єдиної церкви. Також розкрито зміни та тенденції релігійної політики держави за останні три десятиліття. Розкрито характер залежності релігійної політики держави від впливу зовнішньо- та внутрішньополітичних факторів, від актуальних міжнародних відносин.

Монографія адресована політичним лідерам, чиновникам, церковним діячам, науковцям, викладачам, студентам, широкому загалу читачів, які цікавляться релігійною політикою України, міжконфесійними відносинами та світоглядними проблемами.

УДК 342.724:172.3

ISBN 978-617-8085-66-7

© А. Р. Кобетяк, 2022

© ТОВ «Видавничий дім "Бук-Друк"», видання, 2022

## Передмова

У добу глобалізації руйнуються усталені, закріплені в секулярному світогляді, однак застарілі з погляду сьогодення норми, тому відносини між державою і церквою ускладнюються. За таких умов гостро постає проблема перегляду взаємодії між ними й пошуку такої її моделі, яка б сприяла суспільно-політичному розвитку України. Цілком зрозуміло, що вирішити поставлене завдання можна лише на найвищому, світовому рівні, де провідну роль відіграють політичні інституції.

Зростання вагомості релігійного й політичного чинників в українському суспільстві вимагає переосмислення пов'язаних із ними явищ і процесів, що актуалізує окреслену проблематику й обумовлює її детальний аналіз і дослідження. Для сучасної України формування власної незалежної церкви є питанням національної безпеки, ментального утвердження проукраїнського орієнтиру національної самоідентифікації, престижу держави на міжнародній арені, а головне – можливістю консолідації громадян навколо єдиної православної церкви, котра є найбільшою конфесією в країні. Однак роз'єднання українського православ'я на кілька юрисдикцій нівелює цей процес.

Проблема формування єдиної Помісної церкви належить до сфери, де Церква самостійно не може вирішити цілий комплекс накопичених проблем. Наявність кількох паралельних юрисдикцій православних церков в Україні є одним із вагомих конфліктогенних факторів у нашому суспільстві. Цьому сприяє відсутність незалежної від зовнішніх релігійних центрів церкви. Вирішення майнових питань релігійних організацій на сучасному етапі призводить до зростання напруги в суспільстві та розпалювання ворожнечі, які припиняться із формуванням Єдиної церковної організації.

Процеси секуляризації суспільства призвели до духовної кризи людини як особистості внаслідок ігнорування нею традиційних цінностей і світоглядних концепцій. Десакралізація соціального простору стала внутрішньою проблемою Церкви, вирішити яку можливо лише в умовах православної єдності. Важливішим елементом для забезпечення останньої є релігійна політика держави, яка сприятиме зміцненню української політичної нації й становленню громадянського суспільства. Крім того, державна політика в релігійній сфері повинна відповідати запитам українців, сучасній релігійній ситуації в країні та європейському виміру українського майбутнього.

Основною метою дослідження є комплексний аналіз релігійної політики в процесі інституціалізації Помісної православної церкви, еволюції політичних процесів під час формування автокефального устрою, їхніх змістовних характеристик і сучасних тенденцій державно-церковного розвитку в загальноправославному контексті.

Уперше здійснено порівняльний аналіз державної релігійної політики в процесі проголошення автокефального статусу нової Помісної церкви; доведено, що держава завжди була зацікавленою стороною в унезалеженні національної церкви, тому вона виступає захисником прав і повноважень церкви, розташованої на її території. Це значною мірою впливає на сучасні геополітичні відносини між незалежними Помісними церквами. Установлено, що автокефалія стала адаптаційним механізмом, за допомогою якого церква пристосовувалася до політико-адміністративної структури держави.

Схарактеризовано роль інститутів президенства, парламентаризму, виконавчої влади, громадянства та політичних партій у формуванні релігійної політики й автокефального процесу в Україні; проаналізовано законодавчі акти Верховної Ради України, які забезпечують контроль за дотримання прав у сфері свободи совісті і віросповідання та зорієнтовані на вирішення міжконфесійних конфронтацій через діалог; доведено, що релігійна політика президентів України, незважаючи на вибірковий підхід у дотриманні принципу рівності релігій, була спрямована на подолання церковного розділення й сприяла єдності та незалежності українського православ'я; проаналізовано діяльність Кабінету Міністрів України, котрий спрямовував свої дії на підвищення рівня довіри між державою і цер-



квою, ведення постійного діалогу для подолання міжконфесійних суперечностей; з'ясовано роль інститутів громадянського суспільства в конституюванні Помісної Церкви України шляхом привернення уваги до автокефальної проблематики та впливу на політичні процеси.

У сучасних реаліях релігійна політика є складовою публічної сфери для лобювання й захисту власних інтересів. Релігія і політика послуговуються спільними механізмами для впливу на поведінку людей. Доведено, що взаємодія релігійної ідентичності з політичною складовою визначає інструменти релігійної політики, які підвищують рівень довіри громадян: релігія, як і політика, орієнтується на спільноту, а не на конкретного суб'єкта; комунікація як засіб зв'язку не лише з послідовниками, а й із суспільством загалом; авторитет влади як носія національних традицій і наступника культурно-історичної спадщини; традиція реформування, через яке впроваджуються зміни, спрямовані на захист населення й реалізацію прав і свобод громадянина; війна як спосіб релігійного інституту визначити напрям релігійної політики та відносин із владою.

# **РОЗДІЛ 1**

## **ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДОЛОГІЯ**

### **ДОСЛІДЖЕННЯ ЕВОЛЮЦІЇ ПОЛІТИЧНИХ**

#### **ПРОЦЕСІВ ЩОДО АВТОКЕФАЛЬНОГО УСТРОЮ**

##### **ПРАВОСЛАВНИХ ЦЕРКОВ**

#### **1.1. Автокефалія як об'єкт політичного та філософського аналізу**

Комплексне дослідження міжконфесійних та державно-церковних відносин в Україні за період незалежності актуалізувалося під впливом багатьох факторів та причин: прагнення до національно-духовного відродження, стрімкого зростання ролі й місця церкви в житті суспільства, розширення парафіяльної мережі, зовнішніх загроз національній безпеці країни, значного консолідуючого чинника та загальної стабілізації соціально-політичного життя суспільства. Історіографія досліджуваної проблеми є специфічною. Вона складається із кількох блоків, які ми розглянемо окремо. Проблема релігійної політики в Україні щодо формування Єдиної Помісної церкви висвітлена лише фрагментарно. На нашу думку, насамперед необхідно дослідити проблему автокефалії (незалежної церкви) та можливості її набуття, адже структура Вселенської церкви не однорідна.

У сьогодишньому світі налічується близько 200 держав і серед них не знайдеться жодної безрелігійної. Більше 100 держав декларують, що християнство є домінуючою релігією. Науковці всього світу розглядають як залучення церков до політичних процесів у різних аспектах. Значна група праць присвячена особливостям участі церков, передовсім православних, у політиці Радянського Союзу та

посткомуністичних східноєвропейських країн, зокрема Росії й України.

Питання автокефалії було й залишається ключовим у православ'ї. Тому значний науковий інтерес до обраної теми спричинило нашарування наукової та літературно-популярної спадщини. Предметові роботи, зокрема різноманітним проблемам автокефальної тематики та питанню церковного адміністрування, присвячено значну кількість праць у світовій і вітчизняній історіографії. Зауважимо, що вивчення структури Вселенської церкви передбачає комплексний характер аналізу канонічного права й церковної еклезіології. Однак у наявних працях проблема церковної автокефалії здебільшого піддається численним богословським і конфесійним тлумаченням, тоді як політологічний аналіз структури та управління церкви в царині державної політики, філософії, історії релігії комплексно досі не здійснювався. Певні спроби досягнути феномен процесів системотворення Вселенського православ'я та його історію зробили лише історики. Саме тому філософсько-політологічне дослідження процесу автокефалізації нових Помісних церков, що охоплює широке коло питань і зачіпає цілий корпус канонічних та еклезіологічних проблем, передбачає ретельний науковий розгляд джерел та літератури. У зв'язку з останніми подіями – Всеправославним Собором у 2016 році, набуттям Томосу Православною церквою України у 2019 р. та зростанням конфліктів між двома православними юрисдикціями в Україні та конфронтацією у Вселенській церкві – питання еклезіології (науки про Церкву) помітно активізувалося, а коло зацікавлених осіб ним значно розширилося.

У літературній базі з теми дослідження закладена значна варіативність напрямків і підходів до висвітлення автокефальної тематики, що вимагає спеціального аналізу та належної глибини вивчення. Джерельний блок представлений відносно уніфіковано в канонічному корпусі церковної літератури й соборних ухвалах і рішеннях, а також зафіксованих церковною традицією та Переданням.

Зміни на політичній мапі Європи зумовили й відповідні зміни в релігійному житті. Поява національних держав (Україна, Молдова, Македонія, Естонія) мала б посприяти зміні церковної юрисдикції цих територій. Адже автокефалія для країн з православною куль-

турою – це опосередковане визнання самостійності держави. Принаймні про це свідчить досвід сусідніх Болгарії, Сербії та Грузії. З іншого боку, молода Українська держава відчуває потребу в такому суспільному інституті, який має високий ступінь довіри й легітимності, має чітку нерадянську спадщину, забезпечує історичну тяглість традицій від княжої доби, а головне – здатен консолідувати розрізнені українські еліти [503, с. 256]. Автор погоджується з такою думкою В. Єленського, оскільки саме релігійний фактор може посприяти повній консолідації української нації, якщо православні юрисдикції знайдуть шляхи поєднання. Упродовж 30 років незалежності в Україні спостерігаємо парадокс, пов'язаний саме з ідентифікацією із православними юрисдикціями. Соціологічні дослідження різних організацій свідчать про найвищий рівень співвідношення респондентів із УПЦ КП (ПЦУ), а не з УПЦ (МП) (25–32 % та 7–12 % відповідно). Це підтверджує думку про український вектор ідентичності наших співгромадян. Натомість статистика щодо парафіяльної мережі та кількості духовенства свідчить про значну чисельну перевагу останньої. Тому побудова Єдиної національної церкви лише посилить проукраїнські позиції всередині країни та роль України на міжнародній арені.

Щоб проаналізувати державну політику України щодо становлення Помісної національної церкви, треба висвітлити й систематизувати різноманітні підходи до розуміння чинників, необхідних для утворення нової автокефальної структурної одиниці, а також уточнити змістове наповнення елементів понятійно-категоріального апарату дослідження. Тому філософсько-політичний аспект студій повинен базуватися на вже наявному міждисциплінарному підході до аналізу означеної проблеми – процесу толерантизації міжконфесійних відносин і формування оптимальної моделі державно-церковної взаємодії в Україні.

Оскільки проблема становлення нової незалежної церкви зачіпає різні сфери функціонування суспільства, то вона знайшла відображення в наукових дослідженнях істориків, соціологів, політологів, культурологів, філософів і богословів. У їхніх роботах проаналізовано структуру Вселенської церкви; політичний вплив держави на процес церковного адміністрування; еклезіологічне

підґрунтя автокефального устрою; розуміння помісності; апостольську проповідь та формування перших незалежних церков; державно-церковний діалог; догматично-канонічне обґрунтування автокефалії; політичний досвід православно орієнтованих країн щодо конституювання церковної незалежності; можливості державного регулювання церковного процесу; моделі державно-церковної взаємодії провідних країн; релігійну ситуацію в країнах пострадянського простору (у компаративному аспекті); конфліктогенні чинники в релігійному середовищі України; перспективи міжконфесійної взаємодії. Усе це дає змогу розглянути досліджуваний предмет цілісно, з урахуванням міждисциплінарного підходу.

Протягом століть в Україні простежується вагомий вплив релігії на закон, суспільство й норми поведінки, що продиктовано амбівалентністю відносин між державою та церквою. Їх можемо розглядати як інституціональний феномен, трансцендентний зв'язок, що існує між духовним і соціальним життям. У дисертаційному дослідженні «Помісна Православна Церква як чинник становлення та розвитку Української нації» [125] Лілія Григорович стверджує, що українська специфіка полягає в тривалій бездержавності та розділеності українських територій, котрі спричинили синдром «бездержавної нації», ознаками якого є сповільнене самовизначення під час доленосних економічних, духовних і політичних трансформацій. Це призводить до того, що в часи будь-якої економічної чи політичної кризи виникає загроза національній безпеці. Дослідник поділяє думку авторки, що Церква не може бути і, за своєю природою, не є відокремленою від суспільства. Члени Церкви – громадяни України. Тому в становленні сучасної суверенної держави Церква мусить взяти на себе властиву їй роль ідеологічного «провідника», ключового чинника становлення нашої нації. Отже, ми повністю погоджуємося з авторкою, що сьогодні одним нагальних завдань України є створення національної Помісної Православної церкви.

З початку 2018 р. тема української церковної автокефалії вкотре стала однією з головних на наукових конференціях, у мові ЗМІ. Хоча перша хвиля зацікавлення цією темою в сучасній Україні припадає на початок 90-х, коли утворився Київський патріархат, а УПЦ отримала Грамоту про «самокеріваність та незалежність». Пізніше, напе-

редодні та під час візиту Вселенського патріарха до України у 2008 р., вона знову загострилась, набувши особливого значення в аспекті національної безпеки й територіальної цілісності після анексії Криму та подій на Донбасі. Однак саме з часу проведення Об'єднавчого собору та підписання Томосу для ПЦУ фокус у публікаціях якісно змінюється з історичної ретроспективи на перспективу українського православ'я з тенденціями до його об'єднання. Причому риторика змінилася як з боку державних органів, так і з боку самих церковних структур. Підтвердження такої думки знаходимо в найновіших працях, зокрема в дисертації отця Г. Коваленка (2021 р.) [279, с. 56].

Європейська інтеграція України, яка стала очевидною після подій Революції Гідності та правління П. Порошенка, зумовила необхідність вироблення нової європейської парадигми державно-церковних і міжконфесійних відносин. Нині в об'єднаній Європі інтегруються різні політичні й релігійні спадщини європейських країн [82, с. 53; 20; 105]. Європейці змушені визначитися з місцем релігії та церкви у своєму житті: постсекулярне суспільство XXI ст. диктує нові умови співіснування держави та церкви, причому їхня співпраця має відбуватися на партнерській основі. Важливим зауваженням, з яким автор повністю погоджується, є твердження про те, що в Європі, куди прагне Україна, лише 6 % громадян переконані в істинності однієї конфесії [270, с. 260; 271]. Для абсолютної більшості допустимий релігійний плюралізм. Як бачимо, Єдина Помісна церква в Україні необхідна не з релігійних переконань, адже це не відповідає реаліям релігійного життя українців. Це не збігається і з європейським розумінням самої сутності та необхідності наявності релігійного фактора в житті пересічних громадян. Отже, Єдина церква важлива зі стратегічних міркувань, а не через те, що Україна дуже потребує в духовному плані певних змін. Європейська інтеграція свідчить про повний релігійний плюралізм. Бути нетолерантним у Європі не прийнято [276]. Тому Україна має вирішити релігійне питання ще до вступу до Європейського Союзу. Бо очевидно, що Єдина, визнана у всьому світі церква посприяє консолідації й самоідентифікації українських громадян; вона стане справжнім фундаментом стабільності та ознакою єдності суспільства, сприятиме зміцненню авторитету України на міжнародній арені. З огляду на

сказане вище, зусилля, яких докладає українська влада для побудови Єдиної церкви, є правильним кроком, важливим стратегічним завданням, що потребує спільних зусиль держави й провідних православних церков України та світу.

Базовим законом, яким сьогодні керується держава для врегулювання релігійних процесів у країні, є «Закон про свободу совісті та релігійні організації», ухвалений ще в 1991 р., та з останніми змінами в березні 2022 р. Констатуємо, що, попри низку слабких місць, сучасне українське законодавство у сфері свободи совісті та релігії – найдемократичніше в Європі. Це підтверджує низка сучасних вітчизняних дослідників, наприклад професор В. Клімов. На основі порівняння законодавства провідних європейських країн у релігійній сфері автор стверджує, що вітчизняне законодавство не лише відповідає міжнародним правовим актам і загальнолюдським принципам, а й потребам українських вірян [270, с. 274]. Однак чинне законодавство жодним чином не забезпечує руху до зближення гілок українського православ'я. Тому цього поступу треба або чекати від самих релігійних організацій, або «підштовхнути» церкви до діалогу та об'єднавчого процесу, про що пише більшість вітчизняних дослідників (В. Єленський [175; 176; 177; 565; 566], С. Здіорук [212–216], О. Саган [520–528], Ю. Чорноморець [639–642], Л. Филипович [122; 341; 434; 503; 505; 607–610] та ін.). Водночас варто зауважити, що в сучасних умовах релігійні інституції набули реальної самостійності й самодостатності, а отже, і незалежності від світських політичних процесів та утворень. Тому без ефективної державної політики та без зміни законодавства «підштовхнути» до об'єднання буде складно.

У церков з'явилися серйозні важелі юридичного утвердження свого статусу. Автор схиляється до думки, підтвердження якій є в праці В. Климова [271, с. 69], що в Україні мають існувати виключно релігійні організації, центр управління яких розташований на території України. Коли УПЦ (МП) остаточно змінить свій статус і повністю унезалежниться від Московського патріархату (сьогодні принаймні спостерігаються такі тенденції), то в Україні постануть дві незалежні церкви-сестри. Відразу необхідно розпочинати рівний діалог для згладжування протиріч і вирішення взаємних звинувачень і проблем.

Як порівнювати з часами перебування нашої країни у складі СРСР, упродовж 30 років незалежності України відбулося зростання рівня релігійності українців. Пік релігійної активності припав на 1992–2000 рр. Однак і сьогодні досить активно відкриваються релігійні громади більшості зареєстрованих релігійних організацій на території всієї України.

Нині наявна значна кількість об'єктивних досліджень, з якими автор повністю суголосний, про сучасну декларовану релігійність. Як приклад можна навести дослідження професора В. Климова «Свобода совісті». Автор стверджує, що сучасна заявлена релігійність далеко не відповідає маніфестованій дійсності. Це підтверджується даними різноманітних соціологічних досліджень [270, с. 50]. Більшість громадян лише декларують свою причетність до певної конфесії, найімовірніше, це вибір самоідентифікації з певним вектором розвитку України. Якраз цей показник свідчить про необхідність термінового врегулювання питання щодо Єдиної національної церкви, з якою могли б ідентифікувати себе мільйони українських вірян. Є сподівання, що із формуванням Єдиної церкви кількість практикуючих православних зросте. Значка кількість респондентів, як свідчать дані соціопитувань, зводять свою релігійну практику виключно до виконання релігійних потреб та ритуалів.

Автор поділяє думку, що політичне відродження останніх років призвів до інтеграції політичного фактора в абсолютно всі сфери людського життя, зокрема й у релігійну. Зведення проблеми Єдиної національної церкви виключно до рівня суспільної організації – хибний шлях. Згодом це може призвести до негативних наслідків у всьому східному християнстві. Такої думки притримуються вітчизняні дослідники, наприклад В. Ігнат'єв [230, с. 102]. Ми погоджуємося з думкою заступника Голови Конференції Римо-католицьких єпископів в Україні, що проблема формування Єдиної Помісної церкви належить до сфери, де Церква самостійно не може розплутати цілий «клубок проблем», накопичених за десятиліття [584, с. 71]. Це саме стосується й забезпечення законодавства у сфері релігії. Держава повинна напрацювати та запропонувати на розгляд ВРЦ і громадськості власну парадигму бачення можливих принципів формування Єдиної церкви через установа-



лення тристороннього діалогу між державою та двома українськими гілками православ'я.

Здобуття Україною незалежності зумовило формування різних підходів щодо перспектив державно-церковних відносин, які можна звести до трьох основних шляхів реформування: забезпечення рівності всім релігійним організаціям, надання державного статусу окремим християнським церквам, повне дотримання принципу свободи совісті. У працях вітчизняних дослідників є суголосні з нашим баченням погляди на державно-церковну взаємодію (наприклад, роботи В. Щипцова [659]). Загалом державно-релігійні відносини реалізуються відповідно до Конституції України, Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації». Загальний зміст цих документів визначає Україну як світську державу, що не надає переваги жодній релігійній організації.

У соціальних концепціях православних церков декларується принцип наднаціональності. За своєю природою Церква має вселенський, наддержавний характер. Від початку її заснування не було відмінності серед членів церкви «між юдеєм та елліном». Християнський Бог однаковий для всіх, тож церква не схильна поділяти людей за національною ознакою. Однак упродовж історії питання нації та національної церкви порушувалося доволі часто доволі часто [314, с. 117]. Науковець Г. Кулагіна відштовхується від твердження, що Вселенський характер церкви не позбавляє права кожної нації на власну, адміністративно відокремлену церковну структуру. Православна церква вдало поєднує вселенський характер і національну основу. Про це свідчить сучасна структура Вселенської церкви, що складається з окремих Помісних церков. До того ж церква завжди закликала, окрім «небесної вітчизни», дбати і про земну. Саме тому багато святих – це воїни, що боронили свою землю, а вчення про патріотизм набуває особливого значення в соціальній концепції церкви [396]. Ми вважаємо, що патріотизм може виявлятися не лише в збройному захисті території, а й у побудові незалежної церковної структури та налагодженні державно-церковних відносин.

Проблема формування власної незалежної церкви для сучасної України – це питання національної безпеки, ментального утвердження проукраїнського орієнтиру національної самоідентифікації,

престижу держави на міжнародній арені, а основне – можливість консолідації громадян України навколо Єдиної православної церкви, яка є домінуючою конфесією в країні. Однак сьогодні констатуємо роздрібненість українського православ'я на кілька юрисдикцій. Найчисельнішими з-поміж них є Православна церква України та УПЦ (МП), (хоча свою діяльність відновила ще й УПЦ КП, наразі вона майже непомітна) [211].

Проблема розділення православних церков в Україні є «неприродною». Про це зазначав у щорічному зверненні до Верховної Ради Президент України В. Ющенко [19, с. 9]. Відповідно, для державної політики, починаючи з часу Помаранчевої революції, одним із ключових питань є побудова Єдиної церкви. Це може статися лише внаслідок об'єднання юрисдикційно розділених гілок православ'я. Становлення такої церкви – стратегічне завдання для всієї України. Воно розглядається в контексті загального поступального розвитку суспільства та сприятиме утвердженню національної ідентичності українців [51; 284; 308; 314]. Зважаючи на стратегічність цього питання, держава вправі його порушувати, задавати вектор можливих варіантів виходу із сучасної кризи та сприяти його майбутньому розв'язанню [59; 108; 113; 181; 216; 309]. Автор повністю поділяє зазначені положення, адже питання формування Єдиної православної церкви сьогодні є одним із ключових для формування громадянського суспільства й напряду зачіпає проблеми національної безпеки та міжнародного престижу держави. Конституювання Єдиної Помісної церкви – нагальна необхідність, продиктована вимогами часу. Аналогічну ситуацію спостерігаємо й у багатьох країнах з домінуючим православним населенням (Греція, Болгарія, Грузія, Румунія), які давно мають власні Помісні церкви, що позитивно впливає на духовний розвиток цих націй.

Нам імпонує думка про те, що майбутня Єдина Помісна церква мислиться як «ідеальна незаплямована субстанція» [175, с. 99]. Вона незмінно користується найвищим рівнем довіри серед інших конфесій, про що свідчать регулярні дослідження центру Разумкова та інших дослідних установ [162, с. 647]. Ще один важливий фактор – жодна із наявних конфесій не об'єднує більше третини всіх громадян. Дві православні юрисдикції та греко-католики розподіляють між собою левову частку українських вірян [175, с. 100].

Наявність кількох паралельних юрисдикцій православних церков в Україні є одним із вагомих конфліктогенних факторів для нашого суспільства. Про це свідчить дослідження вітчизняної професорки А. Арістової «Релігійні конфлікти в перехідних європейських суспільствах: природа, динаміка, вплив на релігійно-суспільні процеси» [13]. Дисертаційне дослідження ґрунтовно розкриває всі потенційні конфліктогенні чинники міжконфесійних та державно-церковних відносин. Один із важливих – відсутність єдиної Помісної, незалежної від зовнішніх релігійних центрів церкви. Ворожнеча між гілками православ'я за храми, майно, прихожан, уплив призводить до розпалювання ворожнечі та напруженості в суспільстві. Бійки за церковне майно і культові споруди, особливо в західних областях, припиняться із формуванням Єдиної церковної організації, що є додатковим стимулом.

Схожі за напрямом праці, які були цінними для написання монографії, – «Міжконфесійні конфлікти в Україні та пошук шляхів їх подолання (90-ті роки ХХ ст.)» Н. Белікової [29]; «Правові проблеми врегулювання конфліктів на релігійному ґрунті в Україні» М. Давиденко [134]; «Міжконфесійні конфлікти» М. Новиченко [379; 380]; «Міжправославний конфлікт в Україні: позиції сторін» О. Кудлай [315]; «Міжконфесійні та міжцерковні протистояння в незалежній Україні» А. Колодного [239; 240; 241; 283–286]. Ми поділяємо думку авторів указаних робіт, адже формування Єдиної власної церкви, яка не буде залежною від зовнішнього впливу й геополітики, сприятиме гармонізації внутрішньоцерковного життя та формуванню громадянської релігії в Україні.

Місце та роль релігії в політичному житті сучасної України, її вплив на політичне життя й трансформації під впливом політичного чинника є надзвичайно потужним. Постійне зростання релігійного й політичного факторів у нинішньому суспільстві ставить нові завдання в осмисленні цих нових явищ і процесів. Сьогодні релігія помітно впливає на політичне життя нашої країни. Тому проблема релігійного чинника в політичному процесі в Україні є актуальною й заслуговує на детальне дослідження.

Частина вітчизняних дослідників, зокрема Д. Горевой [115–120], В. Єленський [175–177], А. Колодний [239; 240; 241; 283–286], Ю. Чор-

номорець [239–242], схилиються до думки, що у взаємодії політики й релігії простежуються дві основні тенденції: політизація релігії та релігізація політики. На нашу думку, процес політизації релігії в Україні розпочався з моменту становлення незалежної держави. Політичні втручання в церковні справи передалися в спадок від Радянського Союзу. Сьогодні це виявляється через участь служителів культу в політичній діяльності; формування політичних партій та громадсько-політичних рухів на релігійній основі, наприклад «Миряни»; перманентну участь Церкви в стабілізації політичних та соціальних конфліктів. Зі свого боку релігізація політики виявляється у врахуванні в політиці стану релігійності в соціумі; використанні церквою державних та політичних ЗМІ для пропаганди власного віровчення; використанні релігійного фактору для досягнення політичних цілей; створенні можливостей для релігійного виховання (християнська етика) в навчальних та виховних закладах; провадженні політики, яка забезпечує комфортні умови для вірян [319].

На початку ХХІ ст. процеси відновлення релігії та націєтворення надзвичайно зблизилися. Знаний вітчизняний дослідник В. Єленський, погляд якого ми поділяємо, стверджує, що сьогодні жодна нація не формується без участі релігійних процесів [503, с. 187]. Оскільки поняття «нація» вказує на прив'язку до певної території, державного утворення, що свідчить про зв'язок із територіально-політичною площиною, то релігійне питання також необхідно аналізувати саме в територіальній площині. Отже, можемо стверджувати, що поняття української нації та української релігії необхідно розглядати в одному ключі. Більшість вітчизняних дослідників, (Л. Филипович [503; 505; 607; 609], Г. Касьянов [255], А. Ломака [330]) стверджують, що формування нації зі стійкою патріотичною самоідентифікацією неможливе без єдиного потужного консолідуючого фактору, яким в Україні може виступити Єдина православна церква, яка могла б об'єднати ментально розділений український народ.

Автор поділяє погляди вітчизняних дослідників політичної й соціальної сфер О. Проценка та В. Лісового, які вказують на неможливість формування української нації поза релігійним вектором [374, с. 586]. Подібну думку висловлюють і зарубіжні науковці, які свідчать про те, що релігійна інституція є найбільш інституціалізо-

ваною силою націєтворення [793, р. 281]. Про характерну релігійну належність писали ще М. Костомаров та П. Куліш, коли вказували, що «хто був католик – той поляк; а хто вважався русином, той був уже православний, і приналежність до православної віри була очевидною ознакою приналежності до української народності» [503, с. 242].

Базовим поняттям тексту монографії є «автокефалія» – явище, характерне виключно для Православної церкви. Безсумнівно, цей інститут належить до найбільш раннього періоду існування церкви: він був притаманним саме для апостольської проповіді та способу облаштування перших общин. Значна кількість ієрархів, і навіть знаних у світі дослідників православної тематики, переважно російського походження, вважають, що сьогодні автокефалія є пережитком минулого, і далеко не кожен народ може і повинен мати власну автокефальну церкву. Хоча в процесі становлення найперших церковних інституцій автокефалія почала належати до понять територіального розподілу й адміністрації.

Центральними поняттями дослідження також є «релігія» та «нація», які розглядаються в межах різних гуманітарних дисциплін: релігієзнавства, філософії, політології, соціології, культурології, етнології, антропології, історії та ін. Кожна із наук по-своєму підходить до проблеми необхідності формування національної церкви. У контексті теми монографії важливим є вивчення екуменічних і міжконфесійних відносин. Під поняттям «міжконфесійні відносини» розуміємо взаємодію між послідовниками кількох різних релігійних течій чи організацій. Міжрелігійні відносини можуть бути як результатом, так і процесом. Зрозуміло, що після здобуття нашою державою незалежності вона перейняла вже сформований тип відносин як міжконфесійних, так і державно-церковних. Вони базувалися на абсолютному відокремленні Церкви від держави, а також на тотальному контролі за першою з боку державних органів [91, с. 36]. Не дивно, що міжконфесійний діалог у сучасному українському суспільстві відбувається у форматі конфесійного напруження та взаємних звинувачень.

Необхідно звернути увагу на дисертаційне дослідження В. Яценка «Еволюція державно-церковних відносин в Україні», автор якого

став одним із перших у вітчизняній науці, хто сформулював загальне визначення поняття «державно-церковні відносини». Ми погоджується з дефініцією науковця й розглядаємо останні як взаємодію церковно-релігійних та конституційно-правових норм, під впливом яких і формується релігійно-соціально ситуація в Україні [677].

Використовуючи поняття «державно-церковні відносини», ми розуміємо їх як сукупність суспільно-політичних, правових, моральних нормативних взаємозв'язків між двома суб'єктами – державою та інституційно оформленими адміністративними одиницями релігійного характеру (управління, конфесії, деномінації, братства). Такі відносини є динамічними, хоча формуються в певних історичних умовах і регламентуються нормативно-законодавчими актами, а також моральними й загальнолюдськими принципами. Державно-церковні відносини фіксують рівень взаємовпливу владних і релігійних організацій, ступінь їхньої співпраці [703].

Варто чітко розмежувати поняття «державно-церковних» та «державно-конфесійних» відносин. Сутнісно вони подібні, але поняття «державно-конфесійних» відносин ширше за обсягом, оскільки власне розуміння «церкви» співвідноситься виключно з християнськими релігійними організаціями. Тому в монографії ми вважаємо доцільним вживати поняття «державно-церковних» відносин, адже саме християнство сьогодні є визначальним у релігійному просторі України.

Об'єктом особливої уваги вітчизняних філософів і політологів, які вивчають релігійну тематику, було й залишається українське православ'я з усіма його проблемами та внутрішньоконфесійними протиріччями. Науковці неодноразово розглядали можливість формування єдиної незалежної Єдиної Помісної Церкви в Україні. Очевидно, що об'єднання православ'я різних юрисдикцій в одну конфесію можливе лише на базі імперативів толерантності. Цим процесам присвячені монографічні видання, наприклад, С. Здіорука, А. Колодного. Трансформаційні процеси в православ'ї були об'єктом зацікавлення в дисертаційних дослідженнях низки науковців: Л. Прокопчук («Трансформаційні процеси в православних конфесіях України»), Н. Іщук («Соціальна адаптація православ'я: філософський аналіз»), Ю. Недзельської («Норми життя православного ми-

рянина та їх трансформації за умов секуляризованого суспільства»), А. Марчишака («Трансформація православ'я в глобалізованому світі: пострадянський контекст»).

Окремий пласт фактичного матеріалу становить англomовна література, яка дає змогу ознайомитися з досвідом державно-церковних відносин в інших країнах. Зокрема, у нашій роботі було використано значну кількість підручників, монографій і статей, присвячених як проблемі автокефалії та її місця в структурі Вселенської церкви, так і багатьом політичним аспектам релігійних процесів у країнах, де переважає православне населення. Окремі праці, видані за кордоном, присвячені виключно українській тематиці, критиці ідей «руського міра», державно-політичним відносинам в Україні тощо. Ці студії є результатом активної творчої й наукової діяльності української діаспори, насамперед у США, Канаді та країнах Європи. Хоча трапляються й розвідки вчених не-українського походження, присвячені українській тематиці. Вони написані або в контексті аналізу релігійно-політичних процесів у Східній Європі, або ж їхні автори вивчають трансформації в православ'ї на пострадянському просторі.

Звернення до проблеми політизації релігійного поля збіглося з часом, коли в американській політичній науці набував нового звучання неовеберіанський підхід, згідно з яким вірування людей є глибоко закладеним елементом культури, який, хоча й відмінний у різних суспільствах, однак пори це може стати основою для узагальнень на зразок «протестантської етики» М. Вебера. Таким підходом під час написання книги «Релігія і політичний розвиток» керувався Д. Сміт, аналізуючи можливості католицизму, ісламу, індуїзму та буддизму для генерування релігійних ідеологій соціальних змін [779]. Із середини 70-х рр. опубліковано низку історико-філософських та порівняльно-історичних досліджень впливу діяльності церков на політику в Сполучених Штатах. Предметом аналізу були суспільні цінності, які популяризуються християнськими церквами. На той час провідними дослідниками релігійних процесів та наслідків їхнього впливу на політику були Дж. Річлі [768; 769] та Р. Ньюгауз [756]. Учені дійшли висновку, що релігійні вірування є базовим елементом політичної культури громадян. Інші науковці, наприклад



Р. Фулер [709] та К. Вальд [797] уважають, що християнство стало основою американської демократії. Ми схиляємося до думки, що в Україні (як аналогія американської демократії) справедливим є формування поліправославного середовища. Наявність кількох гілок православ'я, які репрезентують різновекторний світогляд та ідентичність українських громадян, дозволила сформуувати демократичне законодавство у сфері релігії.

Проблема церковного чинника в політичному житті в історичному аспекті (але вже на матеріалі Західної Європи) висвітлювалася й у працях європейських науковців. Одним із перших стало дослідження В. Мак Хейла [746] «Релігія і електоральна політика у Франції». На основі даних соціологічного опитування, проведеного у Франції в 1967 р., автор аналізує специфічне ставлення різних конфесійних груп французького суспільства до проблеми участі церков у виборчих процесах. Автор стверджує, що серед регулярно практикуючих католиків 81% висловилися за участь церкви в політиці і лише 5% – проти, серед атеїстів ці показники становили відповідно 18% і 63%. Тут можемо провести аналогію з ситуацією в Україні, де більшість опитаних декларують власну релігійність і водночас підтримують участь церков у політичних процесах [101; 109; 214; 747].

Специфічною характеристикою східноєвропейських країн соціалістичного табору було те, що в ньому єдиним потужним політичним інститутом була держава, яка монополізувала економічне й ідеологічне поля, а тому, політична участь церков вичерпувалася межею «дозволу» з боку держави. Вивчення проблеми політичної участі церкви в житті країн Європи розпочалося на початку 70-х рр., ставши, по суті, продовженням вектора досліджень проблеми, започаткованого американською політичною наукою десятиліттям раніше [419].

У 1974 р. у Бостоні (США) відбулася Перша міжнародна слов'янська конференція на тему «Марксизм та релігія в Східній Європі». У збірнику доповідей містилися дослідження становища мусульман, римо-католиків та українських греко-католиків у Радянському Союзі. До того ж окремі матеріали були присвячені протистоянню Католицької церкви з авторитарним режимом міжвоєнної Польщі [714]. Детальний аналіз становища церков практично в усіх схід-



ноевропейських країнах наприкінці 80-х рр. представила С. Рамет, яка дійшла висновку про формування в деяких країнах, зокрема й в Україні, інституту державної церкви в останні роки існування соціалістичного табору [767]. Автор поділяє думку дослідниці, адже православна церква в Україні була повністю контрольованою з боку влади, а церковні ієрархи так чи інакше співпрацювали з КДБ.

Детальний аналіз форм і методів участі церков та релігійних організацій у поваленні комуністичних режимів більшості постсоціалістичних країн здійснено в колективній монографії «Політика і релігія в Центральній і Східній Європі: традиції і зміни» за редакцією В. Светоса [765]. Щодо значення релігійного чинника в політичному житті у Східній Європі, професор М. Томка, який присвятив дослідженню цієї проблематики понад двадцять років, зазначає, що на зламі тисячоліть релігійні організації усвідомлюють себе необхідним учасником політичного й суспільного життя, що зумовлено історичною традицією та сучасним впливом на політичні процеси [792].

Зважаючи на домінуючу роль православної церкви в країнах Східної Європи, західні вчені виявили значний дослідницький інтерес до проблеми політизації релігії тут та загалом на пострадянському просторі. З'являється значна кількість праць концептуального характеру, у яких досліджувалася православна традиція взаємодії держави та церкви (автором однієї із найважливіших є Т. Вікс [802]). Перші студії в цьому напрямку з'явилися майже одночасно з початком вивчення релігійних чинників політичного життя загалом. На початку 70-х рр. XX ст., окремі дослідження репрезентували історичний аналіз розвитку особливостей державно-церковних відносин у православному світі. Прикладом є перша, хоча й оглядова, історія православ'я С. Рансаймена [776]. Вагомим для нашого дослідження є стислий історичний екскурс щодо взаємин світської влади з православною церквою Т. Пападопулоса [758]. У тому ж ключі виконана робота відомого богослова діаспори І. Мейєндорфа «Православна церква: минуле і роль у сучасному світі», яка після першої публікації у видавництві семінарії Російської церкви в Нью-Йорку в 1981 р. [752] декілька разів перевидавалася. Автор стисло описав всю історію православної церкви (від часів апостолів до сьогодення)

і проаналізував елементи православної соціальної доктрини. Фундаментальних аспектів взаємодії влади і церкви торкалися монографії вчених зі світовим ім'ям – Л. Леустіна [743], Л. Стана та Л. Турческу [784]. Проте маємо констатувати, що домінантами політологічних досліджень залишається аналіз активності саме політичних інститутів. Це пов'язано з тим, що єдиним реальним монополістом, який регулює суспільні відносини за тоталітарних і авторитарних політичних режимів є держава. Тому основною темою досліджень в аспекті політичної участі церкви в Радянському Союзі стала саме державна політика в релігійній сфері. До розпаду СРСР церква фактично не впливала на державно-церковну взаємодію.

Нова хвиля наукових праць, присвячених дослідженню участі релігійних організацій у політичних процесах, з'явилася з незалежненням низки країн. У 1995 р. за підсумками наукового проєкту з дослідження держав-спадкоємців СРСР, здійсненого науковцями американських університетів Джона Гопкінса та Меріленду, виходить колективна монографія «Релігійна політика в Росії і нових державах Євразії» за редакцією М. Бордо [790]. Важливо, що 3 з 12 розділів книги присвячено Україні, 5 – Росії, решта країнам Прибалтики, Таджикистану, Узбекистану та кавказьким республікам.

Дослідник поділяє думку авторів, що Російська церква, починаючи з 1990 р. хотіла встановити міцні канали взаємозв'язку з політичними елітами не тільки в Росії, а й сусідніх країн («канонічної території»). Констатуємо, що в риториці РПЦ протягом останніх 30-ти років відкрито пропагується ідея «відродження імперії» та «руського міра». Крім того, сьогодні Московський патріархат чітко наголошує на неможливості незалежнення його української частини, обґрунтовуючи це фіктивними ідеями «руського міра», триєдиної Русі тощо. Тому вважаємо, що державне регулювання церковного питання просто необхідне, воно є базовим принципом сучасного міжцерковного діалогу. Інакше церковне рейдерство та свавільна локальна заборона «Московського патріархату» в окремих регіонах можуть перерости в серйозне протистояння. Сьогодні про це однозначно стверджують провідні вітчизняні дослідники, наприклад професор Ю. Чорноморець [639; 641], аріхмандрит К. Говорун [262; 264], В. Климов [270], А. Кобетяк [276].

Сьогодні всі ми бачимо результати реалізації названих вище концепцій політики РПЦ – реальну неспровоковану війну Росії проти України. Зокрема, про це активно свідчить сучасний виходець з української діаспори Тарас Кузьо. Він є дослідником аналітичного центру Henry Jackson Society в Лондоні та професором кафедри політології Національного університету «Києво-Могилянська академія». Автор і співавтор, редактор і співредактор 21 книги, 38 розділів книг і понад 130 наукових статей про українську та євразійську політику, демократичні перехідні процеси, кольорові революції й націоналізм. У книзі «Російський націоналізм і російсько-українська війна: самодержавство-православ'я-народність» [736] автор окреслює історичне підґрунтя одержимості В. Путіна Україною та пояснює, чому західні санкції не стримали російську військову агресію. Окремий розділ книги «Месіанство», «Свята Русь» та «руський мір» описує як Російська православна церква дотримується підходу російської білої еміграції, що заперечує існування України й українців, і вважає, що Україна належить до «Святої Русі». Анексія Криму й окупація третини Донбасу поставили Російську православну церкву в ситуацію, коли неможливо бути невизначеним. Однак вимоги російських політичних і релігійних лідерів щодо повернення України до «руського міру» несумісні з принципами суверенності та з розбудовою української нації. Православна автокефалія – це процес, рівнозначний ініціюванню Україною процесу розлучення з руским міром. Крім того, Т. Кузьо демонструє європейську сучасну точку зору на проблеми війни та державно-церковних відносин у сьогоденній Україні. Позиція автора суголосна з основними положеннями розгляданої праці.

Інформацію про специфіку взаємодії Російської церкви з політичними елітами в новоутворених державах можна знайти в монографії «Російська православна церква: тріумфалізм і захищеність» Дж. Елліс [711]. Дослідниця проаналізувала, як протягом 1988–1994 рр. ієрархи цієї церкви підтримали слабку партійно-державну номенклатуру Союзу, намагаючись перетворити православ'я на нову домінуючу державну ідеологію.

Автор переконаний, що Російська церква перетинала норми демократії та свободи совісті й віросповідання, які задекларовано

в Конституціях Росії та України, адже сучасний основний закон РФ не відповідає Закону про свободу совісті, у якому впроваджувалася норма про особливу роль РПЦ та інших «традиційних» церков. А в Конституції йдеться про абсолютну рівність всіх релігійних організацій. Недосконале законодавство Росії було скальковане Болгарією, де відбулися аналогічні зміни законодавства у 2002 р. [692, с. 115].

Важливим аспектом досліджень політичної ролі РПЦ та ідеї «русского міра», який проаналізовано в сучасному англомовному науковому дискурсі, є практика цієї релігійної організації щодо утримання у власній орбіті всього, що вона вважає «канонічною територією». Зокрема, цінними є праці Н. Девіса [696; 697]. Цей американський дослідник став автором однієї з небагатьох англомовних наукових робіт, повністю присвячених Україні. У статті «Підтверджені дані про Російську та Українську православні церкви» [698] вчений визначає рівень впливу РПЦ в Україні. Він подає ґрунтовні дані про інституційну інфраструктуру (чисельність парафій, монахів священнослужителів, навчальних закладів) основних православних конфесій України та УГКЦ. Учений ставить під сумнів (і маємо погодитися з цим) результати опитування Київського міжнародного інституту соціології (січень 1998 р.), що засвідчило домінування кількості послідовників УПЦ КП над прихильниками УПЦ (МП) [698].

Вагомий внесок у дослідження проблеми політизації РПЦ і відповідно УПЦ (МП) зробила випускниця Джорджтаунського університету І. Папкова. Одна з її статей присвячена аналізу впливу Російської церкви на боротьбу за владу в РФ на матеріалі порівняння програм політичних партій [759]. Маємо констатувати, що аналогічний вплив спостерігався і в Україні. Однак уже монографічне дослідження «Православна церква і російська політика» свідчить, що РПЦ зменшила вплив на політичну ситуацію в країні, бо її не згадано в програмі жодної політичної партії та в жодному офіційному посланні президента РФ [760]. Проте пізніші дослідження І. Папкової подають інформацію про співпрацю Російської церкви з державними структурами як у Росії, так і в Україні. Дослідниця вказує, що така співпраця лише послаблює церкву, оскільки РПЦ унаслідок таких дій утрачає підтримку вірян [761, с. 679]. Ми абсолютно згодні з цією тезою.

Важливою для нашого дослідження є праця Торніке Метревелі, соціолога релігії, дослідника з Лундського університету (Швеція). У книзі «Православне християнство і політика перехідного періоду: Україна, Сербія та Грузія» [747] періоду після падіння радянської «імперії» в Східній Європі та самого Радянського Союзу автор досліджує, як різні шляхи виходу трьох народів із комуністичної ери вплинули на те, наскільки по різному склалися відносини між православними церквами й державою в різних країнах. Головна ідея книги – церкви мають свої інтереси – чи ідеологічні, чи прагматичні. На основі оригінальних досліджень, які містять і великі інтерв'ю з духовенством і парафіянами, а також історичний, юридичний та політичний аналіз, автор стверджує, що характер участі церкви в політиці залежав від інтересів церкви: якщо вони враховувалися та виконувалися, то церкви обмежувалися в своїй діяльності священною сферою; якщо ж церкви відчували загрозу, то вони активно починали займатися політичними справами. Автор вказує на складність ситуації в Україні й ставить питання: «Яку Православну церкву можна вважати Православною церквою в Україні? Або ж яка Православна церква є Українською церквою?». Ми поділяємо погляди автора щодо труднощів ідентифікації власне українських церков, адже всі представлені православні релігійні організації позиціонують себе як українські, зрештою, це відбивається і в органах державної реєстрації, де зареєстровані «Українська православна церква», яка перебуває в єдності з Московським патріархатом, Православна церква України (донедавна УПК КП та УАПЦ). Неофітам складно розібратися в проблемі наявності кількох «українських церков». Тому важливим результатом дослідження є пошук науково обґрунтованих шляхів державного врегулювання релігійних процесів для термінового формування Єдиної Помісної церкви.

Важливою у вивченні релігійно-політичного життя України часів незалежності є книга А. Кравчука та Т. Бремера «Церкви в Українській кризі» [734], де досліджено церкви України та їхню причетність до руху за соціальну справедливість і гідність всередині країни. У листопаді 2013 року громадяни України зібралися на центральній площі Києва (Майдані), щоб протестувати проти уряду, який відмовився від своєї обіцянки підписати торговельну угоду з Європою. У

монографії йдеться про участь українських церков у Євромайдані та їхню роль у культурному житті країни та її соціальній і політичній історії. Автори розділів розглядають історичний розвиток українських церков; їхнє прагнення до автономії; активну участь у формуванні ідентичності; їхню інтерпретацію війни та її причин; шляхи, якими вони планують досягти миру та єдності. Зокрема, вагомими для нашого дослідження були фрагменти, присвячені міжконфесійним та державно-церковним відносинам у сучасній Україні.

Окремо варто згадати представників Національної академії наук України О. Балакіреву та Ю. Середу, яких у 2013 р. було задіяно до підготовки колективної монографії, присвяченої ролі церков як організаційної основи альтруїзму, соціального служіння, формування громадянського суспільства та виховання громадянської моралі [770]. Автори спільного проекту спиралися на бази даних проєктів «Дослідження європейських цінностей», проведених у 1981, 1990, 1999 та 2008 – 2009 рр., а також інших національних та загальноєвропейських опитувань.

На основі аналізу значного масиву матеріалу статистичних і соціологічних даних автори показали тенденцію до відродження релігійності після розпаду Радянського Союзу [681]. За результатами дослідження вони підсумовують, що релігійні організації в Україні як складова громадянського суспільства виявилися значно більш розвинутими як за кількістю, так і за різноманітністю, ніж у РФ [682, с. 226]. Застосовуючи статистичну дослідницьку процедуру, науковці показали вплив релігійного фактора на політичні процеси. Зокрема, специфічність української ситуації, на їхню думку, полягає в наявності в країні конфесійних політичних партій, які лобіюють інтереси однієї із православних церков [682, р. 232].

Щодо імперських планів Росії та політичного впливу РПЦ на країну пострадянського простору, насамперед Україну, цінною була праця «Релігія і політика в Україні: Православна та Греко-Католицька Церкви як елементи політичної системи України» 2014 р. [801]. Міхал Вавжонек – польський дослідник, чий науковий інтерес включають релігію в українському пострадянському просторі, історію України, українську політичну думку, польсько-українські та російсько-українські відносини з історичного, соціального та культурно-

го поглядів. У монографії автор звертає увагу на те, як протягом багатьох років Росія намагається виправдати свою неоімперіалістичну політику щодо України, пропагуючи бачення спільної «православної цивілізації» в релігійній та культурній сферах. Автор стверджує, що Російська православна церква є важливим елементом «м'якої сили», допомогу якої кремлівська влада залучає для здійснення політики щодо «ближнього зарубіжжя». У монографії проаналізовано роль релігії та східнохристиянських громад в суспільно-політичному житті України, а також політичні, соціальні, культурні та цивілізаційні умови розвитку релігійного життя в Україні. Особлива увага приділяється проблемі інституціоналізації східнохристиянських громад після розпаду СРСР. Науковець описує умови, за яких цей процес відбувався в пострадянській Україні, та як він пов'язаний із функціонуванням української політичної системи. Дослідник підтримує думку автора щодо важливості релігії, зокрема православних і греко-католицької церков, у формуванні нового українського суспільства. Однак ми не погоджуємося з позицією автора щодо стабілізаційної функції релігії. Маємо констатувати, що сьогодні в Україні релігія відіграє швидше деструктивну, ніж консолідуючу роль: наявність кількох православних юрисдикцій нині є вагомим конфліктогенним фактором. Підтвердження наших міркувань знаходимо в дисертації А. Арістової [13].

Однією з останніх ґрунтовних англомовних праць, дотичних до тематики нашого дослідження, є колективний збірник «Релігія під час російсько-українського конфлікту» під редакцією Е. Кларка та Д. Вовка [691]. Ця книга, що складається з розділів, підготовлених різними авторами, демонструє, як військовий конфлікт між Росією та Україною вплинув на релігійну ситуацію в цих країнах. Йдеться про загрози та порушення релігійної свободи, зокрема в анексованому Криму та в східній частині України. Також оцінюється вплив конфлікту на відносини між церквою й державою та на національну релігійну політику в цих країнах, досліджується роль релігії у військовому конфлікті та вплив релігійної ідеології на учасників війни. Особлива увага зосереджена на ролі Української і Російської православних церков в цьому конфлікті, а також його наслідках для міжцерковних відносин і діалогу.



Ми констатуємо, що конфлікт на Сході України значно загострив міжправославні відносини. УПЦ (МП) не засудила військового вторгнення в Україну, чим пасивно підтримує політику РФ. Очікувана хвиля переходів парафій, особливо в західних областях, від УПЦ МП до ПЦУ не відбулася. Це свідчить, що виключно власними силами церкви не зможуть налагодити плідну співпрацю. Необхідне державне регулювання цього процесу.

Тепер детальніше зупинимося на працях авторів, які розглядають українське церковне питання в релігійній площині, не торкаючись політичних аспектів об'єднання розділених гілок православ'я в Україні. Фундаментальною книгою для англomовного релігієзнавства та історії релігії є видання відомого у світі богослова Каліста Уера «Дослідження грецької церкви під турецькою владою» [800]. Книга присвячена історії православного богослов'я в післяпатристичну добу. Зокрема, автор описує стан православ'я під мусульманською владою з акцентом на відносинах між греками та латинянами. Автор докладно описує розвиток та головні богословські проблеми православ'я в постімперський період. Книга ілюструє, як православ'я підпадало під тиск (приклад Російської церкви є винятком), і як православної церкві вдалося зберегти традицію від помилок та відхилень. Це базовий підручник, що розкриває світові загальноцерковні процеси, зокрема й проблему автокефалії, що активізувалася після розпаду Османської імперії. Одним із кращих досліджень історії православної церкви можна вважати працю митрополита Калліста (Уера) «Православна церква» [689], де є окремий розділ, присвячений православної діаспорі.

Важливою для отримання загальної історичної інформації є книга Френсіса Дворніка «Фотійський розкол: Історія та легенда» [704]. Фотій, патріарх Константинопольський, протягом тисячі років засуджується Західною церквою як еретик і розкольник Церкви і водночас шанується на Сході як святий, учений і зразковий церковний діяч. Доктор Ф. Дворнік переглядає всю історію, ревізує всі аргументи, факти, перевіряє всіх свідків і приходиться до висновку, що в справі Фотія церковники, каноністи та історики Заходу помилялися і він дійсно був великим ієрархом і вагомим світовим діячем. У другій частині книги науковець досліджує причини цієї помил-



ки. Для нас ця праця важлива тим, що в часи пізньої Візантії саме з іменем Фотія пов'язане бачення автокефалії як важливої системної одиниці в загальній структурі церкви.

Своєрідною є праця А. Гарнака «Суть християнства», видана німецькою мовою [719]. Цей твір є історією ранньохристиянської літератури аж до Євсевія Кесарійського. Автор простежив вплив елліністичної філософії на ранньохристиянську писемність і закликав християн поставити під сумнів автентичність доктрин, що виникли в ранньохристиянській церкві. Він відкидав історичність Євангелія від Івана на користь синоптичних Євангелій, критикував апостольський символ віри й пропагував соціальне Євангеліє. Праця містить ґрунтовні відомості про ранній період життя церкви, коли були сформовані її основні поняття та правила, зокрема й автокефальний устрій.

Необхідно загадати про відоме в усьому світі дослідження «Велика церква в неволі: дослідження Константинопольського патріархату від турецького завоювання до грецької війни за незалежність» [775]. Це класична розповідь Стівена Рансімена про Константинопольський патріархат, яка вперше була опублікована в 1968 р. Велика церква, як греки називають Вселенський патріархат, була духовним центром візантійського світу. Виживання Церкви упродовж чотирьох століть турецького панування, яке настало після падіння Константинополя, засвідчило її могутність та незгасну життєву силу еллінізму. Історія Великої Церкви сера Стівена Рансімена в цей період написана водночас і науково, і зі співчуттям і стилем. Саме тоді проблема автокефалії активно назріла у Вселенському православ'ї. Відразу після розпаду імперії утворилася низка національних Балканських країн, які активно розпочали боротьбу за церковне відокремлення.

Важливою працею загального характеру є робота Лори Герд «Російська політика на православному Сході: Константинопольський патріархат (1878–1914)» [715]. Книга є першою спробою системного аналізу російської церковної політики в епархіях Константинопольського патріархату в період 1878–1914 років. Основною монографії є переважно невідредаговані матеріали з архівів Москви, Санкт-Петербурга, Софії, Афін, Белграда та Стамбула. Ви-

користовуючи наявні публікації щодо політичних аспектів східного питання, авторка подає нове розуміння ролі Росії в Східно-Середземноморському регіоні кінця XIX – початку XX ст. Це дослідження ілюструє вплив Росії через інститут церкви на релігійно-політичні процеси в сусідніх країнах. Певні аналогії можна провести і з сучасною Україною.

Ґрунтовним політично-філософським дослідженням релігійних процесів є праця сучасних грецьких авторів Джорджа Демакопулоса та Аристотеля Папаніколау «Православні конструкції Заходу (православне християнство і сучасна думка)» [700]. Категорія «Захід» відіграла особливо значну роль в сучасній уяві східного православ'я. Вона функціонувала як абсолютний маркер відмінності від того, що вважається сутністю православ'я, і, за іронією долі, стала конститутивним аспектом сучасного православ'я. Нариси, зібрані в цьому томі, висвітлюють багато факторів, які сприяли «східній» побудові «Заходу», щоб зрозуміти, чому «Захід» настільки важливий для самосвідомості східних християн.

Однією із найважливіших для нашої роботи праць стало дисертаційне дослідження Чарльза Сандерсона «Autocephaly as a function of institutional stability and organizational change in the Eastern orthodox church» («Автокефалія як функція інституційної стабільності та організаційних змін у Східній Православній Церкві») [777]. Автор переконливо говорить про політичні зміни в розумінні самого інституту автокефалії від моменту її заснування і до сьогодення. Ч. Сандерсон пропонує власну концепцію «альтернативної» автокефалії, яка активно реагує на політичні зміни сучасного світу. Ми погоджуємося з ним у тому, що автокефалія стала політично-адміністративним нашаруванням церкви в процесі її історичного становлення. Будь-яка національна церква апіорно повинна мати незалежний статус. Так церква була заснована апостолами. Однак ми не погоджуємося з висновками Ч. Сандерсона про виключно політичні аспекти сучасного проголошення незалежних національних церков. Церква – це люди. Еклезіологія вказує на автокефальний характер кожної парафії, принаймні єпархії – безперечно. У розумінні внутрішньої будови і суті церковних таїнств автокефалія – це Євхаристія. Підтвердження такої думки знаходимо у відомих західних богословів

діаспори, зокрема отця Олександра Шмемана («Исторический путь православия» [651] та інші [381; 382; 430; 473; 555; 651–654]). Протопресвітер Іоанн Мейєндорф у праці «Імперська єдність і християнські поділи» розмірковує про умовність поділу на адміністративні одиниці на зразок автокефальних чи автономних церков, адже Божа Церква єдина і неподільна за своїм змістом [749]. А в книзі «Еклезіологія: канонічні джерела у Візантійській теології» [750] вчений детально описує внутрішнє, церковне розуміння основних рис та завдань земної церковної організації. Ми повністю поділяємо погляди богослова щодо аполітичного характеру церкви. Божий храм – не місце для політики і земних технологій маніпуляції людьми. Тим паче, що саме вчення про церкву (еклезіологія) підтверджує необхідність незалежного формування кожної національної церкви. Протопресвітер Микола Афанасьєв у працях «Церковные соборы и их происхождение» та «Церковь Духа Святого» [16] та філософ М. Лосський [331] висловлюють аналогічні думки. Отже, провідні вчені-богослови зі світовим ім'ям однозначно стверджують про необхідність формування окремої незалежної церковної адміністрації. Це зумовлено й сучасним теологічним вченням, яке базується на постановах апостолів та загальних Соборів, і наукою про церкву – еклезіологією.

Важливою в руслі нашого дослідження є сучасна праця Т. Мертевелі «Православне християнство і політика перехідного періоду: Україна, Сербія та Грузія». У цій книзі детально розповідається про те, як православне християнство було залучене та вплинуло на політичні зміни в зазначених країнах після краху комунізму. На основі оригінальних досліджень, включаючи великі інтерв'ю з духовенством і парафіянами, а також історичний, юридичний та політичний аналіз, автор стверджує, що характер участі церков у посткомуністичній політиці залежав від того, чи були інтереси церкви (наприклад, в освіті, правовій системі чи економічній діяльності) підтримані або ж, навпаки, опинялися під загрозою: якщо їх підтримували – церкви діяли сакральній сфері; у разі загрози вони займалися політикою. Якщо церкви змагалися одна з одною за організаційні інтереси, вони зверталися до націоналізму, залишаючись при цьому в межах релігійної сфери.

Історичний досвід сакралізації політики в постсоціалістичній православній Європі за часів комуністичного правління позбавив суспільний простір від релігії. Пізніше політизація релігії заповнила цю порожнечу, оскільки релігія повернула свою нішу й у такий спосіб посилила тенденції десекуляризації. Початок другого тисячоліття був важким часом для новостворених держав цього регіону, обтяжених конфліктами та економічними труднощами; оскільки перехідні держави були хаотичними в реалізації політики, швидкі зміни матеріалізувалися в кольорових революціях. Національні особливості православних церков сприяли трансформації релігійних гравців у політичних, сприяючи зрештою посиленню релігійного націоналізму. Дослідник поділяє думку автора, що вищезгадані особливості відносин церкви та держави в православній Європі впливають із візантійської концепції симфонії. Україні потрібно дотримуватися Візантійської, а не Російської концепції еклезіологічної моделі системотворення Вселенського православ'я.

Філософський підхід до проблеми релігії та її співвідношення з політичними рішеннями в державі розглянуто в праці Олівера Кріспа «Аналітична теологія: новий нарис філософії теології» [695]. У філософії в англomовному світі домінують аналітичні підходи до її проблем і проєктів, тоді як у теології переважали альтернативні підходи. Багато хто вважає, що нинішній стан богослов'я – це не просто історична випадковість, а, скоріше, є таким, яким і мав бути. З іншого боку, їхні численні опоненти висловлюють протилежну думку, обґрунтовуючи її тим, що теологію як дисципліну ігнорували й часто розглядали як шкідливу. Відчутний методологічний розрив між систематичними теологами й аналітичними філософами релігії. Ця книга намагається налагодити вкрай необхідний міждисциплінарний діалог про цінність аналітичних філософських підходів до теологічних тем. Тобто праця містить загальні філософсько-політичні міркування щодо сучасних релігійних процесів у Європі, що є цінним для нашого дослідження.

Отже, як бачимо з огляду англomовних наукових джерел із проблематики політизації релігійних процесів та державної політики в питанні формування Єдиної церкви думки науковців розходяться. Хоча загалом є розуміння потужного впливу релігійних процесів

на державну політику, наприклад цілком об'єктивно йдеться про вплив, передовсім РПЦ, на політичні (навіть воєнні) процеси, зокрема в Україні. Водночас у зарубіжних авторів простежуємо ідею про необхідність віротерпимості як бази міжконфесійних і державно-конфесійних відносин. Більшість закордонних дослідників наголошують саме на природних, тобто невід'ємних правах людини на зразок вільного висловлення думок, свободи віросповідання, рівноправності міжконфесійних відносин, свободи слова, релігійних організацій та ін. Досвід країн з домінуючим православним населенням свідчить про необхідність державного регулювання та навіть тиску на міжнародній арені в питанні визнання новоутвореної національної церкви, про що йдеться в низці праць вітчизняних і світових дослідників.

Зважаючи на складність ідентифікації об'єкта й багатовекторний міждисциплінарний характер нашого дослідження, весь масив використаних у роботі джерел та літератури умовно можна поділити на три окремі групи: праці політичного змісту, філософсько-релігійнознавча література та церковно-богословські видання. До першої групи належать праці політологів, учених у галузі державного управління, заяви політичних лідерів і чиновників, офіційні документи, дисертаційні та фахові дослідження в галузі державно-церковних відносин і ролі держави у формуванні міжцерковної взаємодії. У зазначеній літературі дослідники орієнтуються переважно на практичні питання доцільності, державних інтересів та національної безпеки. До другої групи варто зарахувати роботи світових і вітчизняних філософів та релігієзнавців, які з позицій академічного релігієзнавства вивчають проблему автокефалії, можливості державного регулювання цих процесів, структуру й шляхи відновлення релігійної мережі, тобто все, що стосується теми нашого дослідження з позицій філософського осмислення. Останню (третю) групу становлять офіційні документи церков, заяви ієрархів і Синодів, увесь корпус канонічних постанов і правил церкви. Без урахування позицій Церкви та її лідерів неможливо налагодити конструктивний діалог ні між державою і церквою, ні між окремими гілками розділеного православ'я. Саме третя група джерел засвідчує наявність різних еkleзіологічних підходів до розуміння сутності й природи церкви.

Відразу зауважимо, що в деяких випадках важко чітко ідентифікувати, до якої групи належить праця. Це пов'язано насамперед зі складністю та багатогранністю предмета нашого дослідження. Крім того, є автори, наприклад державні чиновники, яких треба зарахувати до першої групи, однак через їхню відкриту прихильність до певної конфесії вони є упередженими і публікують відверто конфесійні матеріали. А з іншого боку, є ієрархи чи богослови, які демонструють академічну об'єктивність і позаконфесійний підхід.

Найприйнятнішою є класифікація джерельної бази за критеріями, що дозволять диференціювати наявну наукову й документальну спадщину на богословську, з вираженим конфесійним орієнтиром, та академічну наукову. Адже для комплексного дослідження важливою умовою є всебічність та репрезентативність (комплексне представлення різних поглядів на досліджуваний об'єкт). Отже, у нашому дослідженні використано як академічну, так і «церковну» літературу. Саме це дозволяє масштабно розглянути проблему структури Вселенської церкви крізь призму її історичного розвитку й еклезіологічного наповнення, а корпус історіографічних джерел, дотичних до розгляданого питання, умовно розділити на декілька блоків.

Щодо політологічних студій про формування Єдиної церкви необхідно згадати основні фундаментальні праці, які були цінними для написання монографії з огляду на їхній історичний контекст. Важливим напрацюванням у сфері державно-церковної взаємодії та досвіду державного регулювання на території сучасної України в радянський період є ґрунтовна монографія А. Войналовича «Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інститутів в Україні 1940–1960-х років : політологічний дискурс» [90]. У ній автор детально аналізує процес державного впливу на релігійну ситуацію в Радянському Союзі, описує всіх учасників конфесійної сцени України того періоду. Дослідник порівнює державні підходи до православної, греко-католицької, римо-католицької, реформаторської та іудейської спільнот. Ми поділяємо погляди автора про необхідність вироблення унікального правового інструментарію для кожної церковної організації зокрема. Не можна реалізовувати однаковий методологічний підхід до католиків і православних, які мають різну

історію, різне поширення на території України та систему парафіяльної мережі. Сучасна Єдина церква навряд чи зможе в найближчому майбутньому поєднати більшість гілок християнства в Україні. Принаймні про утопічність таких ідей свідчить міжнародний досвід. Базовим завданням є поєднання різних православних юрисдикцій, можливо, як один з імовірних варіантів, приєднання УГКЦ, яка також позиціонує себе як спадкоємицю Київської митрополії.

Вітчизняні дослідження у сфері релігійної політики розпочинаються із ґрунтовної монографії колективу авторів П. Косухи, А. Колодного і В. Єленського «Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози» [565; 566]. Монографія присвячена буремному відродженню релігійного життя в Україні на момент проголошення незалежності. Автори грамотно висвітлюють основні тенденції релігійного життя та дають прогнози, які й здійснилися в сучасності. Уже на початку 90-х автори детально розглядають особливості політичного контексту й релігійно-правових норм у життєдіяльності українських православних церков. Подібною за формою та змістовим наповненням є дисертаційна робота відомого вітчизняного вченого й керівника державного органу в справах релігій В. Бондаренка [39].

Одна з перших важливих конференцій, «Свобода віровизначення. Церква і держава в Україні», яка мала послугувати налагодженню державно-церковних відносин відбулася в 1994 р. у Києві. Основний представник від церков – владика Іоафан, керуючий справами УПЦ (МП). Головні меседжі скеровані на сподівання ієрархів про паритетність відносин і вільного віросповідання всіх церков в Україні, а також на можливість конструктивного діалогу між релігійними організаціями та державою. На той час було запропоновано революційну для України модель державно-церковних відносин, коли єпископи складають присягу на лояльність до влади [238, с. 17].

Важливо зауважити, що саме на цій конференції вітчизняні дослідники, зокрема майбутній професор О. Саган, обґрунтували правомірність використання терміна «Українське православ'я», який відображає специфіку національної духовності, релігійні традиції українського етносу, самобутність нашої культури й організації обрядово-культової сфери. Учений стверджує, що до періоду незалеж-



ності України українське православ'я не змогло повною мірою себе реалізувати, адже постійно перебувало в номінальній чи істотній залежності від світових релігійних центрів. Тому вітчизняні вчені доклали значних зусиль для наукового обґрунтування необхідності формування власної Помісної церкви, яка б займала чітку проукраїнську позицію [522, с. 27; 533]. Отже, з перших років незалежності України, розпочинається активна фаза діяльності на найвищому державно-церковному та науково-теоретичному рівні, яка була покликана сприяти формуванню автокефального статусу Української церкви.

Необхідно також висвітлити політику України і країн Європи у сфері забезпечення свободи віросповідання та вияву релігійної активності. Цей пласт знань частково випадає з поля зору вітчизняних наукових кіл. У політичних науках практично відсутнє дослідження українського православ'я. Православна церква розглядається в контексті державно-церковних відносин, чому було присвячено кілька дисертаційних досліджень, наприклад Ігоря Луцана [338]. Однак такі наукові роботи висвітлюють проблеми формування вітчизняного чи європейського законодавства у сфері забезпечення свободи совісті та релігійних виявів у компаративному аспекті або присвячені юридичному чи політичному врегулюванню державно-церковних відносин. Проблема формування Єдиної незалежної церкви більше привертає увагу філософів, богословів, істориків та релігієзнавців, які з догматичної, історичної, церковної й наукової позицій висвітлюють зазначену проблему. Питання автокефальної церкви давно хвилює академічних релігієзнавців та ієрархію, проте вони розглядають його з історико-церковних позицій. Натомість сьогодні очевидно, що наявність Єдиної Помісної церкви – це ключове питання національної безпеки й утвердження незалежності та цілісності України. Єдина церква посприяє формуванню згуртованої нації, вирішенню питання біполярної самоідентифікації громадян України, спричиненого зокрема й розділенням православ'я на дві юрисдикції. Крім того, Єдина церква – це крок до майбутньої побудови громадянського суспільства і, відповідно, громадянської релігії, котрі необхідні на шляху до євроінтеграції, яку однозначно декларують в українському соціумі. Отже, проблема релігійної політики України щодо формування Єди-



ної незалежної православної церкви сьогодні малодосліджена як у політичних науках зокрема, так і у вітчизняній науці загалом.

З погляду державної політики й державотворчих процесів, не вдаючись до релігійно-конфесійних тонкощів еклезіологічної сторони питання, проблему формування Єдиної Помісної церкви розкривають у працях провідні вітчизняні політики та державні діячі. Зокрема, необхідно згадати працю Спікера Парламенту В. Литвина, доктора історичних наук, який уже на початку незалежності України був переконаний, що саме Єдина церква стане запорукою формування згуртованої нації [328]. Ми повністю погоджуємося з твердженнями Володимира Михайловича, який і в науковій, і в політичній діяльності завжди вирізнявся особливою поміркованістю й об'єктивністю.

Сюди ж варто зарахувати праці професора НПУ ім. М. П. Драгоманова І. Варзара, який неодноразово зауважував про необхідність консолідації розділених гілок православної церкви України, що буде сприяти воз'єднанню ментально розділеної української нації [59]. Інший вітчизняний учений-політолог М. Рибачук зауважує, що міжправославний розкол, напружені відносини православних церков із римо- та греко-католицькою церквою заважають громадянському й етнічному консенсусу. Ця обставина поглиблює сучасний стан нестабільності суспільства [506–508].

Політологи й державні діячі обстоюють ідею Єдиної церкви саме з позицій держави. Маємо констатувати, що значна кількість цих дослідників та політиків не вникають у сутність внутрішнього устрою Церкви. Вони вбачають у конфесіях прототип політичних партій чи громадських організацій. Тобто об'єднання конфесій в очах багатьох державних діячів виглядає абсолютно просто. Церковно-догматичні проблеми й передумови в таких роботах переважно не беруть до уваги. Зрештою, за словами професорки Л. Филипович, будь-яка релігія завжди була зацікавлена в підтримці державної влади, а світська влада – у підтримці з боку релігії [608; 609]. В історії людства така взаємодія набувало різних форм, зокрема й теократичних, як наприклад Ватикан чи арабські країни, де фактично злилася світська й духовна влада. Однак загалом світ рухається в напрямку до розділення світської та духовної влади. Ми погоджуємося з думкою

пані Людмили, що Україна відшукала прийнятний варіант політики щодо релігії загалом. Проте наразі не створено об'єктивної моделі майбутнього формування Єдиної церкви.

Самі ж ієрархи не поділяють подібних тверджень. Митрополит Володимир (Сабодан) уважав, що важливим принципом, на якому має будуватися діалог між церквами, є невтручання в цей процес державної влади й політичних сил. Це принципова позиція Церкви, принаймні декларативно. Покійний Предстоятель зазначив: «На наше глибоке переконання, подолання церковних розколів в Україні має відбуватися без втручання політичних сил. Це внутрішня церковна справа. Ми розуміємо стурбованість державних органів церковною ситуацією в Україні. Звісно, що для української влади пріоритетом є консолідація суспільства, а церковні розділення їй суттєво перешкоджають. Однак церковні проблеми не можна вирішувати політичними методами» [73; 157].

Зі свого боку автор переконаний, що жорстке державне нормативне регулювання церковної діяльності здатне знівелювати позитивний вплив конфесій на облаштування демократичного суспільства. Це може перетворити привілейовану конфесію на своєрідного контролера «канонічної території». Підтвердження такої думки знаходимо в праці В. Костова «Christian Mission in Post-Communism: Missiological Implications and the Bulgarian Context» [731, с. 36].

Водночас державні діячі чітко усвідомлюють, що сьгодні світова геополітика залежить від релігійних центрів, наприклад Ватикану, Вселенського патріархату, Москви та інших осередків, які прагнуть впливати на ситуацію в різних регіонах. Маємо зважати на позицію світових релігійних лідерів. Так чи інакше, світова церковна геополітика значно вплинула на формування в Україні автокефальної Православної церкви, якій надав Томос Вселенський патріарх та яку визнали ще три Помісні церкви. Зрештою, світова геополітика у форматі РПЦ намагається максимально утримувати у сфері власного контролю та впливу УПЦ (МП). Отже, констатуємо, що релігійні центри світу приділяють значну увагу українському церковному питанню.

Вагомим внеском у науковий доробок щодо необхідності налагодження державно-церковних відносин є монографія за редакці-

єю І. Тимошенка «Державно-церковні відносини: світовий досвід і Україна (історико-політичний аналіз) [146]. Колектив авторів пропонує власні теоретико-методологічні засади формування нової парадигми державно-церковних відносин. Зокрема, ми погоджується з думкою І. Тимошенка про необхідність паритетних основ як між наявними в Україні конфесіями, так і в державно-церковних відносинах. Цінним результатом книги є порівняльний аналіз механізмів політичного, організаційного та правового регулювання взаємодії церкви й держави в провідних демократичних країнах світу. Крім того, методологічно виправданим є й історичний підхід, запропонований у монографії, що дозволяє поетапно висвітлити процес формування основних векторів державно-церковних відносин в Україні.

Важлива для нашого дослідження є праця завідувача Відділу гуманітарної політики Національного інституту стратегічних досліджень С. Здіюрука «Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття» [214]. У монографії представлено актуальні проблеми стратегії гуманітарної політики України. Одне із ключових питань, щодо якого ми суголосні з автором, – це необхідність формування незалежної Української церкви. Наріжним завданням на цьому шляху є релігійно-церковна структуризація українського суспільства. Науковець слушно зауважує, що формування єдиної церкви змінить кон'юнктуру внутрішнього супротиву національній самоідентифікації українських громадян. Це значно посприє консолідації українського суспільства, але для цього необхідно налагодити чіткий механізм співпраці суб'єктів церковної й політичної влади. Така співпраця повинна розпочинатися на найнижчому рівні, наприклад із регулярного функціонування інституту капеланства, і закінчуватися макрорегулюванням міжконфесійних відносин на рівні Всеукраїнської Ради Церков. У монографії акцентується увага на проблемі стратегічного вибору Україною вдалої державно-церковної моделі відносин та релігійно-церковного устрою.

Загалом ми повністю поділяємо запропоновані в монографії ідеї щодо важливості демократичних реформ у релігійній сфері. Релігійні інститути – базові установи українського суспільства, які мають високий ступінь довіри в усіх регіонах України. Релігійний фактор завжди був надзвичайно вагомим для українського народу. Тому

гармонізація міжконфесійних відносин – одне з ключових завдань суспільства. Досвід свідчить про неможливість такого врегулювання без удосконалення вітчизняного законодавства та державного регулювання. Про це йдеться в працях О. Сагана [520–528], Л. Филипович [607–610], А. Колодного [283–286], П. Кралука [306; 733], Ю. Чорноморця [639–641] та ін.

Здіорук Сергій одним із перших вітчизняних дослідників запропонував переосмислити дефініцію поняття «національна церква», що було викликано потребою в уніфікації смислового наповнення термінів на позначення інституційного оформлення церкви українського народу. Учений зауважує: «Національною церквою є Церква будь-якої конфесії, яка функціонує в певний історичний період, спираючись на свою традицію; на означеній території; сприяє, набувши етноконфесійної специфіки, поступу етнокультури, самосвідомості й державницького менталітету даної нації та має значний рівень поширення серед населення країни чи у середовищі конкретної нації» [213]. Тобто автор ототожнює українську (національну) церкву із загальноприйнятими поняттями Помісної церкви. Однак ці поняття у нього не є тотожними терміну «автокефалія».

Окремо варто наголосити на цінності досліджень С. Онищук «Роль міжцерковних відносин у державотворчому процесі» [392] і «Участь церков у політичних процесах як чинник державотворення сучасної України» [393].

Важливим завданням ефективної розбудови суверенної держави є формування й захист національних інтересів. А духовно-релігійна сфера є їхньою вагомою складовою. Слушно зауважує вітчизняний політолог В. Кириченко: «через політичну систему повинні реалізуватися інтереси і кожного окремого громадянина, і політичних груп, і релігійних формувань» [657, с. 260]. Формування Єдиної православної церкви, за даними соціологічних досліджень центру Разумкова, підтримують близько 56 % респондентів, однак чи це має бути виключно воля церковних інституцій, чи за сприяння держави – відповіді розподілилися: 35 % і 21 % відповідно [185]. Автор видання поділяє думку, що таке складне завдання повинно бути волевиявленням усього народу або безпосередньо, або через представництво у вищих державних інституціях.

Духовно-релігійна складова національної безпеки – це, на-самперед, особливий стан церковно-релігійного життя, при якому релігійні питання не можуть бути загрозою національній безпеці, цілісності держави та негативно впливати на її поступальний розвиток, а також на самобутність української культури в Україні та за її межами [146, с. 19]. Безперечно, політика України повинна бути спрямована проти втручання інших держав у її внутрішнє життя через засоби духовно-релігійного впливу, що особливо стало помітно після початку гібридної війни на Донбасі [309].

Констатуємо, що релігійна сфера суспільного життя українського народу сьогодні втягнута в жорстке протистояння політичних сил. Повністю підтримуємо думку відомого українського мислителя, доктора політичних наук В. Журавського про те, що державно-церковні відносини потребують нагального наукового дослідження [146, с. 7]. Дивно, проте окремі політики й релігійні діячі намагаються переконати, що релігійна сфера особлива в житті суспільства і там діють незвичні, неземні закони, а тому треба по-особливому сприймати всі процеси, що в ній відбуваються. Однак автор переконаний, що релігійна сфера – одна із багатьох сфер життєдіяльності та життєздатності суспільства і нації. Тому не варто її виокремлювати чи оминати. Тут повинні діяти загальноприйняті норми й закони. Якщо сьогодні релігійне питання – це питання нацбезпеки, від якого залежать стратегічні перспективи українського суспільства, значить держава однозначно може й повинна шукати шляхи реалізації оптимальної державно-церковної політики, котра сприятиме об'єднанню українського православ'я.

Про стратегічність ідеї Єдиної помісної церкви йдеться в монографії доктора історичних наук Сергія Жилюка [182]. Зокрема, професор з Острога заявляє, що релігійне питання – це проблема захисту національних інтересів України. Науковець пропонує, і з його думкою ми абсолютно згодні, що необхідно запровадити нову парадигму державного регулювання релігійної ситуації в країні. Зокрема, держава має максимально посприяти об'єднанню розділених юрисдикцій православ'я та унеможливити діяльність анти-українського Московського патріархату в Україні й реалізації ідей на кшталт «руського міра». Основна, дуже своєчасна, на нашу думку, ідея – у незалежній державі має бути незалежна церква.

З одного боку, для побудови ефективної стратегії й векторів державно-церковних відносин треба проаналізувати й порівняти українські реалії з аналогічними відносинами в країнах Європи. З іншого боку, провідні українські вчені, наприклад В. Климов [270, с. 260], О. Саган, Л. Филипович та інші, стверджують, що «європейський шаблон» не можна «прикладати» на українські реалії. Нам не підходить ідеалізована модель, проникнута надуманою толерантністю. Маємо констатувати, що Україна ще далека від ідеальних міжконфесійних стосунків. Сьогодні вона лише на шляху толерантизації й гармонізації державно-церковної та міжконфесійної взаємодії [276]. Україна має власний досвід і власну практику врегулювання міжцерковних протистоянь. Наші громадяни значно активніші в реалізації своїх релігійних потреб, тому й ситуація в українському середовищі специфічна. Отже, до європейського досвіду необхідно ставитися не лише із зацікавленням, але й критично.

У праці «Свобода совісті, церква, релігійність в українському суспільстві» В. Климов на основі даних різних соціологічних центрів робить висновок про те, що 35 % мешканців України відзначили, що відвідують релігійні служби щонайменше раз на місяць; а 29 % – відповіли, що моляться щодня. Водночас у Європі цей показник вдвічі менший [271]. Крім того, рівень релігійності українців стабільно зростає, а в країнах Європи – падає. Тому церковне питання для України є набагато ближчим і актуальнішим, ніж для більшості країн європейського простору.

Цінною є думка професора соціології релігії із Сорбони Жан-Поля Віллема [82], який указує на необхідність реалізації європейського вектору в питанні державно-церковних зносин. Однак професор заперечує поняття «європейський досвід» у сенсі його всезагальності. Такого поняття не існує, адже проблеми міжцерковної та державно-церковної взаємодії в Англії, Франції, Німеччині та Греції кардинально відрізняються. Для України необхідно підібрати оптимальну, наближену до українських реалій модель. А головне, з чим абсолютно згоден автор, держава повинна усвідомити високий рівень відповідальності за рішення, ухвалені в релігійній сфері. Тобто чиновники повинні усвідомлено ухвалювати рішення, не використовуючи релігійний фактор як важіль у чергових виборчих перегонах. Наразі це принесло Україні виключно негативний досвід.

Міжнародна практика підтверджує, що наявність у державі Єдиної національної церкви, особливо в переломні моменти історії та в часи становлення молодого держави, відіграла стабілізуючу роль і виступала опорою, ідеологічним стрижнем утвердження державного суверенітету [390, с. 259].

Надважливою працею для нашого дослідження є численні публікації професора Олександра Сагана [510; 520–528], відомого вченого, радника Президента, голови Державного комітету України у справах національностей та релігій. Він всебічно, особливо в аспекті державної політики проаналізував можливості й вектори державно-церковної взаємодії. Послідовний критик ідеї «руського міра», потужний державний діяч та один з авторів ідеї автохтонного «київського православ'я», він ідейно обґрунтував необхідність проголошення незалежної Української церкви. Особливо цінною є монографія науковця «Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан», де детально проаналізовано історіографію та сучасний стан Помісних церков, які мають і які лише очікують загального визнання.

Дослідження законодавчої бази України, яка регулює державно-церковні відносини та покликана забезпечити свободу віросповідання, також свідчить про віротерпимість [195]. Хоча, як стверджують вітчизняні вчені М. Бабій, К. Вергелес, В. Єленький, А. Колодний, О. Сіман, Л. Филипович, українське законодавство все ж сприяє втіленню імперативів толерантності в суспільстві.

Вітчизняні науковці схильні визначати свободу совісті як невідчужуваний елемент життя особистості, на чому наголошував ще І. Кант [250, с. 135]. Отже, вибір релігійного чи атеїстичного світогляду є базовою характеристикою внутрішньої свободи людини. Схожу думку про пряму взаємозалежність толерантності від свободи відстоювали П. Рікер, Ю. Іщенко, М. Бабій та багато інших вітчизняних і зарубіжних релігієзнавців. Проблема свободи буття релігії також знаходить своє відображення в працях українських науковців. Проблематика свободи совісті й толерантності є вагомим елементом осмислення в соціально-гуманітарних науках.

Вивчення зазначеної тематики полягає у використанні міждисциплінарної методології. Для того щоб краще зрозуміти специфіку досліджуваного феномена, необхідно насамперед проаналізувати



його в історичній ретроспективі як духовне та соціально-політичне явища. Для цього треба звернути увагу на соціальний і політичний аспекти. І лише наступним важливим етапом буде аналіз феномена автокефалії у філософсько-релігієзнавчому ключі [650, с. 18].

Отже, політична наука приділила значну увагу проблемі політизації релігійного поля. Зауважимо, що український контекст зазначеної проблеми в західних дослідженнях трапляється нечасто. Щодо вітчизняних учених, то їхня увага зосереджується переважно на вивченні досвіду інституціалізації церковно-політичних відносин. Крім того, чиновники й політологи усвідомлюють, що Україна перебуває у сфері російських державних та церковних інтересів, котрі є предметом вивчення вітчизняних учених в аспекті дотримання національної безпеки та вироблення стратегії розвитку країни.

Другою важливою групою є праці вчених, зокрема істориків, філософів, релігієзнавців, соціологів – класиків світової науки, які працювали в академічній царині і предметом зацікавлення яких тією чи іншою мірою була православна церква, її устрій та структура, учення, кодекс канонічного права тощо. Це основний прошарок історіографії, використаної в монографії. Науковці, яких ми зараховуємо до цієї групи, демонструють незаангажованість та об'єктивність позиції щодо проблеми автокефалії зокрема та Вселенського православ'я загалом.

В історичній релігійній ретроспективі відзначимо, що розвиток української історіографії після Української революції 1917–1921 рр. сприяв виникненню національної державної ідеї і в такому вигляді історіографія вціліла й еволюціонувала на західноукраїнських землях та в еміграції [425, с. 143].

З-поміж сучасних академічних учених-філософів та богословів окремо варто згадати про отця Кирила Говоруна, науковця зі світовим ім'ям, знаного в усьому світі педагога, професора та богослова. Належність до українського православ'я не завадила йому об'єктивно давати оцінку тим церковним і політичним процесам, які відбуваються в сучасних міжправославних відносинах. Необхідно згадати про такі його праці: «Риштовання Церкви: в бік постструктуральної еклезіології» [106; 262–266; 724; 725] та ін. Вінцем його напрацювань стала свіжа дисертація доктора філософських наук «Теоретичні за-



сади православної еклезіології у її історичному розвитку» [107], де автор детально характеризує трансформацію церковного устрою крізь призму зміни еклезіологічного розуміння церковної природи протягом історії її становлення. Окрему увагу науковець приділяє українській тематиці в контексті підписання Томосу та надання автокефального статусу [262].

Автор намагається щонайкраще висвітлити проблематику природи Церкви, починаючи від заснування першої спільноти учнів Христа і до сьогодні. Праці отця Кирила – це серйозний виклик двом крайностям в галузі еклезіології: від ненаукового консерватизму, яким сьогодні переповнені популярні медіа, до байдужості, яка щораз більше охоплює сучасне секуляризоване суспільство. У вказаних працях богослов зазначає, що головною метою його студій є не критична оцінка останніх досліджень окремих церковних структур, а пояснення механізмів взаємодії й еволюції цих структур [66, с. 31].

Найціннішим зауваженням наукового доробку архімандрита Кирила є висновок про трансформацію моделі управління православною церквою. Ранньохристиянська модель сусідства забезпечувала надважливий принцип рівності між ними церквами. Адже рівність, і навіть кенотична антиєрархічність, має для церкви фундаментальний характер, є базовою рисою її природи. Історичний процес змінює еклезіальні утворення: дієцезії, митрополії та, врешті, патріархати, які трансформуються в пентархію, а два найважливіші церковні центри – Рим і Константинополь – стають певними монархіями, що підтримуються світською владою. Пізніше формується ще один потужний церковний центр у Москві, знову ж за підтримки імперії. Саме формування монархічної моделі та боротьба за першість і сфери впливу призводить до великої церковної схизми сучасності. Звідси робимо висновок про те, що еволюція від простоти первинної церковної спільноти апостолів, перших учнів Ісуса, зібраних в одній кімнаті без стін (тобто без будь-яких відмежувань), до щоразу складніших церковних структур завадила становленню «ідеальної» церкви. Єрархічні нашарування створили напруженість між окремими Помісними церквами, адже розпочався період боротьби за вплив, територію, вірян, адмінресурс тощо. Натомість церква втратила свій фундамент – любов. Однак причини поділу на

патріархати не є виключно політичними. Були історичні й еклезіальні засади: апостольство, першість честі, богословська значущість, наявність потужних шкіл тощо. Згодом митрополії стали підзвітними п'ятьом патріархальним центрам: Риму, Константинополю, Александрії, Антіохії та Єрусалиму, а об'єднавчі тенденції всередині патріархатів спричинили поділ між ними самими. Лінія розподілу вперше пролягла навколо халкедонського богослов'я і поставила по один бік Римський, Константинопольський та Єрусалимський патріархати, а по інший – переважно більшість Олександрійського та Антіохійського. В XI ст. виник вселенський конфлікт між Римом та Константинополем.

Суттєвим зауваженням автора, з думкою якого варто погодитися, є роздуми про формування територіального принципу церковного розподілу. На ранньому етапі християнство почувалося універсальністським і прагнуло, як Рим, завоювати весь світ. Про всеохопність прямо йдеться й у заповіді Христа про проповідь всім народам (Мф. 28:19). Християнська церква, на відміну від політеїстичних (язичницьких) спільнот, нагадувала цивільну адміністративну систему імперії. Це допомогло їй засвоїти значні території й вирішити багато управлінських проблем. Церква проголошує принцип «одне місто – один єпископ», що покращує координацію між спільнотами на локальному рівні. Однак трансформація церковних структур зі спільноти (екклезії) на конкретну територію спричиняє уніфікацію структур. Пізніше провінції (єпархії) почали становити географічні межі, відповідно до яких сформувалася територіальна організація церкви. Наслідком політичних змін та втрати значної частини територій, а отже, і реорганізації адміністративних структур, став Трульський Собор (692 р.), який проголосив список канонів, покликаних регулювати зв'язок церкви та території. Утверджується поняття «канонічної території». Під час правління Османської імперії зв'язок церкви й території значно послаблюється. Кордони між патріархатами стають розмитими, а значна кількість ієрархів перебирається до столиці. Поступово формується національний принцип, який став основою виникнення нових національних автокефальних церков на Балканах. Нові церкви почали вимагати від Константинополя повної рівності й цілковитої незалежності. Особливо це стосувалося РПЦ.

Зрештою, висновком праць Кирила Говоруна є сформований ним конвенціональний підхід, суть якого полягає в розгляді церковних структур, зокрема й автокефалії, як інструментів досягнення церквою її конкретних цілей. Отже, робимо висновок, що автокефальний устрій – це церковне нашарування, яке прийшло з часом і є одним із важливих важелів управління сучасною церквою, що покликає допомогти їй у рятівній місії загалом.

Апостольські місії (за Книгою Діянь) від початку проводилися саме з урахуванням національних особливостей: Апостоли отримали дар володіти мовами народів, до яких вони були послані (Дії 2, 6-11). Водночас автокефалію потрібно зараховувати до понять адміністрації й територіального розподілу. Таку позицію поділяють сучасні вчені та богослови, наприклад архієпископ Анастасий (Яннулятос) [5], А. Аржаковський [11; 12], протоієрей О. Афанасьєв [16], професор КДА Сергій Бортник [41; 561; 687], професор, богослов І. Власовський [87], архієпископ Ігор Ісиченко [231; 232], відомий український діяч і богослов О. Лотоцький [332–335].

Релігійні процеси в часи незалежності України загалом розглядають відомі вітчизняні дослідники, які переважно працюють у відділенні релігієзнавства інституту філософії НАН України або в службі (департаменті) у справах національностей та релігії. Учені висвітлюють процеси міжконфесійних і державно-церковних відносин, зростання парафіяльної мережі та діяльність релігійних організацій, культову й позакультову діяльність, особливості вітчизняного законодавства в релігійній сфері.

За період незалежності десятки праць, зокрема й ґрунтовні монографії та дисертаційні дослідження, були присвячені релігійній тематиці й зосереджувалися переважно на проблемах зростання парафіяльної мережі; специфіці міжконфесійної взаємодії; особливостях реалізації українського законодавства у цій сфері; релігієзнавчій та богословській освіті представлених в Україні церков; конфліктогенних факторах і можливостях налагодження толерантного ставлення між окремими деномінаціями; тенденціях та змінах у державно-церковних відносинах; футуристичному прогнозуванні релігійної кон'юнктури релігійного буття України на найближчі десятиліття. Загалом ці праці мають схожу методологію й формують

загальнонауковий національний плацдарм для дослідження релігійного життя України часів незалежності. З поміж значної кількості літератури варто виокремити підсумок багаторічної праці відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України – десяти томник «Історія релігії в Україні» за загальною редакцією професорів А. Колодного та П. Яроцького. Особливо цінними для нашого дослідження є томи 2 та 3, присвячені православ'ю [239–241].

Засновник і провідний спеціаліст у галузі вітчизняного релігієзнавства А. Колодний, який багато років очолював відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України, був ініціатором сотень знакових конференцій, є автором величезної кількості монографій, підручників та статей. Анатолій Миколайович завжди обстоював позиції українських гілок православ'я, був послідовним критиком ідей «триєдиної Русі» та «руського міра», виступав за необхідність державного регулювання міжконфесійних та державно-церковних відносин, є одним із головних ідеологів українського православ'я загалом. У монографії використано лише незначну частину праць цього вченого [283–286].

Для написання монографії цінними були праці Віктора Єленського, автора численних книг, наукових праць і публікацій як в Україні, так і за кордоном. Автор багато працював на ситку політології та релігієзнавства, що було особливо актуальним для нашої роботи.

Одна з ключових праць релігійно-політичного дискурсу та у сфері державно-церковних відносин – «Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні» [177]. У ній ідеться про складність державно-політичних та міжконфесійних відносин в нашій державі, яку вчений пояснює тим, що Україна стала релігійно найрізноманітнішим простором у всій Східній Європі. Автор поділяє погляд науковця, який є автором законопроектів, що унеможливають діяльність Московського патріархату в Україні.

Професор, депутат ВРУ В. Єленський стверджує, що наявність у сучасній Україні двох православних юрисдикцій дозволила реалізувати утвердження української незалежності, однак релігійного об'єднання так і не відбулося [176; 503, с. 256]. Він називає це «великим українським компромісом». Проте утворення незалежної

держави не посприяло налагодженню конфесійного життя. Маємо погодитися з автором, що в Україні й сьогодні немає однастайності щодо повноти незалежного статусу УПЦ (МП). Традиційний розподіл країни на Південно-Східний та Центрально-Західний регіони з різновекторною ментальністю й самоідентифікацією населення поки зберігається. Східні області не готові остаточно розірвати ментальний зв'язок з Росією навіть після її відкритої агресії й війни проти України.

Відомий вітчизняний мислитель Ю. Чорноморець вважає проблему державно-церковних відносин значно складнішою, ніж вона здається. Насамперед ідеться про практичні труднощі. Теоретичне обґрунтування – це тільки частина справи. Набагато важче культивувати та вкорінювати в життя повагу держави до церковних традицій. У такому разі пропагується мирне й ненасильницьке нав'язування власних думок і переконань, якими б благими вони не були. Російська імперія та Радянський союз залишили незгладимий відбиток домінування держави над церквою, світської влади над духовною [640]. Сучасна демократична Україна має позбутися таких пережитків минулого. Тому орієнтуватися на східних сусідів – це неприйнятний для України варіант. Наша держава завжди позиціонувала рівність і відокремленість цивільного й церковного, про що ідеться в працях відомих вітчизняних дослідників [639; 641].

Ґрунтовною й об'єктивно доведеною є сучасна теорія провідного ідеолога новоутвореної ПЦУ, а раніше речника УПЦ отця Горгія Коваленка «Концепція «відкритого православ'я»: функціональність та перспективи розвитку», яку він оформив у кандидатську дисертацію з релігієзнавства. Ідея «відкритого православ'я» народилася в середовищі православних християн, але була почута й сприйнята представниками інших християнських напрямків. Саме відкритості сьогодні не вистачає православ'ю в Україні. ПЦУ як новостворена релігійна організація наразі намагається демонструвати відкритість до мирян, до діалогу з іншими конфесіями, однак маємо констатувати, що наразі «відкрите православ'я» є лише декларованою й бажаною концепцією. Українські провідні церкви (УПЦ (МП), УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ) не змогли дійти згоди щодо формату об'єднання церков Київської традиції [279]. Після отримання Томосу Право-

славна церква України зайняла позицію ультиматуму: в Україні вже є Помісна церква, хто бажає – приєднуйтесь [14; 169; 170; 388; 428]. Її активний діалог із греко-католиками, який розпочався відразу після офіційного визнання Константинополем, зайшов у глухий кут та не має перспектив найближчого вирішення [61; 63; 64; 668]. Діалог із найбільшою українською церквою УПЦ (МП) відсутній через ультимативні позиції обох сторін [22; 25; 29; 47; 55; 488; 615]. Тому лише церковними зусиллями навряд чи вдасться налагодити взаємодію зазначених конфесій навіть щодо відкритого діалогу на паритетних умовах.

Окремо необхідно згадати сучасні дисертаційні дослідження вітчизняних науковців В. Бутинського [50], М. Гергелюка [100], А. Дідківського [152], Є. Заремби [197], які розкривають процес автокефального становлення православних церков, простежується глибокий аналіз автокефальної проблематики в ключі українського питання.

Велику роль у вітчизняному вченні та розумінні інституту автокефалії відіграв двотомник О. Лотоцького, що розкриває саму суть та принципи, на яких повинна базуватися автокефалія. Його автор – відомий громадсько-політичний діяч, який брав активну участь у національно-культурному відродженні України в 1917–1921 рр. та пізніші періоди. Знаний теоретик у галузі історії церкви та досвідчений каноніст. Його двотомна праця «Автокефалія» присвячена питанням розвитку автокефальних православних церков. Зокрема, розглянуто догмати церковного устрою, проаналізовано церковно-правові й державно-правові основи автокефалії, зміст та умови автокефальності. О. Лотоцький, і з його позицією погоджується автор, прагнув обґрунтувати законність надання українській церкві статусу незалежної [332–335].

До третьої групи літератури належать різноманітні церковні джерела й публікації ієрархів. Першоосною для дослідження відносин між державою і церквою є такі ґрунтовні джерела, як Біблія та Коран. Саме Біблія є фундаментальною основою розвитку взаємодії між цими інституціями. Згідно з Писанням сам Бог створює «основні прошарки населення» – керівників, працівників і служителів культу. Усі вони були об'єднані єдиною богоугодною державою.

Перші великі мислителі приділяли значну увагу божественному та його впливу на протікання життя в земному світі. Наприклад, Конфуцій, уважаючи, що міцна держава можлива лише за підкорення волі правителя, який має божественну сутність [146, с. 10]. Через нього воля неба поширюється й на суспільство. Політика почала відокремлюватися від релігії вже в часи античної Греції. Квінтесенцію поєднання державної й церковної влади та їхній взаємовплив спостерігаємо в епоху Візантійської імперії. Церква намагається максимально зберегти свій вплив та статус. У посланні до римлян апостол Павло свідчить, що всяка влада від Бога і кожна дума має підкорюватися вищій владі, бо начальник є Божим слугою (Рим. 13:1-2). Звідси в християнстві виникає новий рівень відносин між церквою та владою. Поступово було сформовано основні концепції взаємодії. Унітарна – повне підпорядкування держави церковній владі (західний варіант), або церкви державі (Візантія). Теорія «двох мечів», коли держава і церква – дві гілки влади, і їх повноваження розмежовані.

Значна кількість великих святих та вчителів Церкви, наприклад Августин Блаженний, Григорій Богослов, Фома Аквінський наголошували на верховенстві церковної влади над світською [2; 256; 273; 531; 606]. Так вважали сотні видатних діячів християнської церкви, наприклад Василій Великий, Афанасій Великий, Іван Золотоуст, Григорій Неокесарійський, Іван Дамаскін, Григорій Богослов, Климент Олександрійський, Григорій Палама, Ігнатій Богоносець, Іринеї Ліонський, Блаженний Августин, Кіпріан Карфагенський, Амвросій Медіоламський та багато ін [36–38; 320; 529; 537]. Це святі отці, які безпосередньо брали участь у формуванні правил та догм православної церкви, що залишаються незмінними й у XXI ст. Розпочинаючи з ранньохристиянського періоду, церква поступово уклала кодекс правил та норм власного функціонування. Цей процес умовно закінчився саме в період великих Вселенських соборів, коли завершилась канонічна творчість. Тому вказані святі отці безпосередньо чи опосередковано формували ті церковні правила, за якими інституція функціонує й сьогодні. Після епохи Вселенських соборів зупинилася канонічна творчість, але не саме церковне життя. Тому низка важливих документів загального чи помісного характеру були ухвалені і в новіші часи.



Автор видання повністю поділяє наступне твердження. Керівник держави зобов'язаний дбати про земне благо суспільства, а церква – про божественне начало. Церква не повинна опускатися до земних політичних перипетій і проблем. Боже – Богові, а кесареві – кесареве. Питання адміністрування, міжнародних впливів, сфери розподілу територій, боротьба за певний авторитет – все це має бути церкві чужим. Ці питання не про Євангеліє, і не стосуються спасіння душі, тому їх має регулювати держава. Схожі думки (чітке розмежування сфер впливу між «градом Божим» і «градом земним») висвітлено в працях багатьох вітчизняних та світових дослідників [146; 228; 362; 386; 469]. Зрештою, церковним ієрархам (священникам) заборонено балотуватися у виборах та фінансувати партійні організації. Про це свідчить Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації», стаття 5.

Важливими є першоджерела, тобто основні нормативні документи православної церкви загалом. Сюди ж варто зарахувати каниони Вселенських і Помісних соборів, правила святих отців, постанови архієрейських соборів окремих національних церков, офіційні заяви Предстоятелів тощо. Це стосується й державних документів, де йдеться про церкву та врегулювання внутрішньоцерковних і державно-церковних відносин, насамперед періоду Візантії, коли держава прямо керувала церковними справами. До цієї групи належать також міжнародні декларації й документи світового значення.

Одне із найважливіших питань, яке обговорювали отці та богослови, – проблема першості в християнському світі. Її розглядали ще мислителі перших століть: Амброзіастер (IV ст.) та Псевдо-Діонісій Ареопагіт (V–VI ст.) [150]. Вони висловили припущення, що ієрархічність церкви за своєю природою поділяють і на Сході, і на Заході. Однак вони не сходились у міркуванні того, що Бог є джерелом і причиною земного устрою церкви. Спочатку церква існувала без ієрархії. Ієрархічний порядок переймається саме з моделі імперського управління. Тому стверджуємо, що першість є не сакральною, а виключно адміністративною інституцією. З-поміж сучасних дослідників цієї проблеми серед богословів та світських учених відзначимо такі праці: збірка «Служіння сопричастю...» під загальною редакцією о. Кирила Говоруна [539]; роботи про першість Константино-



польського Патріарха о. Сергія Колота [287–292]; роботи К. Ветошнікова [70]; Ю. Чорноморця [639–642]; О. Сагана [520–527]; отця Іоанна Мейєндорфа [748–753]; архимандрита Кирила Говоруна [106; 107; 262; 265; 724; 725] та ін.

Щодо конфесійно орієнтованих видань чи авторів, наприклад ієрархів, богословів або церковних активістів, то очевидно, що більшість із них неприховано відстоюють позицію церкви, яку репрезентують. Характерною рисою православної історіографії є її чітка диференціація за національним і помісним принципами. Це свідчить про її регіональну розділеність. Цілком природно, що болгари пишуть про болгарську церкву та власне розуміння церковної незалежності й самої структури церковного адміністрування, грузини – про грузинську і т. ін. Зовсім невелика кількість праць спирається на системний підхід і зачіпає позиції кількох Помісних церков. Крім того, більшість з таких робіт виключно описовий характер і констатують наявну ситуацію в тій чи іншій церкві, або ж відображають історію автокефального становлення, не вдаючись у саму суть феномена й причини того чи іншого церковно-історичного процесу.

Отже, можемо констатувати, що комплексні праці, які мають синтетичний характер і описують проблему автокефалії з еклезіологічного, адміністративного, політичного поглядів швидше є винятком і не розглядають автокефалію з оперттям на системний релігієзнавчий підхід. Хоча неможливо виокремити автокефалію як проблему якоїсь однієї чи кількох Помісних церков, адже це питання зачіпає саму суть церковного адміністрування й саму систему формування земної церкви як одного з базових у багатьох країнах світу інститутів. Тобто практично відсутні праці, які висвітлюють саму суть православної віри та її інституційного оформлення в незалежні адміністративні округи – автокефальні Помісні церкви. Очевидно, що об'єктивний аналіз вимагає виваженого академічного підходу й клопіткої праці, зокрема і в царині підбору й аналізу необхідної джерельної та літературної бази з усього масиву наявних праць. Доводиться констатувати, що більшість дослідників, не кажучи вже про ієрархів і богословів, хоча й не завжди очевидно, однак ідентифікують себе з певною Помісною церквою, а то і є її активними прихожанами. Тому абсолютно уникнути конфесійної незаангажованості

практично неможливо. Питання автокефалії завжди мало політичний підтекст. Особливо помітно це стало після собору на Криті та надання Томосу для Української церкви. Політична й конфесійна належність не завжди дозволяла, навіть у межах академічного дослідження, здійснювати критичний аналіз церковно-політичних подій, дотичних до проблеми структури церкви та її адміністрування. Значною мірою на викривлення об'єктивних реалій вплинуло багатовікове протистояння Константинополя й Москви, що впливало з їхніх імперських амбіцій (теорії Другого чи Третього Риму, «приватизації» права надавати автокефальний статус, боротьби за діаспору та лідерство загалом). Хоча й серед представників указаних юрисдикцій трапляються винятки, наприклад І. Зізіулас, І. Мейєндорш, О. Шмеман, митрополит Євлогій (Георгієвський) та інші, які з різних причин зберегли автентичний незаангажований погляд на церковну будову та усталення її окремих інститутів, зокрема автокефалії. Однією з причин, що вплинула на їхній світогляд і наукову позицію, може бути проживання в еміграції й належність до церков діаспори [536; 538].

Окремо виділяємо праці вчених, які вважали себе атеїстами, проте на загальному фоні їхні праці нечисельні й репрезентують переважно радянський період.

Ще одним прошарком наукового доробку є роботи богословів – представників інших конфесій, відповідно, незацікавлених в автокефальній тематиці православної церкви. Знову ж таки, кількість таких робіт не є значною.

Зауважимо, що проблема набуття новою церквою автокефального статусу складна в питаннях історіографії. Це зумовлено насамперед належністю авторів до певної Помісної церкви або ж нації. Доречно зазначити, що проблемою автокефалії цікавились «за необхідністю». Це означає, що ця тема хвилювала церковну й наукову громадськість коли виникав, або мав виникнути новий прецедент проголошення чергової незалежної церкви. Тоді формується кілька сторін, які по своєму зацікавленні у вирішенні означеного питання. Наприклад, Константинополь надає Томос для Польської ПЦ. Однозначно, що греки будуть відстоювати позицію Вселенського патріархату, посилатися на постанови Вселенських соборів, свідчити про

традицію надання автокефального статусу лише Константинопольським патріархом, бо так склалося традиційно тощо. Тобто позиція грецьких учених і богословів буде направлена на констатацію прерогативи Вселенської кафедри. Зі свого боку представники Польщі будуть розглядати автокефалію під кутом національного права кожної країни й етносу на власну Помісну церкву. Вони спиратимуться на урядові постанови, які повинні посприяти вирішенню церковного питання, знову ж апелюватимуть до права Константинополя надати автокефальний статус і т. д. Окрему позицію займе, наприклад, РПЦ, яка аргументуватиме проблему автокефалії в ключі можливості її надання лише кіріархальною (материнською) церквою. Мовляв, православні в Польщі – це ж прихожани Київської митрополії, яка залежить від РПЦ, отже, й автокефальний статус має не надавати виключно Москва. Тому російські богослови займуть власну позицію, хоча будуть посилатися на аналогічні канони та правила. Ще іншу позицію можуть мати вчені й ієрархи з України, адже саме їхні віряни становлять основу Польської митрополії, а тому їм і вирішувати питання про можливість і необхідність не/надання автокефального статусу. Крім того, постає питання, чому в самій Київській митрополії на той час автокефалії не було, а в її частини, причому явно незначної, була. А от незацікавлені науковці та богослови (ієрархи), наприклад, грузинської церкви, в таких випадках навряд чи будуть відстоювати якусь із позицій. Ця тема залишиться поза їхньою увагою. Представники більшості етносів і релігійних адміністративних одиниць у вкрай обмеженій формі зацікавляться подіями, що не стосуються їхньої країни чи церкви [644].

Зрештою, щодо наведеного вище прикладу історично так і склалося: 13 листопада 1924 р., коли було надано Томос для Польської ПЦ, вищевказані сторони, посилаючись на ті самі аргументи (апостольське вчення, постанови Вселенських соборів та церковну традицію) висловлювали кардинально протилежні погляди. Наведений приклад свідчить про фактичну відсутність «ідеальних» дослідників, адже так чи інакше інтерес, навіть науковий, викликають ті події, які певним чином зачіпають релігійні, політичні, національні чи інші інтереси. Це про академічних вчених, які декларують позаконфесійний підхід та рівність. Про конфесійну орієнтованість ієрархів

та богословів, вірян певної національної церкви навіть не йдеться, бо очевидно, що при їхньому «найоб'єктивнішому» підході конфесійна належність буде даватися взнаки.

В історичній ретроспективі вагомими є праці наших ієрархів і богословів зі світовим іменем – Іларіона (Огієнка) [233–235; 385; 386] і Василя Липківського [221; 257; 301]. Для них пріоритетним завданням було історичне й теоретичне обґрунтування автокефальності національних Церков, зокрема українських, доведення правомірності їхнього виникнення й повноти існування не тільки в православному, а й узагалі в християнському світі. При цьому православні митрополити по-різному розставляли акценти в системі «нація – християнство»: якщо В. Липківський доміную вважав націю, а тому головним змістом його концепції є християнізоване українство з правом українського народу на повний вияв себе в усіх сферах свого життя, то І. Огієнко обстоював першість релігійного елемента, що дає підстави визначити його концепцію як українізоване християнство.

3-поміж сучасних ієрархів світового й українського масштабу найважливішу роль у створенні Української Помісної церкви відіграв Константинопольський патріарх Варфоломій I. У цьому абсолютно переконані більшість вітчизняних дослідників [345, с. 91; 347]. Саме на його правління випадає важлива місія узаконення та підписання Томосу Українській церкві. Шлях до цього документа був тривалим і складним. Багато років Вселенський патріарх не бачив можливості налагодження діалогу з УПЦ КП та УАПЦ, однак з активним втручанням у цей процес держави, зокрема Президента П. Порошенка та Верховної Ради України [204; 209; 438; 636], українське церковне питання набрало нових потужних обертів і закінчилося Об'єднавчим собором та підписанням Томосу.

Велике історичне значення має обрання митрополита Епіфанія – першого автокефального Київського митрополита. Сам ієрарх після інтронізації давав сотні інтерв'ю, зробив сотні публічних виступів, заяв та коментарів щодо окремих моментів проголошення церковної незалежності в Україні, критикував концепцію «руського міра», виступав з ініціативою діалогу з УГКЦ, а згодом – і з УПЦ (МП). Сьогодні саме митрополит Епіфаній має найвищий ступінь довіри серед релігійних лідерів України [167; 169; 170; 388].

Беззаперечним авторитетом користується патріарх Філарет. Це «батько» та засновник самої ідеї українського православ'я. Багато-річний очільник проукраїнської гілки православ'я. Автор багатьох праць, більшість із них яскраво вираженого полемічного характеру, однак значна частина має вагоме наукове значення [124; 321; 603]. Після формування ПЦУ Філарет не погодився з новим вектором церковної політики й самим лідерством Епіфанія, звинуватив останнього разом із президентом П. Порошенком у змові та брехні [615; 617] і відновив діяльність Київського патріархату.

Згадаємо й про очільника УПЦ (МП) – митрополита Онуфрія. Ієрарх рідко робив політичні заяви державного значення. Прикриваючись образом зовнішнього благочестя, Онуфрій не засудив РПЦ і конкретно патріарха Кірила за підтримку анексії Криму та військових подій загалом, тим самим пасивно підтримавши загарбницьку політику РФ.

Яскравим виразником та натхненником ідеологеми «руського міра» є патріарх Кіріл. Починаючи з візиту в Україну у 2009 р., патріарх неодноразово відкрито заявляв про «триєдину святу Русь» та ідею «руського міра», який є спільним культурно-релігійним джерелом, навколо якого мають об'єднатися три братні народи [31; 74; 75; 76]. Загалом ця імперська пропаганда, яка несе в собі ідею відродження колишньої могутності Російської імперії, а православна віра має стати ідеологічним стрижнем згуртованості колись роз'єднаних слов'янських народів. Саме ідея «руського міра» стала однією з причин відкритої агресії Росії проти «українського націоналізму». Серед вітчизняних учених та ієрархів є багато критиків цієї доктрини, наприклад владика Олександр (Драбинко) [356; 389], О. Саган, А. Смирнов [540], Ю. Чорноморець та ін. Найпослідовнішим із них можна назвати архімандрита Кирила Говоруна, який багато років працював поруч із Кирилом Гундяєвим, тоді ще митрополитом Смоленським, і зсередини знає про всі небезпечні моменти, які несе в собі «руський мір».

Близьким до академічної об'єктивності є популярний спікер на різних медійних заходах, прогресивний ієрарх, митрополит Олександр (Драбинко), який тривалий час був особистим секретарем Блаженнішого митрополита Володимира та одним із представників

УПЦ МП на Об'єднавчому соборі. На конфесійну орієнтованість як церковного ієрарха вказує різновекторність його праць. На ранніх етапах, будучи референтом Предстоятеля УПЦ, владика Олександр у праці «Православ'я у посттоталітарній Україні: віхи історії» активно вказує на те, що УАПЦ та УПЦ КП – це розкольників, істинною церквою є лише УПЦ МП [160]. Однак із переходом до ПЦУ його риторика кардинально змінюється. Праця «Українська Православна Церква: шлях до автокефалії» є ґрунтовним науковим доробком, у якому детально проаналізовано історичні баталії й сучасне прагнення українського православ'я до повної незалежності та Вселенського визнання [389]. Для нашого дисертаційного дослідження були корисними документи й фотокопії оригіналів різних грамот та заяв, текст яких подано в книзі. Однак автор, як представник ПЦУ, не уник конфесійної заангажованості й відверто підтримує виключно цю конфесію.

Більша частина історіографії дослідження спирається на інформацію двох основних типів. Перший – це історична інформація щодо фактичних випадків організаційних та інституційних змін, тобто конкретні обставини й події, за яких окремі церкви набували автокефального статусу (або ж втрачали його). Другий – це джерела, що становлять формальний «зміст» православної церкви. Сюди належать канони, церковне законодавство та загальноприйняті правила й принципи управління організаційними змінами всередині церков.

Серед вітчизняних учених, на праці яких ми спираємося, варто назвати знаного славіста, філософа, історика, талановитого церковного діяча Ю. Мулика-Луцика. Головна його праця – «Історія Української греко-православної церкви в Канаді» [366; 367; 368]. Частину томів було видано в співпраці з митрофорним протоієреєм української діаспори в Канаді С. Савчуком [325; 518; 519]. Усе свідоме життя автор прожив в еміграції за океаном, що дозволило йому звільнитися від радянського гніту та цензури й об'єктивно аналізувати наявну канонічну традицію, богословсько-політичну спадщину та світовий досвід щодо можливості утворення нових національних Помісних церков. Крім унікальних вагомих історичних свідчень, які могли зберегтися лише в закордонних авторів, бо в Радянському Союзі цензура не пропускала багато книг «непрорадянського» змісту, автор наводить

важливі документи й листи відомих ієрархів та політичних лідерів. Подана інформація стосується унезалежнення Української діаспорної церкви в Канаді та США у ХХ ст. Однак для обґрунтування законності й канонічності таких дій автор наводить детальну канонічну базу та історичні прецеденти процесу автокефалізації нових церков й умови відокремлення дочірньої церкви від материкової материнської. Для становлення церкви діаспори, і з думкою Ю. Мулика-Луцика ми цілком погоджуємося, необхідно підтвердити незалежний статус Церкви-Матері. Незважаючи на політичні процеси, що відбуваються в країні, кірархальна (материнська) церква вже повинна бути наділена автокефальним статусом. Лише тоді може йтися про потенційне відділення її окремих адміністративних утворень. Крім того, канадський дослідник свідчить про важливий вплив державного уряду на церковні питання, зокрема на міжнародній арені. Як приклад дослідник наводить надання автокефального статусу Польській ПЦ у 1924 р. Саме завдяки зверненню Польського Уряду до Вселенської патріархії закінчилися десятилітні дебати польського духовенства з церквою Москвою. Московський патріарх Тихон відмовив у наданні такого статусу, мотивуючи це «неправославністю» поляків. На Архієрейському соборі у Варшаві єпископи запропонували автокефальний статус за умови, що Уряд сприятиме визнанню церкви автокефальною з боку Помісних православних церков. У вересні 1925 р. наданий Константинопомем Томос було зачитано грецькою, польською, російською та українською мовами, а міністр віровизнань підніс обраному митрополиту Діонісію, як Предстоятелю церкви, другу панагію. Отже, без впливу держави питання церковного визнання в Польщі вирішитися не могло. Московський патріархат, навіть у скрутному для себе становищі від гніту радянської влади, не бажав відпустити братній народ, намагаючись утримати його у власній політичній орбіті.

Важливий пласт дослідницькою літератури становить науковий доробок релігійних діячів діаспори. З-поміж них – праці отців УГКЦ І. Музичка [365] та І. Шевціва [647], а також С. Ярмуся [674]. У їхніх студіях простежуємо заклик до спілкування та співпраці всіх українських церков, яка можлива через реалізацію соціальних і просвітницьких акцій. Ці автори постійно наголошують на необхідності утворення в Україні Єдиної Помісної Церкви.



Окремою групою джерел є матеріали довідкового характеру, наприклад дані релігійної статистики, які можна знайти на офіційному релігійному порталі України [210; 211] або ж на сайті державного органу в справах релігії та національностей [472; 501], а також у публікаціях вітчизняних учених [356; 405; 504; 521]. Наше дослідження не могло б бути повним без ілюстрації процесу зростання парафіяльної мережі, тенденцій у зміні конфесійної належності, забезпечення культовими спорудами різних релігійних груп тощо.

Не можна оминати увагою публікації в ЗМІ. Відразу зауважимо, що окремо виділяють світські та церковні ЗМІ, які підпорядковуються конкретній релігійній організації. У такому випадку надзвичайно важливо критично ставитися до інформації, узятій з таких джерел. Виразна конфесійна належність авторів накладає відчутний відбиток на об'єктивність пропонованої інформації та даних. Однак такі видання публікують офіційні документи, заяви та іншу інформацію «з перших уст», що дозволяє звертатися до таких ЗМІ як до першоджерела. Зокрема, цінними для нашого дослідження були публікації [3; 17; 18; 326; 629]. Щодо світських мас-медіа, то маємо відзначити, що в таких виданнях тему нашого дослідження розглядають радше з практичної необхідності й політично-релігійної заангажованості. Тут друкуються переважно публіцисти та журналісти, інколи священнослужителі і рідше – науковці [115; 607; 659; 692]. Частково матеріал знаходимо в публікаціях місцевих засобів інформації. Такі джерела дозволяють урахувати погляди пересічних громадян, думка яких якраз і формується під впливом ЗМІ та публіцистики. Крім того, окремі ЗМІ допомагають об'єктивно встановити причинно-наслідкові зв'язки й хронологічну послідовність подій. Наприклад, газети «Час», «День» відразу після проголошення незалежності в 1991 р. стали на захист всього українського й пропагували відповідні ідеї.

До згаданої вище групи належать і ґрунтовні періодичні видання, які цілеспрямовано публікують вагому офіційну інформацію та є офіційними джерелами. Наприклад, серед церковних видань – «Журнал Московської Патріархії» [186–189], який був чи не єдиним доступним офіційним виданням Російської церкви в Радянському Союзі. Провідні богослови та ієрархи публікували праці й резуль-



тати досліджень саме в цьому офіційному журналі. Значно скромнішими за тиражем та обсягом є українські видання на кшталт «Православної газети України», «Православного Полісся» [629] та под. Однак ці видання подають так само важливу для нас конфесійну інформацію, що допомагає вивчити ситуацію «зсередини».

Епохальними дослідженнями релігійно-політичної ситуації в Україні є періодичні видання «Людина і світ» [315; 380; 401; 444], «Релігійна панорама», «Українське релігієзнавство» та подібні журнали. Значна кількість відомих українських учених публікували результати досліджень та висновки ґрунтовних праць саме в таких наукових періодичних виданнях. Усі номери цієї періодики вирізняються академічністю, новизною й передовими ідеями. Окремі положення політичного, філософського чи релігійного бачення проблеми юридичного розділення українського православ'я можна знайти лише в таких виданнях.

На особливу увагу заслуговує науковий щорічник «Релігійна свобода» [495–499] за редакцією провідних вітчизняних релігієзнавців і політологів. Голова редакційної колегії – знаний далеко за межами України релігійний експерт, професор А. Колодний. У щорічнику висвітлюються найважливіші проблеми міжконфесійної та державно-церковної взаємодії. Окремий розділ випуску був присвячений саме практичному виміру цих відносин, що сприяє їхній оптимізації. Саме автори щорічника розробили й запропонували широкому загалу концепт «Державно-конфесійних відносин в Україні».

Важливим для повноти нашого дослідження був «Journal of Church and State» («Журнал про Церкву і Державу»), що видається в Оксфорді [794]. Тут друкуються конституційні, історичні, філософські, теологічні й соціологічні дослідження про релігію та політичну організацію в різних країнах і культурах світу, зокрема й статті про ситуацію в Східній Європі. Періодично також публікуються важливі церковні документи й тексти законів та/або судових рішень. Регулярними рубриками є «Примітки про відносини між церквою та державою», де повідомляється про поточні події в усьому світі, а також, що особливо важливо для нас, «Список докторських дисертацій щодо питань церкви та держави», які видавалися в Європі.

В Україні проведено значну кількість важливих конференцій, круглих столів та інших наукових і громадських заходів, присвячених саме державній політиці у сфері релігії загалом та формуванню Єдиної православної церкви зокрема. Однією з найважливіших була «Держава і церква в Україні за радянської доби» в Полтаві [144]. А також Всеукраїнська Міжнародна Християнська Асамблея [93]. Тут обговорювали вектори державно-церковної взаємодії на момент розпаду Радянського Союзу та становлення незалежної України. Йшлося про зміщення акценту від тотального контролю до налагодження партнерських відносин. Важливими для дослідження є матеріали, які характеризують переломний період формування українського законодавства, що регламентує релігійну сферу.

Ще одне важливе видання – «Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації» [469]. Це збірник наукових праць, у якому розглядається діяльність найбільших релігійних організацій країни в часи незалежності України в контексті їхньої взаємодії з органами державної влади. Держава виробляє власні механізми співпраці з релігійними організаціями, зокрема в царині забезпечення свободи совісті, створення сприятливих умов функціонування парафіяльної мережі, напрацювання законодавства європейського зразка, регулювання міжконфесійної взаємодії.

Усі ці конференції та опубліковані за результатами їхньої роботи збірники, хоча й не ставили за основну мету, висвітлення тематики необхідності формування Єдиної Української церкви. 30 років незалежності в цьому питанні не дали очікуваного результату. Україна отримала Томос на початку 2019 р., однак це не призвело до об'єднання церков, навпаки, дослідники [69; 262; 279; 286; 310] та ієрархи [14; 174; 388; 615] свідчать про зростання міжконфесійної напруженості й наявність не завжди «мирних» переходів парафій до новоутвореної Православної церкви України.

Крім автокефалії, дотичною до теми нашого дослідження є проблема формування громадянської релігії загалом та в Україні зокрема. Вважають, що одним із перших громадянську релігію як важливе суспільне явище почав розглядати ще Ж.-Ж. Руссо [9]. З-поміж сучасних українських дослідників варто виокремити праці Т. Зінкевича [203]. У статтях цього автора розкривається сутність грома-

дянської релігії як такої, що нерозривно пов'язана з утвердженням імперативів толерантності в міжконфесійні відносини, та можливості її запровадження в Україні.

Усталеною є думка, що церковна незалежність є молодшою сестрою державної незалежності, бо йде слідом за нею. Необхідно звернути увагу на досвід Македонської ПЦ, яка зовсім нещодавно отримала очікувану незалежність. Пів століття невизнання – дуже важкий період для вірян та кліру. Так кажуть самі македонці. Ми переконані, що Церква – спільнота вірних, а не лише ієрархи. Це історія про падіння духовних імперій, які завжди інструменталізують церкви. Зрештою Сербська церква надала Томос для македонців, чим узаконила історичну справедливість, адже Охрид є материнською церквою і для Болгарської, і для Сербської ПЦ. У контексті нашого дослідження важливо відзначити, що без державного регулювання й політичного тиску на міжнародній арені це питання і надалі не мало б логічного завершення.

У Зверненні Вселенського патріарха зазначено, що на завершальному етапі Синод оцінив подання до Матері-Церкви (Вселенська патріархія) від Охридської Православної Церкви, а також інші звернення Держави Північна Македонія і постановив: приймає в Євхаристичне співпричастя ієрархію, духовенство і народ при архієпископі Стефані цієї Церкви [809].

Проблема формування Єдиної Помісної церкви складна і навряд чи зможе вирішитися найближчим часом. Низка серйозних факторів блокують цей процес, про що буде йтися далі в тексті монографії. Державний орган у справах релігії та національностей має виробити адекватну модель регулювання церковних процесів. Діалог між двома юрисдикціями православних церков практично відсутній. А будь-яка розмова значно краща, ніж її відсутність. Не можна досягти консенсусу, не розпочавши діалог. З цим погоджуються і представники українських православних церков, і державні діячі [247; 427; 474; 496; 498; 560; 569; 572; 591].

Очевидно, що реалії сучасного українського життя потребують формування міжконфесійної, міжетнічної та державно-конфесійної толерантності. Цього неможливо досягти без відповідних політичних процесів. Для цього необхідно створити й теоретично обґрунтувати оптимальну модель політичного виміру міжконфесій-

них відносин. А щоб реалізувати це завдання потрібні і масштабні міжконфесійні конференції, і ґрунтовні авторські та колективні монографії. Такі праці мають велике практичне значення, оскільки простежують динаміку відносин між державою та церквою, встановлюють причини міжконфесійних конфліктів та вказують на шляхи їхнього подолання.

З огляду на зазначене вище, вважаємо, що дослідження проблеми утворення нових незалежних церковних адміністрацій та самого процесу автокефалізації, особливо в контексті глобальної кризи православ'я у XXI ст. й очікування низкою національних церков світового визнання, є актуальним напрямком сучасних наукових пошуків. Розглядана проблема потребує особливого підходу у зв'язку із необхідністю державної політики міжконфесійних відносин в Україні з метою формування Єдиної православної церкви.

Отже, з одного боку, можна констатувати, що значний науковий потенціал актуальності порушеної в дослідженні проблематики зумовив наявність низки дотичних ґрунтовних праць. З іншого – різні аспекти проблеми взаємозв'язку політики і релігії в умовах динамічного розвитку суспільно-політичних та релігійно-конфесійних процесів залишаються відкритими. У наукових студіях недостатньо вивченою залишається політична складова державно-релігійних відносин на шляху до формування Помісної Православної Церкви, що зумовлено відсутністю традицій їх дослідження у політичних процесах України. Наявність низки малодосліджених аспектів політичного становлення Вселенської церкви відкриває перспективи для подальших студій у руслі обраної теми.

## **1.2. Методологія дослідження процесів трансформації релігійної політики щодо автокефалії Православної Церкви**

Православ'я завжди позиціонувало себе як консервативна система віровчення, яка впродовж усього існування церкви вносила лише незначні зміни в каноністику. Заклик до повернення ранньохристиянських ідеалів життя та устрою церкви є лейтмотивом сьогодення. Водночас християнство набуло й значних нашарувань у доктринальних, догматичних, канонічних сферах та в основних принципах адмі-

ністративної організації церкви. Однак початок третього тисячоліття ознаменувався кризою християнських цінностей у зв'язку з політичними й соціально-економічними катаклізмами, які сягнули рівня світового масштабу. У цих умовах релігія значно політизувалася й стала залежною від державної влади, свідченням чого є проголошення автокефальних церков у балканських республіках, котре відбувалося насамперед для вирішення політичних, а не релігійних завдань. Ініціатива щодо проголошення автокефалій йшла не від Церкви, а від світської влади, що викликало супротив у більшості духовенства й народу, спричиняючи релігійні протистояння. Крім того, автокефалія, зумовлена не релігійними, а політичними причинами, могла існувати лише за підтримки влади: вона не мала власних духовних сил для існування і зі зміною політичної кон'юнктури часто просто припиняла існування [107, с. 104]. Саме тому останнім часом усе більше зростає значення політологічних досліджень у різноаспектному вивченні ролі релігії в політичних процесах [271, с. 3].

У сучасних реаліях релігійна політика є складовою публічної сфери для лобювання й захисту власних інтересів. Релігія та політика послуговуються спільними механізмами для впливу на поведінку людей. Взаємодія релігійної й політичної ідентичності дозволяє визначити інструменти релігійної політики, які підвищують рівень довіри громадян: релігія, як і політика, орієнтується на спільноту, а не на конкретного суб'єкта; комунікація як засіб зв'язку не лише з послідовниками, а й із суспільством загалом; використання авторитету влади як носія національних традицій і наступника культурно-історичної спадщини; інституція реформування, через яку впроваджуються зміни, спрямовані на захист населення та реалізацію прав і свобод громадянина; війна як спосіб релігійного інституту оприятити напрям релігійної політики й відносин із владою [348, с. 70-71].

Політологія, як і будь-яка інша наука, послуговується загальними та спеціальними методами і прийомами дослідження, потрібними для здобуття істинних, обґрунтованих наукових знань. Функціональні проблеми релігійної політики в Україні на шляху формування Помісної Православної Церкви не можна дослідити й розв'язати без їх узагальненого філософського розуміння. Тому сучасна політологія використовує різні філософські підходи, зокрема

нормативно-онтологічний та емпірико-аналітичний, для аналізу релігійної політики.

Зважаючи на розвиток наукової методології, пов'язаний з розробкою загальної теорії діалектики і логіки, не лише в межах політології, а також і в інших гуманітарних науках, ми отримали вагомий обсяг інформації та знань, котрий до того ж невинно зростає. Закономірно, що одним із основних методологічних підходів нашого дослідження є міждисциплінарний, оскільки саме він слугує запорукою створення об'єктивної, системної й цілісної картини при висвітленні й аналізі еволюції автокефальної проблематики в релігійній політиці. Тому, на наш погляд, доцільним є розмежування використаних у роботі методів для дослідження автокефальної проблематики на такі групи: загальнонаукові, спеціальні та міждисциплінарні. Звернення до логічних методів дозволило аналізувати науковий матеріал, порівнювати його, застосовувати аналогію й узагальнення. Окремо слід сказати про метод побудови гіпотез, котрому притаманний не лише аналіз і синтез фактів, а й побудова припущень. Важливим елементом застосованої методології є використання діалектичного підходу як вивіреної основи методології дослідження.

У процесі дослідження релігійної політики буде використано філософські (діалектичний, феноменологічний) та загальнонаукові (генетичний, історичний, порівняльно-історичний, структурно-функціональний, каузальний) методи. Феноменологічна методологія взаємовпливу релігії та політики використана в площині типологізації й систематизації автокефальних підходів різних православних церков, що передбачає розгляд її в єдності та різноманітності соціальних виявів. Історико-генетичний аналіз широко використовувався для опрацювання засад, форм і методів управління й регулювання при виробленні та реалізації релігійної політики для вирішення проблем автокефалізації.

Для аналізу структурних складових автокефалії як форми церковного устрою, визначення її сутнісних характеристик та функціональності було використано структурно-функціональний метод, який знайшов відображення і в процесі порівняння автокефальних концепцій у вченнях православних церков як засадничих для процесу релігійної політики на шляху до автокефалії.

Першочерговою проблемою політологічних студій щодо автокефалізації є відсутність праць політологічного спрямування, у котрих цілісно й системно представлено цю тематику. В аспекті виокремлення політичного складника автокефалізації важливо не лише обґрунтувати основні методологічні принципи дослідження, а й пояснити зміст терміносистеми та особливості її функціонування в релігійній спадщині. У межах взаємодії релігії та політики виникає проблема, пов'язана з розумінням і тлумаченням політологами термінів та понять ранньохристиянської релігії. За відсутності розробленої методології це призводить до появи нових політичних теорій і систем, які не завжди узгоджуються з положеннями релігійної традиції.

Зважаючи на те що кожна галузь наукового знання має свій понятійно-категоріальний апарат для пізнання дійсності, стає обґрунтованим існування різних концепцій щодо визначення сутності формально тотожних категорій та їх неоднакового тлумачення, залежно від «контексту» тієї науки, що ними послуговується. На нашу думку, це зумовлено, по-перше, спробою кожної науки осмислити сутність категорій крізь свою особливу призму та, відповідно, оперувати власними критеріями; по-друге, тим, що завдяки міждисциплінарному підходу з'являються нові категорії. Саме тому складні й загальні категорії розглядаються в контексті формування людських уявлень про картину світу як засоби пізнання природних та суспільних явищ, різних об'єктів, норм і сутності буття загалом. Це дає змогу використовувати систему міжгалузевих категорій як методологічну засаду дослідження автокефалії в релігійній політиці України.

Питання ролі та впливу політики в набутті церквою статусу автокефалії є одним із найважливіших в історії православ'я. Спочатку автокефалія була первісною формою церковного устрою. Церковна громада на чолі з єпископом зі своїм храмом була окремою церковною одиницею у Вселенській Церкві. В апостольські часи (ранньохристиянський період становлення Церкви у I–III ст.) об'єднання церков вона еволюціонувала в організацію, яка поєднала в собі два принципи – єднання та самостійності. З часом базовим принципом відносин окремих церковних одиниць став самостійний характер співучасті як результат дієздатності кожної церковної одиниці. Роз-

виток державно-церковних відносин призводить до появи адміністративного порядку з елементами підлеглості та централізації. Натомість митрополіча, патріарша й синодальна форми церковного устрою вже були залежними від державної влади. Автокефалія підкреслює незалежний статус помісної Православної Церкви, яка функціонує в межах певного народу або конкретної країни. Кожна окрема церковна община, яка мала свого єпископа, була самостійною і незалежною Церквою. Вселенська Церква – єдність великої кількості незалежних самостійних Церков, об'єднаних між собою почуттям братньої любові. Однак залежність церкви від державної влади й трансформація організаційних структур першої за зразком суспільних інституцій призвели до впровадження в Церкві системи підпорядкування й адміністративної централізації.

Автокефалія відображає зовнішній устрій Православної Церкви. Соборний уклад Православної Церкви виражається в її республікансько-демократичних засадах. Натомість Римо-Католицька Церква тяжіє до централістично-монархічної організації. При цьому управління в католицькій церкві здійснюється ієрархією на чолі з єпископом, який є її головою й водночас намісником Христа на землі. Він зосереджує у своїх руках законодавчу, адміністративну й судову гілки влади та представляє церкву перед державними керівними органами всіх країн. Протестантська Церква відкидає зовнішні адміністративні форми устрою своїх громад і лише в інтересах практичної доцільності в окремих випадках запроваджує централізовану церковну владу, не виходячи за межі окремої державної території [272, с. 11–12]. Протягом століть Католицька Церква визначатиме політичні процеси в багатьох європейських державах, зокрема Італії, Іспанії, Франції, Німеччині, Португалії, Польщі.

У дослідженні осмислюються досягнення цивілізаційного підходу в розумінні історичних процесів впливу релігійної політики на шлях до автокефалізації. Саме цей підхід є одним з основних способів інтерпретації всесвітньої історії в сучасній політології, оскільки: «звертає увагу на стійкість культурних кодів і архетипів, властивих цивілізаціям» [68, с. 707].

Ми акцентуємо увагу на категоріальній системі нашого дослідження, яка дозволяє з належною глибиною розкрити й чітко сфор-



мулювати концептуальні засади понятійних аспектів автокефалізації в контексті політологічного та релігієзнавчого аналізу. З огляду на неоднозначність підходів до проблеми автокефалії, виникає потреба проаналізувати її основні визначення та сформулювати концепцію структурних компонентів. Зауважимо, що автокефалізація тісно пов'язана з різним ученням християнських церков, які дослідники розмежовують передусім з практичних причин. Ця тенденція простежується й у формулюваннях дефініцій, які ми схарактеризуємо.

Термін «цивілізація» полісемантичний. У політологічному трактуванні він осмислюється як «синонім культур, але використовується для характеристики рівня, ступеня суспільного розвитку» [432, с. 753–754]. У нашому дослідженні термін «цивілізація» використовується на позначення: 1) сукупності духовних і культурних досягнень суспільства, певного рівня його соціокультурного розвитку; 2) відносно самостійного і цілісного соціально-історичне утворення, локалізованого в просторі та часі; 3) складової одиниці історичного процесу, або макрокультурної спільноти; 4) великих цивілізаційно-культурних суперсистем [246, с. 234]. Зазначені семантичні складники визначення дозволяють охопити найбільш суттєві характеристики теорії цивілізаційного розвитку людства.

Подальший соціальний поступ пов'язаний із цивілізаційним вибором, прийнятним для більшості громадян України. Важливу роль у цивілізаційному самовизначенні відведено православним цінностям, які значною мірою сформували духовну традицію українського народу. Однак упродовж тривалого часу українське православ'я існувало на перетині культурних світів і різних релігійних традицій. Ця обставина вплинула на його цивілізаційний вибір, а отже, на самовиявлення соціальної парадигми візантизму в Україні.

Дослідження феномена візантизму пов'язане з його цивілізаційним витлумаченням. Алгоритм такого аналізу свого часу був закладений А. Тойнбі, який, розробляючи теорію замкнених дискретних одиниць-цивілізацій, дійшов висновку, що цивілізація як унікальне соціокультурне утворення проходить стадії народження, зростання, катастрофи, розпаду й загибелі [432, с. 754].

Духовно-ціннісні підстави існування православної цивілізації пов'язані зі світоглядно-цивілізаційним феноменом візантизму.

Під візантизмом розуміють сукупність політичних, етнографічних і церковних особливостей східної греко-римської імперії XI–XII століть, які в подальшому вплинули на соціально-політичний і культурний розвиток православних країн. В інтерпретації російської ідеології візантизм це «великий комплекс релігійно-суспільних, державно-політичних, філософсько-моральних ідей та відповідних їм форм соціальної практики, витоки яких генетично сягають зразків архетипів візантійської цивілізації» [22, с. 41]. У політичній сфері візантизм проявляється в самодержавстві. Натомість у християнстві православ'я, яке відрізнялося від вчення й устрою західних церков (у моральному аспекті – у запереченні вкрай перебільшеного поняття про земну особистість, яка була внесена в історію німецьким феодалізмом), візантизм означає розчарування в усьому земному, відсутність культу земного буття та земної особистості, спрямованість людини на власне самовдосконалення в моральному житті.

Візантизм є складним суспільно-політичним і духовним феноменом, який знайшов своє повне відображення в доктринально-інституційній структурі православної церкви. Характерною особливістю візантизму є його взаємозалежність із державною владою й політикою, яку вона реалізовує. Зв'язок релігії та політики візантизму відобразився в концепціях симфонії влад, соборності й етатизму.

Симфонія влад є невід'ємною частиною православного вчення про державу, яке репрезентує модель співіснування церкви та держави. В основі цієї моделі закладена фундаментальна ідея, відображена в російській ідеології «взаємної співпраці, допомоги та обов'язку без включення однієї зі сторін у сферу виключної компетенції іншої» [634, с. 416]. Держава розглядається як організація політичної влади, яка сформувалася в процесі довготривалого історичного розвитку, залежного від божого провидіння. Головна функція держави – піклуватися про спокійне, безтурботне і забезпечене земне життя людей. Натомість призначення церкви – турбота про спасіння людської душі та її вічне життя після смерті. Симфонія влад визначала неприпустимість інституцій самочинно втручатися в справи одна одної.

Незважаючи на встановлення чітких меж відповідальності між владою церкви й держави, у їхньому співіснуванні, однак, наявні

прикладі такої взаємодії. До цієї сфери належала відповідальність за формуванням й дотриманням норм суспільної моралі. Тому співробітництво було надзвичайно важливим як для держави, так і для церкви, оскільки перша сподівалася на духовну підтримку другої, водночас і церква – на авторитет влади та держави. Разом ці дві інституції мали спрямовувати життя народу до істинного блага.

Ідея «симфонії влад» стала невід’ємною частиною православ’я, яке сформувало й викоринило ідею про необхідність тісної співпраці духовенства та світської влади з метою евангелізації суспільства. Одночасно з цим, зважаючи на неможливість практичної реалізації такої моделі, церква змушена була пристосовуватися до політичних і соціокультурних реалій. Це зумовило деформацію окремих принципів симфонії та виникнення цезаропапистської моделі взаємодії церкви і держави.

Цезаропапізм передбачає повну залежність церкви від держави, її одержавлення й підпорядкування світській владі. Він є наслідком порушення симфонії, коли одна зі сторін релігійно-політичного союзу перестає виконувати своє призначення. Цезаропапистська модель взаємодії церкви та держави виникає внаслідок вимушеної й досить радикальної адаптації ідеології церкви до потреб та інтересів держави. Наслідками цезаропапистського характеру взаємодії церкви й держави стало послаблення суспільних позицій самої церкви, яка втратила здатність протистояти державі, а тому перестала бути самостійною суспільною силою. Яскравим прикладом цезаропапізму є Російська православна церква, яка підпала під потужний вплив та контроль зі сторони державної влади [19; 125; 314; 359; 712].

Важливою компонентою політичної парадигми візантизму, спрямованою на адаптацію до суспільства православного вчення, є ідея соборності, котра являє собою містичну парадигму колективного життя людей. Соборність є складовою частиною православного вчення про суспільство, що втілює найоптимальнішу модель колективного життя. Більшість дослідників виводять семантику поняття «соборність» зі значень двох слів – зібрання та храм. Термін «соборність» стосується самої насамперед православної церкви, символізує єдність містичного тіла церкви та підпорядкованість церкви єдиній меті. Соборність церкви виражається у всеохоності й повноті свого

існування; визнанні абсолютної істинності православного вчення; відмежуванні від національної, етнічної, соціальної та іншої належності людей; духовній єдності церкви з вірянами.

Увага до політичного виміру цього терміна актуалізується завдяки осмисленню соборності як складової частини суспільного життя людей, яких об'єднує «згода та єдність вірян у житті держави й церкви, спільна життєва позиція та колективне спасіння» [663, с. 57]. Отже, соборність передбачає єдність усіх православних і їхнє бажання співіснувати між собою. Головні ідеї соборності відображає ставлення людини до держави та народу, а також до суспільства загалом.

До передумов створення соборного суспільства вчені зараховують рівність, свободу, справедливість, братерство як основу суспільного життя; свободу людини у виборі нею таких життєвих цілей, які б відповідали цінностям, заснованим на любові до ближнього, церкви, Бога і держави; єдність Помісних церков у праведності їхнього буття й намагання утвердити істинний шлях до спасіння; вільний вибір між добром і злом; внутрішню гармонію й узгодженість людського життя [415, с. 132; 492].

Соборне сприйняття світу було властиве православному світогляду, який не обмежувався земним життям людини та давав їй надію на вічне існування. Соборність була важливою складовою спасіння людини, яке залежало не лише від власних зусиль та устремлінь, а й від спільної відповідальності всіх людей в їх органічній сукупності. Православна сотеріологія містить ідею спасіння не лише людства загалом, а й усього земного світу зокрема. Це стає можливим лише тоді, коли божественне творіння буде перебувати в соборній єдності й колективній відповідальності.

У земному житті суспільна єдність стає можливою завдяки колективній праці, яка зумовлювала необхідність спільної діяльності з метою виживання. Поширенню ідеї соборності на теренах візантійської цивілізації сприяло й загальне, натуралістичне сприйняття світу, у якому людина відчувала себе невід'ємною частиною. Саме за такої організації і способу ведення життя кожний індивідуум визначав свою колективну належність та ідентифікував себе як представника конкретної соціальної групи. Соборне світосприйняття

почало вкорінюватися у всі сфери людського життя, що призводило до засудження індивідуалізму як прояву нехтування нормами православної спільноти.

Ідея соборності знаходила своє вираження через православне осмислення свободи. У західному сприйнятті остання трактувалася як невід'ємне право особистості на захист свого життя від посягань іншої особистості. Натомість церкви Сходу визначали взаємну відповідальність за помилки й прорахунки однієї людини, оскільки «кожна віруюча людина перебувала всередині колективу, який перебував усередині вірянину» [27, с. 132]. Саме тому свобода духу була складовою віри в структурі релігійної свідомості. Зауважимо, що соборна належність як парадигма не передбачала розчинення спільноту людини й підпорядкування індивідуального «я» колективному «ми». Соборний світогляд не спонукав людину до введення пасивного способу життя, навпаки, він сприяв формуванню активної відмови від замкненості, відчуження та скеровував до реалізації власного «я». Така трансформація призводила до соборного переродження, коли свідомість людини через сприйняття чужих індивідуальностей отримувала змогу цілісно осмислити життя. Як відзначають учені, незважаючи на те що ідеї соборності спрямовували людину до добровільного єднання з колективом, вони не створювали ідеології підневільної людини. Для суспільства соборне сприйняття світу визначало потенціал, за допомогою якого людина могла співіснувати в колективі. Тому ідеї соборності продукували не лише патріархальну систему цінностей, але й були засобами їхнього збереження для практичної реалізації. Прагнення до свободи сприймали не як агресивне намагання звільнитися від встановлених суспільних законів і правил, «а потребу особової спільноти, неминучої динаміки особового самоподолання та самовідданості в любові» [674, с. 114].

Однак в умовах здійснення релігійної політики ідеї соборності могли стати підґрунтям для обмеження прав і свобод особистості. Це ставало можливим, коли соборна ідея пристосовувалася до потреб влади чи певних політичних сил. У таких умовах формувалося середовище, коли «не спільноти людей утворювалися внаслідок єдності людських індивідуальностей, а один із класів таких спільнот ставав вищою щодо людини силою» [400, с. 45].

Радикальною формою соборності є витворення ідеології етатизму. Останній зумовлює формування тісних зв'язків влади та церкви й ототожнення православ'я з однією імперією та народом. Етатизм – це політичне вчення про необхідність і виправдання активного втручання держави в різні сфери соціального й духовного, зокрема й релігійного життя, яке ґрунтується на розумінні держави як всезагальної цінності, вищого результату й мети суспільного розвитку [596, с. 625]. Ця ідеологія спрямована на створення православної держави з формою державного правління – православною монархією як єдиною моделлю співіснування держави й релігії. Етатизм базується на вірі в істинність учення певної церкви, коли намагання надати їй всевітнього значення наближає уявну перспективу політичного об'єднання православних народів під проводом православного царя.

Етатизм як політична доктрина є складовою ідеології візантизму, яка передбачає використання політичного впливу держави на здійснення контролю за діяльністю населення. Взаємозв'язок етатизму з візантизмом спирається на відновлення симфонії влади церкви та держави, політики й релігії; обґрунтування божественного походження влади; відродження християнської держави у формі православної монархії; визнання божественного втручання в управління державою; ототожнення державної влади із владою монарха, який повинен сприяти християнізації всіх народів; підпорядкованість суспільного життя релігійним нормам; вплив релігійного чинника на національну ідентифікацію; природну єдність народу та влади; формування прав і обов'язків самодержавця щодо власного народу; вироблення месіанської ідеї про виняткове значення народу в спасінні всього людства [299]. Отже, головною особливістю етатизму є проникнення релігії в усі сфери суспільно-політичного життя, їхнє всезагальне підпорядкування релігії, утворення християнської імперії та перетворення православ'я на єдину державну ідеологію.

Виникнення етатизму було зумовлене суспільно-політичними процесами, які відбувалися в Римській імперії. У III ст. християнами ставали щоразу більше освічених людей із високим соціальним статусом. Результати поширення християнства не дозволяли римській владі ігнорувати його присутність у країні. Імператор прагнув об'єднати багатонаціональну імперію за допомогою релігії й позбу-

тися духовної кризи, притаманної римському соціуму. Кардинальна зміна ставлення до християнства в Римській імперії відбулася за правління імператора Костянтина I Великого. Найбільшим його досягненням було підписання в 313 р. Міланського едикту, згідно з яким імператор узаконив існування християнства в державі.

Нащадки Костянтина не проявили великих політичних талантів. Час правління династії Костянтина був періодом розквіту й швидкого поширення християнства. Кардинальна зміна в релігійній політиці відбулася за часів правління Юліана II Відступника. Імператор, захоплений язичництвом у його філософській інтерпретації неоплатоніка Ямбліха, поставив собі за мету знищити християнство й відновити язичництво. Однак його смерть стала тріумфом релігії і кінцем династії Костянтина. За правління наступної династії Валентиніана-Теодозія, імператор Теодозій у 380 р. ухвалив едикт «про вселенську віру», яким проголосив християнство державною релігією Римської імперії, що призвело до «існування безмежного Християнського Суспільства, Церкви та Держави» [619, с. 265]. Утвердження християнства, особливо його ортодоксальної форми, як державного інституту істотно вплинуло як на саму релігійну політику, передусім щодо інших релігій та конфесій, так і на структуру державного управління, зумовивши поступове «зрощення» церкви та держави [391, с. 249]. У цей період церква відмежувалася у своєму вченні від апокаліптичних настроїв ранньохристиянської громади, яка перебувала в стані «очікування кінця світу й посмертної компенсації за несправедливість у земному житті. Зрозумівши, що ці ідеї становлять загрозу для існуючого політичного ладу, християнство перетворилося на «силу політичного панування» [156, с. 226].

Отже, становлення етатизму стало результатом трансформації ідеї християнського універсалізму, побудованої на існуванні священної держави зі спільним божественним народом, об'єднаним єдиними цінностями й метою. У політичному вимірі християнство сформувало ідею возвеличення не нації, а великої багатонаціональної держави, вчення якої декларувало відсутність національних відмінностей і визнання рівності всіх націй, які поділяли культурні цінності римського світу. Політичні події IV ст. стали визначальними в утвердженні й розвитку етатистської ідеології. На Сході Імпе-



рії сформувалася могутня світська влада в особі імператора, який обґрунтовував ідею божественної єдності церкви та держави й політичними засобами регулював формування догматичного вчення шляхом скликання Вселенських соборів. Результатом такої релігійної політики стало злиття світської та церковної влади, коли імператор вирішував усі церковні питання й визначав зміст християнських доктрин і водночас духівництво намагалося знайти підтримку з боку держави й активно співпрацювало з владою.

У 1453 р. турки завоювали Константинополь, що призвело до падіння Візантійської імперії. Столицю було перейменовано у Стамбул, який став головним містом Османської імперії. Внаслідок турецького завоювання християни опинилися під владою турків і перейняли їхній погляд на релігію. Відповідно до законодавства Османської імперії, усі не мусульманські народи отримали особливий статус – міллет, на чолі якого стояв етнарх. Турки вважали християн єдиним народом, який очолював Константинопольський патріарх. На відміну від інших народів, міллети мали можливість контактувати з урядом і відстоювати гідність свого народу. Отже, православ'я стало визначальним засобом єдності й самоідентифікації слов'янських народів. Саме в цей час починає зростати релігійний патріотизм і належність до православ'я вважається великим здобутком. Тому православ'я трансформувалося на національно-силову, яка об'єднала людей і стало фактором національно-визвольної боротьби.

Остаточно ідеологія етатизму оформилася після поділу Римської імперії на Західну та Східну її частини. У цей час християнство на Сході почало ототожнюватися з грецьким, натомість Західне – з латинським. Релігійний патріотизм, який виник унаслідок політичних подій, оформився в месіанську ідеологію, котра була підтримана державною владою, зумовлюючи появу етатизму. Становлення візантійського етатизму відбулося не лише завдяки хрестовим походам, але й протиставленню грецької (православної) віри латинській (католицькій): «Західний націоналізм спирався на самостійний розвиток церковного життя, натомість «велика ідея» у трактуванні греків передбачала належність лише до православної віри, грецькій культурі та мови» [520, с. 245]. Греки почали ототожнювати православ'я з власним народом та однією імперією, створивши монополію



на православне віросповідання. При цьому поступово вищою цінністю ставала не християнська імперія (як раніше), а нація як основа утворення православної спільноти й осередок цієї імперії.

На думку дослідників політичних процесів, Візантійська імперія продемонструвала зразок державної політики щодо релігії, яка виступала складовою системи державного управління, забезпечуючи виконання важливих внутрішньо- й зовнішньополітичних завдань Константинополя. Однак орієнтація лише на одну релігію та конфесію істотно обмежувала простір для геополітичного маневру й звужувала соціальну базу імператорської влади [391, с. 428–429].

Після занепаду Візантійської імперії ідеї етатизму стали визначальними в утвердженні ідеології московського православ'я, яке сформувало гасло «об'єднання православних» під проводом Москви. Тому етатистська ідея трансформувалася в протиставлення еллінізму та славізму, а доктрина, яка була сформована константинопольською церквою, замінена панславізмом, що відобразився в гаслі «Православ'я. Самодержавство. Народність». Зі зростанням політичного значення Москви формувалася московська політична ідеологія, відома як теорія «Третього Риму». Теоретики «Третього Риму» проголошували, що перший Рим потрапив у ересь, другий Рим (Константинополь) – упав під тиском турків, тому центром світового християнства повинен стати «Третій Рим», і на це місце претендувала Москва. На основі такої ідеології московський князь змінив титул, і почав іменуватися московським царем. Етимологічно слово «цар» пов'язують з титулами римських імператорів «цезар», «цісар», які є похідними від імені «Цезар». Серед слов'ян слова «цар» та «імператор» були синонімами. Зокрема, Константинополь слов'яни називали Царгородом, тобто царським, або імператорським містом. Саме тоді герб Московського царства змінився із зображення Святого Юрія на зображення двоголового орла. Створивши титул «цар» і переобравши імперський герб, для повноти влади московські царі потребували отримання автокефалії та Патріарха власної Церкви. Підкупам і залякуванням московський цар домогся того, що Константинопольський Патріарх поставив московського митрополита Йова першим Патріархом Московським.

Отже, історично сформувалися дві форми візантизму – візантійська та російська. Для першої форми характерною ознакою стало відродження на античній спадщині римського кесаризму й домінування однієї релігії. Натомість для російського візантизму – гегемонія релігії в усіх сферах суспільного життя та богообраність слов'янського світу в побудові християнської держави. Послідовники ідеології російського візантизму визначили її вади, які потребують кореляції: відсутність конкретного християнського ідеалу, котрий відповідає запитам суспільства; відсутність прагнення до саморозвитку; пасивна політика держави до релігійного й соціального життя людей; відсутність російських царів, які відповідали б ідеалом християнського царя; залежність церкви від держави. Радикалізм етатистської ідеології виражався в обґрунтуванні ідеї «збирання слов'янських земель», «захисту православних», «захисту православної віри», виправдовуючи в такий спосіб зовнішню експансію та перетворюючись на інструментарій для досягнення політичних цілей.

В ідеології етатизму закладена думка не лише про визначення місця народу й держави у світовій історії, а й про визнання царя керманічем усіх християн [253, с. 112]. У контексті російського православ'я народ, держава та цар визнаються захисниками православ'я як релігії й народів, які є носіями православної віри. Тому загроза з боку Православній, ідеологія якої побудована на етатизмі, є неминучою для усіх тих країн, де населення сповідує православ'я.

Етатистські ідеї візантизму обмежують права і свободи людини та спотворюють автентичний зміст поняття соборності. У соборній традиції народ осмислюється як органічна єдність «соборних суб'єктів», яка виражається не лише в згуртованості життя суспільства, а й у вірі. Під впливом етатизму у свідомість народу закладається національно-державна ідея, яка призводить до культивування етноцентричних настроїв суспільства й заради реалізації якої дозволялося пожертвувати окремими людьми. Про Такі принципи етатизму мали негативні відгуки з боку носіїв православної віри, оскільки їхня сумісність з християнськими цінностями й ідеалами піддається великому сумніву [217, с.431–434].

Для забезпечення цілісності дослідження важливо розмежовувати політичний і релігійний аспекти візантизму. Зважаючи на те що

візантизм є базовим елементом православ'я, при здійсненні порівняльного аналізу впливу ідей соборності, симфонії влад та етатизму на діяльність православних церков ми не робимо спроб зіставлення окремих положень зазначених учень, а порівнюємо їх винятково в політичному сенсі. Саме визначення спільних елементів доктрин різних течій уможливорює порівняльний аналіз як загальних, так і окремих положень візантизму у вченні церков. Відмінне трактування деяких питань етатичної проблематики не фундаментального характеру все ж має важливе значення, оскільки може бути використане в політичних цілях. Однак розбіжності щодо базових елементів візантизму позбавляють можливості узгодження позицій за рахунок заперечення.

Культурно-цивілізаційний вплив Візантійської імперії був визначальним для формування соціального вчення православ'я. Адаптація візантизму на національному ґрунті відбувалася з урахуванням соціокультурних і політичних особливостей кожної країни. В Україні візантизм розвивався на традиціях «київського християнства», яке мало певні національні особливості й відрізнялося від візантійського. Головною ознакою «київського християнства» була орієнтація на філософію Сократа і Платона, а також богословський спадок Східних православних церков. Тому релігійна духовність Київської держави мала власну специфіку, що протиставлялася східним і західним зразкам із притаманними їм зовнішнім практицизмом віри та релігійною абстрагованістю [623, с. 220]. Саме тому «київське християнство» не відповідало ні західним, ні східним формам церковної організації і являло собою «руський» взірець. Зауважимо, що, крім впливу візантизму, православ'я в Україні співіснувало із західною християнською традицією, яка створила передумови для розвитку греко-католицизму. Усі зазначені чинники сприяли трансформації симфонічної, соборної й етатичної ідей візантизму та їхню адаптацію до українських реалій.

Зокрема, своєрідного прояву в Україні набула концепція «симфонії влад», якій були властиві антицезаропапістські мотиви, на відміну від цезаропапістської традиції [240, с. 243]. Ці особливості стали можливими завдяки впливу київської традиції, відомим ученим Києво-Могилянської Академії та поглядам митрополита Шептицького [97, с. 19]. Отже, візантійська концепція симфонії влад в

України була репрезентована «києво-руською» моделлю відносин церкви та держави [508, с. 55].

Соціальна складова українського православного вчення відмежовувалося від ідей етатизму. Однією з причин несприйняття етатистських інтенцій візантизму, на думку вітчизняних учених, була українська ментальність, яка поєднала в собі конструктивні й деструктивні риси. З-поміж позитивних рис української ментальності виокремлюється емоційність та чутливість, що має внутрішню спрямованість, самозаглибленість; чуттєве ставлення до навколишнього світу, ліризм, філософічність, щирість і душевність; індивідуалізм, зосередженість на власному «я» та найближчому оточенні; почуття колективізму, що проявляється в сумісній життєдіяльності на рівні малої спільноти, групи (родини, громади); антеїзм (міцний зв'язок, почуття спорідненості з рідною землею); волелюбність і демократизм; розвинений естетизм; миролюбність і толерантність. Серед основних деструктивних рис української ментальності, які могли б сприяти адаптації етатизму в українському православ'ї, – нестабільність та суперечливість вдачі; брак колективної волі, національної солідарності, згоди; «комплекс жертви», пристосуванство, запроданство, психологія вседозволеності; комплекс другорядності, меншовартості, невіри в майбутній успішний розвиток України [114, с. 205–206].

Українська ментальність допомогла українському народу не лише зберегти власну ідентичність, а й вижити, не зникнути з геополітичної мапи світу, не підкоритися й не асимілюватися з подальшою втратою державності. Крім того, відсутність релігійної належності як компонента ідеології українського націоналізму унеможливило домінування однієї конфесії. Зауважимо, що в традиції «київського християнства» вирізнялася ідея паулінізму, яка також протиставляється етатизму. Вона полягала в постулюванні рівності усіх людей перед Богом, незалежно від національної чи соціальної належності. Доктрина паулінізму знайшла сприятливий ґрунт для свого розвитку завдяки синкретичну характеру українського релігійного світогляду, який увібрав у себе з різних учень ідеї терпимості [510, с. 410]. Отже, прояви етатизму в українському православ'ї є вкрай сумнівними, свідченням чого є релігійна політика, яка здійснюється в Україні щодо всіх релігій і релігійних організацій.

Натомість соборні ідеї візантизму були сприйняті українським православ'ям і так само адаптовані до умов життя українського суспільства. Відкрита релігійна політика державного керівництва та його участь у релігійних заходах національного значення зумовлює широке залучення громадськості до церковного управління. Українське духовенство не перетворилося на замкнутий прошарок українського суспільства й завжди було відкрите в питанні співпраці з державою та народом. Крім того, важливі рішення, які ухвалювала церква, узгоджувалося з позицією вірян і національним законодавством [510, с.148–149]. Соборна форма участі в організації спільних справ була суголосною з принципом соборноправності. Саме тому ідеологія українське православ'я має більш демократичний характер, як порівнювати з візантизмом [233, с. 4].

Інший цивілізаційний вимір візантизму знайшов своє відображення в політиці Російської православної церкви, яка відкрито декларує свій православний патріотизм. Він відобразився в закликах про любов до батьківщини у визначених територіальних межах та одновірців по всьому світу. Особливого засудження з боку Російської православної церкви піддаються прояви національних почуттів, які продукують ксенофобію, міжетнічну ворожнечу, поділ народів на вищі і нижчі. При цьому ієрархи доводять перевагу єдиного православного суспільства, що в межах однієї національної, етнічної чи громадянської спільноти формує православний народ. У риторичі Російської православної церкви все частіше порушується питання про необхідність відновлення державного статусу православ'я. Свідченням цього є ухвалення концепції «поліцентричного братства» на заміну католицькій доктрині «християнської Європи» [31]. Протистояти гегемонії західної ідеології, на переконання Російської православної церкви, можливо лише в умовах союзу релігії та політики. Саме тому церква відкрито проповідує православні цінності на «руських землях» з метою їхнього об'єднання в єдиній православній державі. Ідеї етатизму стали основою для формування політичної доктрини Російської православної церкви – «русский мир».

Закони історичного розвитку цивілізаційного підходу, які були визначені М. Данилевським, дозволяють зрозуміти формування постулату про окрему російську цивілізацію, а також обґрунтува-

ти концепцію «русского міра». З метою формування окремого історико-культурного типу, згідно з першим законом, необхідна єдина мова. Саме ця складова наявна в доктрині «русского мира», адже територією свого панування її прихильники вважають російськомовний простір.

Другий закон визначає наявність політичної незалежності народу, який створює власну цивілізацію. Росія, яка не потрапила в залежність від сусідніх держав, на відміну від інших православних країн, отримала право бути «Третім Римом», а тому – і центром усіх слов'янських народів. У доктрині «русский мир» це трактується як відчуття власного зв'язку з російською державністю [140, с. 113].

Третій закон указує на належність до культурно-історичному типу цивілізаційного виміру за умови самостійного функціонування її складових, які об'єднанні у федерацію або політичну систему держави [33, с. 255]. Доктрина «русского мира» передбачає збереження незалежності Росії, України та Білорусії, які об'єднанні в державному утворенні «Святу Русь».

На думку вченого, у майбутньому сформується самодостатній слов'янський історико-культурний тип, який буде мати єдину релігію, культуру, політику та суспільно-економічний лад [302, с. 51]. Цей підхід спонукав наступні покоління російських учених обґрунтовувати переваги Росії над Заходом, вважаючи, що останній перебуває у глибокій кризі.

Як зазначав один з основоположників цивілізаційного підходу А. Тойнбі, цивілізація ідентифікується з культурою, головним елементом якої є релігія. У Росії православ'я вважається основою культури, а Західна цивілізація з релігійним плюралізмом є для неї цивілізаційним викликом. Саме тому Росія створила власний цивілізаційний проект як протидію Заходу. Учений передбачав неминучість зіткнення між Заходом та Росією, яке відновить протистояння Заходу та Візантії [576, с. 15]. Сучасна Росія реалізує власний цивілізаційний проект за допомогою агресії і збройного вторгнення в Україну з метою відродження православної держави – «Святої Русі».

Цивілізаційна концепція А. Тойнбі була розвинена в працях відомих американських політологів З. Бжезинського та С. Гантінгтона. Науковці презентували ідею про сучасний політичний світ як

конкуренцію кількох цивілізацій. Політологи були переконані в необхідності аналізу цивілізації не як етнонаціонального, а виключно як культурного виміру. С. Гантінгтон виокремлює в сучасному світі дев'ять цивілізацій, які перебувають у стані конфлікту. За переконанням ученого, держави можуть об'єднатися в межах цивілізації лише завдяки релігії. Окремо автор наголошує на існуванні православної цивілізації з центром у Москві [620, с. 22].

Російські політологи використовують цивілізаційний підхід С. Гантінгтона для ототожнення православної цивілізації з сучасною Росією. Однак сам учений звертає особливу увагу на те, як кожна цивілізація намагається утвердити себе у світі. Дієвим ідеологічним інструментарієм, щоб представити себе центром світу, є власна інтерпретація історії людства. Цей механізм активно використовується політичним керівництвом Росії, яке прагне звеличити власну історію. Сьогодні російський політичний істеблшмент нав'язує іншим народам свої ідеологічні концепти, пов'язані передусім з історією Російської імперії та Радянського Союзу. Свідченням цього є російська інтерпретація подій Другої світової війни, яка сприймається як найвеличніша перемога Росії. Перемога над зовнішнім ворогом ототожнюється лише з російським народом та однією країною – Росією. Отже, «русский мир» позиціонується як найважливіший геополітичний проєкт, який продукує високі духовні цінності, на відмінну від західної цивілізації. Духовна вищість Росії над Заходом подається крізь призму історичної культурної спадщини й надбань православного світу.

Ідеї С. Гантінгтона піддавалися критиці з боку вітчизняних учених, які спростовували твердження про неминучість протистояння між цивілізаціями в глобалізованому світі. Зокрема, М. Михальченко вважає, що глобалізація сприяє посиленню співпраці між цивілізаціями [357, с. 296–299]. Зарахування американським політологом України до когорти розділених цивілізацій сприяло актуалізації досліджень українського виміру цивілізації та порівняння українського й російського цивілізаційних проєктів. За допомогою доктрини «русского мира» Росія намагається долучити Україну до власної цивілізаційної концепції, культурних і духовних цінностей. Натомість вітчизняні вчені переконані, що українська цивілізація має усі на-



лежні матеріальні ресурси, а також значний людський та інтелектуальний потенціал для власного зростання [302, с. 67].

Американський соціолог П. Сорокін у межах цивілізаційного підходу обґрунтовував значення культури як базового елемента цивілізації. Культура, за твердженням ученого, є самостійним суб'єктом, складові якого визначаються на основі єдиного принципу і виражають єдину цінність [766, с. 850]. Росія, як спадкоємиця Візантійської імперії й носій православної культури, може стати центром цивілізації за умов упровадження симфонії державно-релігійних відносин.

Сьогодні ідеологія «Москва – Третій Рим» використовується політичним керівництвом держави для побудови російської православної цивілізації. Одним з ідеологічних постулатів такої цивілізації є доктрина «русский мир» Російської православної церкви. У його основі закладена ідея об'єднання православного населення на підставі спільної релігії, історії та мови. Зауважимо, що ідеологія «Москва – Третій Рим» сприяє не лише ідеологічному й політичному обґрунтуванню необхідності сильної авторитарної влади в Росії, яка забезпечує політичні інтереси церкви, а також сприяє утвердженню геополітичних орієнтирів російського суспільства. Ця ідеологема зорієнтована на активізацію боротьби за соціальну справедливість, що сприяє побудові ідеального суспільного ладу.

На думку вітчизняного вченого М. Козловця, розчарування російського населення в ліберально-демократичних цінностях, які були йому запропоновані політичною владою, зумовлює реалізацію лише двох ідеологем: візантійства, зорієнтованого на ідеї XIX ст., та євразійства, зорієнтованого на ідеї XX ст. Незважаючи на концептуальну відмінність, їхньою спільною рисою є ненависть до Заходу та антиглобалізм [282, с. 441–442]. Саме спробою такої ідеологічної єдності є новий імперський курс сучасної Росії.

Отже, головні принципи візантизму, які створили умови для формування соціальної доктрини українського і російського православ'я, були адаптовані до національних умов. В українському православ'ї, яке формувалося на традиції київського християнства, етатистська ідея не набула розвитку. Натомість знайшли сприятливе підґрунтя симфонічна модель цезаропапізму та персоналістична модель соборності.



Ідеологічний потенціал візантизму в Росії дозволяє використати його як для формування національної, релігійної та політичної ідентичності росіян за умови її розбудови як православної держави, так і для конструювання цивілізаційного проекту, утіленого в доктрині «Русский мир» Російської православної церкви. Ця доктрина передбачає формування православної ідентичності як важливого фактора для створення державного об'єднання «Свята Русь».

### **1.3. Історико-політичні особливості становлення «Київського православ'я»**

Протягом багатьох століть Українська церква існувала в різних політичних умовах. Це одна з найдавніших православних церков у Центральній та Східній Європі. Сьогодні за право називатися спадкоємцями Володимирового хрещення ідеологічно борються кілька конфесій євро-азійського регіону. Пройшовши складний шлях становлення, Київська церква посідає чільне місце в державотворенні багатьох слов'янських країн. За даними різних соціологічних розвідок та історичними спостереженнями, православ'я (християнство) – найпотужніший фактор самоідентифікації населення українських земель упродовж останніх століть. Українська церква, перейнявши Візантійську традицію, змістовно збагатилася, як внутрішньо, так і зовнішньо. Утворився власний потужний культурно-релігійний простір.

Для політологічного аналізу становлення Київського православ'я необхідно визначити його характерні риси. Зауважимо, що в дослідженні ми свідомо не звертаємося до процесу Хрещення Русі, загальновідомих історичних особливостей започаткування й розвитку християнства на Київських землях, а також до основних етапів еволюції Київської церкви. До уваги беремо саму ідею й смислове наповнення незалежного, автентичного існування Київської митрополії та шлях її розвитку до проголошення автокефалії у 2019 р. На цей крок наважився Вселенський патріарх, незважаючи на численні історичні переломи українського державотворення та шалений супротив з боку Росії.

Абсолютно переконливою є версія про Хрещення Русі від Константинополя. Найдетальніше про сам процес прийняття христи-

янства керівництвом держави йдеться в «Повісті временних літ», авторство якої приписують Нестору Літописцю [627]. Важливо, що спочатку Русь охрещується без ідеологічної чи політичної залежності. Хрещення в Дніпрі припадає на пік протистояння Риму і Константинополя, яке завершується світовою схизмою. Зародження християнства на українських землях відбувалося на зламі протистояння «двох Римів». Знаково, що Русь приймає власний варіант християнства, схожий до болгарського (Охридська митрополія) [21, с. 31].

Уже в перший період християнізації єпископ Марзєбурський Дитмар, який перебував у Києві, зауважує про значну кількість церков: «є 400 церков і 8 ринків...» [532, с. 33]. Це є свідченням наявності храмів та монастирів ще до загального хрещення Русі. Найімовірніше, це були невеликі хатні церкви та печерні монастирі.

Основні засади Київського християнства були викладені митрополитом Іларіоном ще до його єпископства у творі «Слово про Закон і Благодать». Саме Іларіон став першим в історії очільником Київської кафедри, якого висвятили «з русичів», а не прислали з Константинополя. Характерною особливістю нового «Київського християнства», а точніше нової церковної традиції, була відкритість до Сходу та Заходу. Його визначальною рисою була відсутність, навіть після 1054 р. (розподілу християнства на католицьку та православну гілки), релігійної нетерпимості, фанатизму, ворожого ставлення до іновірців. На Київських землях твориться власний, автентичний синтез християнства [676, с. 10]. Запозичивши Візантійську модель обряду і віри, Київське християнство не переймає грецької теократії та цезаропапізму. Київська церква не сприйняла специфічних форм візантійської набожності, буквалізму та містицизму, які згодом знайшли продовження в Московській церкві. Прикметною ознакою саме Київського християнства є зв'язок із Римом, який з'явився ще задовго до хрещення, і тривав до монголо-татарської навали. Отже, Київ виявляв власну європоцентричність та проєвропейську ментальність. Ще за часів Київської Русі керівництво держави прагнуло забезпечити толерантність та відзначалося діалогічністю й курсом на євроінтеграцію.

Один з головних ідеологів Київського християнства, митрополит Іларіона, вважав, що воно повинно відрізнитися внутрішнім на-

повненням та перевагою змісту над зовнішньою формою. Саме це викликало певні протиріччя між практикою Візантії і внутрішнім змістом Київського християнства. Перше пропонувало буквально сприйняття закону, а друге – розсудливість у сприйнятті дійсності. З плином часу Московська церква не успадкувала ідеалів Київської традиції. Московія тяжіла до зовнішньої пишноти й релігійності, що виявлялося в дотриманні дрібних обрядових ритуалів, які видавались за основу християнства. Згодом О. Шмеман зазначить, що, порівнюючи ці дві церковні традиції, з будь-якого погляду, Московська є занепадом на тлі Київської [652, с. 346].

Отже, суть Київського християнства, яка якісно різнить цю церковну традицію від інших, зводиться до таких його особливостей: 1) пропагувалася рівність і рівнозначність усіх народів, теорія загальної історії поступального розвитку та поступового залучення всіх народів до християнської віри; 2) обстоювалася ідея відокремлення Київського християнства від зовнішнього церковного керівництва та чужого впливу, оберігалися власні церковні традиції, обряди та культура; 3) обґрунтовувалося зародження на Русі нового типу національної самосвідомості.

Ще однією виразною рисою Київської церкви була соборність. Важливою характеристикою, яка якісно різнила нашу традицію від інших церков, було соборне обрання священнослужителів – єпископів та священників. Цей процес яскраво відображав суть християнського вчення про рівність. У 1051 р. без згоди Візантії собор руських єпископів обрав Київським митрополитом Іларіона, що відбулося за підтримки Ярослава Мудрого. У тому ж році Київ та Константинополь розірвали дипломатичні відносини. Ця подія засвідчила прагнення Київської церкви до автокефального статусу.

Висвята наступного митрополита із руських Климента Смолятича відбувалася з певним супротивом на соборі руських єпископів. Два ієрархи (новгородський Нифонт та смоленський Мануїл) відмовилися підкорятися новообраному митрополиту, який був поставлений без патріаршого благословення. Однак чернігівський владика Онуфрій, котрий був ініціатором собору, переконав ієрархів у можливості висвяти першосвятителя лише єпископами, без патріарха. Акт висвяти було здійснено за допомогою глави святого Климента,

Папи Римського, з аналогією до того, як греки висвячують першо-святителів рукою святого Іоанна Богослова [329].

Сьогодні важко однозначно стверджувати, чому Київська церква не стала автокефальною вже від моменту свого заснування, адже князь Володимир навряд чи був знайомий з традицією та канонами. Тому Київська церковна традиція розпочинає існування в ранзі митрополії, підпорядкованої Вселенській кафедрі. Хоча в державницькому плані князь однозначно зробив максимум для державної незалежності [272, с. 50].

Прагнення до автентичності й самобутності виявляється у двох важливих політичних подіях, коли було висвячено без участі Константинополя двох першоієрархів Київської церкви: «князівське поставлення» Ярославом Мудрим митрополита Іларіона (1051 р.) та соборне обрання Климента Смолятича Київським першоієрархом (1147 р). Ці події були скеровані на звільнення від закордонного церковного диктату та виражали самобутність українського народу.

Релігія разом із власною мовою становила основний державотворчий елемент древньої Київської Русі. Релігійні й політичні реформи князя Володимира сприяли становленню нової потужної держави [332, с. 109]. Варто відзначити, що через подальші політичні події упродовж найближчих років Візантійська державно-церковна традиція через грецькі книги та ієрархію глибоко вкорінюється у функціонування Київської церкви [286].

Після прийняття християнства сформувалася тенденція до підпорядкування політичного і церковного життя запозиченим візантійським законам. Хоча з часом спостерігається дуалістичність державно-церковної взаємодії на зразок візантійської симфонії: на практиці князі часто використовували церкву як інструмент політичного впливу у власних цілях.

Устав Київської митрополії передбачав затвердження особи першоієрарха Русі в Константинополі. Згодом русичам почали просто присилати Грамоту Вселенського патріарха з його благословенням новому ієрарху [638]. Хоча Москви на той момент ще не існувало, вона прагне вести початок власної церковності саме від першого Київського митрополита Михаїла. Та й загалом саме з цих подій розпочинає своє літочислення.

Подальше розділення Київської Русі на невеликі князівства, ворожнеча між князями і монголо-татарська навала не сприяли становленню Київської митрополії та здобуттю нею повної незалежності [100, с. 100]. А вже в 1299 р. митрополит Максим залишає Київ, і переносить кафедру до Володимира. Далі кафедра зміщується до Москви.

Зрештою, від Київської митрополії відкололася сама Москва. У 1461 році з'явився перший митрополит з титулом «Московський». Константинопольський патріархат тривалий час не визнавав московських митрополитів. Українськими та білоруськими православними єпархіями, які залишилися в Київській митрополії, надалі управляли київські митрополити, що тепер перебували в Новогрудку або Вільні.

Відкрите протистояння між Константинополем і Москвою розпочалося в 1448 р. Через тиск державної влади московські ієрархи самостійно обирають митрополита Іону на місце засудженого за участь у Флорентійському соборі Ісидора. Іона став останнім у Москві, хто носив титул «митрополит Київський» [638]. Реакція Константинополя не змусила себе чекати. У 1458 р. Вселенський патріарх фактично відновлює першу Київську митрополію через рукопокладення Григорія II, унісши також корективи до титулу першоієрарха, який відтепер називався «митрополит Київський, Галицький і всієї Русі». Характерно, що в цей період московська ієрархія аж до патріаршого статусу перебуває поза спілкуванням із Вселенським православ'ям. Натомість Київська митрополія, яка була в юрисдикції Константинополя, мала повну світову Євхаристію [5, с. 51].

З кінця XV ст. (після митрополита Симеона), Київського першоієрарха обирають собором єпископів, а Вселенський патріарх лише затверджував цей вибір своєю грамотою, «явка» в Константинополь уже не обов'язкова. Такий факт підкреслює соборність і послідовність української церкви древнім апостольським традиціям. Про виняткову демократичність і соборність української церковної традиції, цитуючи давні літописи, пише й професор І. Огієнко. Така свобода вибору була притаманна Київському православ'ю аж до анексії [385, с. 74]. І хоча з історії ми знаємо й про приклади одноосібного призначення митрополитів Константинопольським патріар-

хом, навіть етнічних греків, загальна тенденція до свободи вибору й соборності не змінювалася.

Переломним моментом стає 1589 р., коли патріарх Єремія II висвячує Московського митрополита Іова в патріарший сан. Очевидно, що повноваження та влада новопроголошеного патріарха поширювалася на територію Московської держави. Характерно, що ніякого Томосу РПЦ ніколи не надавали. Але возведення в патріарший статус автоматично засвідчує абсолютну незалежність. Через кілька років троє інших древніх патріархатів підтримали це рішення Вселенського ієрарха.

Інша важлива політична подія, яка визначила подальшу долю Київської церкви, – унія 1596 р., унаслідок якої, Київська митрополія переходить під владу Римського престолу. Митрополит Михайло Рогоза змінює титул на «архієпископ Київський, Галицький і всієї Русі». У статусі православної, Київська церква, за винятком одного-двох ієрархів, не існувала до 1620 р., коли за сприяння гетьмана Сагайдачного патріарх Єрусалимський Теофан відновив ієрархію і саму митрополію в юрисдикції Константинопольського патріарха. Апогею розвитку Київська церква досягає за митрополита Петра Могили. Він не лише домогся відновлення привілеїв від польського Сейму, а й започаткував вищий навчальний заклад.

У 1686 р. Київську митрополію передано Московській церкві. Ця політична подія для світового православ'я стала відчутною зміною балансу та рівноваги, а для ідеї становлення «Третього Риму» вагомим кроком у поступальному розвитку з метою побудови «православної імперії» [18, с. 3]. Сьогодні точаться численні дискусії щодо законності цього рішення: чи справді був підкуп або політичний тиск, чи це фінансова необхідність змусила так вчинити Матір-Церкву. Отже, Москва отримує повний контроль над церковним Києвом і всупереч прописаним нормам відпускнуї грамоти, повністю підпорядковує українську церкву. Знову змінюється титул митрополита на «Київський, Галицький і всієї Малої Росії». Про «всю Русь» уже не згадується, а Київський першоієрарх перетворюється на звичайного єпархіального єпископа. До цього вже були спроби після Берестецьких угод підпорядкувати Київську митрополію, але тогочасний митрополит Сильвестр Косів не дозволив цього зробити [389, с. 220].

Після відокремлення Київське православ'я безумовно, втрачає давню відкритість Заходу. Європейські засоби поширення віри відходять на другий план. Автентична свобода, притаманна давній Київській церкві, перестає бути актуальною. На зміну демократичній Візантійській традиції приходить тотальне підпорядкування в авторитарному політичному режимі Московським царям і патріархам.

У наш час значна частина вчених, наприклад К. Ветошников, наполягає на тому, що анексія Київської митрополії відбувалася незаконним шляхом. По-перше, титул Київського першоієрарха, з погляду Константинополя, залишався незмінним «митрополит Київський і всієї Русі». По-друге, Вселенський патріархат не «передав» митрополію в постійне користування, а «передав» право тимчасово призначати Київського митрополита, тобто сама юрисдикція не змінювалася, хоча на практиці Москва цього не дотримувалася. По-третє, можливо не було ніякої «купівлі» за золото і соболі. Адже в документах Константинополя, а головне – Османської імперії, без якої таке питання не могло бути вирішеним, нічого не згадується [70]. До того ж, за Богослужінням першим мало поминатися ім'я Вселенського патріарха, а тільки тоді – Московського. Московський патріарх, згідно з оригіналом грамоти 1686 р., є намісником Константинопольського [389, с. 255].

Після перепідпорядкування Київської митрополії Москві в 1686 р. ситуація істотно змінюється. Наша культурно-релігійна традиція піддається значному впливу Російської імперії. Спостерігаються планомірні репресії та нівеляції української релігійної спадщини. Все, що може нагадувати про існування окремої української нації та церкви, піддається критиці і переписується в руслі імперської церковно-історичної доктрини. Володимирове хрещення в Києві позиціонується як виключно Великоруське досягнення.

Однією з найвагоміших причин, яка значно пришвидшила приєднання Української Церкви до Московської, було те, що під час перебування під владою Речі Посполитої некаталицьке населення зазнавало переслідувань, а православним християнам нав'язували унію. Тому українські православні ієрархи не раз зверталися до православного московського царя й патріарха, сподіваючись знайти в них підтримку і вихід зі скрутного становища. З цим погоджуєть-

ся більшість істориків, зокрема митрополит Іларіон Огієнко [235, с. 195-197], Іван Власовський [88, с. 294], Наталія Полонська-Василенко [435, с. 61] та ін.

Унаслідок приєднання до Москви Київська митрополія не отримала належних умов для власного поступального розвитку. Вона попала під «державну опіку», модель якої московські правителі запозичили з Візантії. За таких обставин незалежність Київської церкви аж ніяк не вписувалося в імперські амбіції Росії [335, с. 5].

Іншим важливим поштовхом до церковного об'єднання були Березневі статті Богдана Хмельницького 1654 р. І хоч в них мова йшлося про політичне об'єднання, ситуація щодо Церкви не могла зберігати нейтральний статус і бути поза політикою. На думку І. Власовського, в історичних обставинах після Переяславської угоди Православна Церква в Україні не могла залишитися незалежно від Московського Патріархату. Раніше чи пізніше, вона мусила увійти в його юрисдикцію [88, с. 295].

Після смерті митрополита Сильвестра Косова (13 квітня 1657 р.), противника Переяславської угоди та підпорядкування Київської Церкви московській владі, Богдан Хмельницький сам призначив місцєблюстителем Київської митрополії чернігівського єпископа Лазаря Барановича. Проте невдовзі гетьман помирає. Новий гетьман Іван Виговський намагався до мінімуму зменшити вплив московських урядовців на перебіг виборів митрополита. Воеводі він заявив, що обрання має відбутися за давніми українськими звичаями, а не за царським наказом [622, с. 147].

Вибори нового митрополита відбулися 6 грудня 1657 р. Було обрано єпископа луцького Діонісія Балабана, кандидата гетьмана І. Виговського. Обрання й поставлення на Київську митрополічу кафедру Діонісія Балабана без благословення (і навіть повідомлення) московського патріарха свідчить про те, що в договірних статтях гетьмана Богдана Хмельницького, укладених у Москві в березні 1654 р., не було статті про підпорядкування Української Церкви Московському патріархові [88, с. 309].

Безумовно, не можна не погодитися з І. Власовським, що Україна стала заручником церковно-політичних обставин і її приєднання було питанням часу, а Москва всіляко прискорювала цей процес.



Невипадково в 1685 р., Москва видала грамоту-розпорядження для гетьмана Івана Самойловича про вибори київського митрополита без згоди Вселенського патріарха. Кандидатом став Луцький православний єпископ Святополк Гедеон-Четвертинський, який у 1684 р. поселився на Лівобережжі, рятуючись від репресій польської влади та Й. Шумлянського [333, с. 373].

Для остаточного завершення політичного підпорядкування Київської митрополії Московській патріархії бракувало згоди Константинопольського патріарха. З цією метою, відразу після хіротонії єпископа Гедеона, з Москви до Константинополя вирушило посольство від царів та патріарха, які у своїх листах просили визнати правову зміну статусу Української Православної Церкви та вислати кілька грамот, а саме: патріархові Московському, що він перебирає всі справи на Київську митрополію; митрополитові Гедеону, яка б підтвердила його новий духовний чин; православному населенню України та Польщі – з настановою слухатися новообраного митрополита та його наступників, які будуть висвячуватися в Москві [621, с. 142].

Очолив російське посольство дяк Микита Алексеєв. До нього в Україні приєднався гетьманський посланець Іван Лисиця, через якого Іван Самойлович передав патріарху Якову грамоту з аналогічними проханнями. Константинопольський патріарх Діонісій дав згоду на передачу Київської митрополії Московській патріархії. Повернувшись у Константинополь, він скликає у цій справі Собор, у якому взяли участь лише митрополити. Через деякий час Микита Алексеєв отримав низку бажаних грамот, виданих у травні-липні 1686 року [621, с. 144]. У грамотах Константинопольський патріарх пояснював, що змушений був відпустити Київську митрополію, зважаючи на обставини, в чому й переконав Собор, але він висунув певні умови, при яких грамоти набирали чинності:

1. Митрополит Києва обирається згідно з установленими в Україні звичаями, а не призначається Московським Патріархом;
2. Київські митрополити повинні у святих диптихах згадувати на першому місці Вселенського Константинопольського Патріарха, а на другому місці Московського Патріарха;
3. Київські митрополити не мусять обов'язково висвячуватися в Москві;

4. Київським митрополитам залишається надалі право надання ставропігії і друкування богослужбових книг;

5. Київські митрополити надалі мають право титулуватися митрополитами “всієї Руси”;

6. Київські митрополити мають право носити хрест на митрі і білий клобук, а перед ними має бути несений хрест;

7. У справах, що не стосуються віри, митрополичий суд є найвищою інстанцією без права оскарження;

8. За Київською Митрополією залишаються поза тим всі права автономії, які вона мала, будучи автономним екзархатом Вселенського Константинопольського Патріархату [129, с. 53].

Визнала акт передачі Київської митрополії й Польська держава, яка мала до неї безпосереднє відношення. 21 квітня 1686 р. Росія і Польща уклали «Вічний мир». 6 травня 1686 р. договір був підписаний та «присягою царською скріплений». За умовами договору православні єпархії, розташовані на території Речі Посполитої, залишалися у віданні Київського митрополита, хоча він переходив під юрисдикцію сусідньої держави.

27 грудня 1686 року гетьманові Івану Самойловичу за успішне завершення справи підпорядкування Київської митрополії Московській патріархії була направлена царська жалована грамота із золотим ланцюжком та двома діамантовими клейнодами.

На цьому історія зміни юрисдикції Київської митрополії, тобто переходу її від номінальної залежності від Константинопольського Патріархату під реальну до Московського, завершується. Безумовно, можна вбачати причини цього виключно в тій політично-релігійній ситуації, у котрій опинилася тогочасна Україна. Питання про неканонічність передання Київської митрополії постало незабаром. Східне духовенство, незадоволене патріархом Діонісієм, скликало Собор і скинуло його 1687 р. з патріаршого престолу; одним із головних обвинувачень проти нього було те, що він неканонічно відступив Київську митрополію Москві [88, с. 29]. Також акт прилучення Київської Митрополії до Московської Церкви на практиці втратив правочинність з того моменту, коли було порушено хоча б одну з умов, на яких відбулося таке приєднання. А оскільки жодне з наведених вище положень не дотримано, то навіть формально цей акт приєднання втра-

тив чинність ще до появи Томосу 1924 р., який лише констатував реальність. Нагадаємо, що цей Томос є офіційним документом Вселенського Патріархату, наданим для Української Православної Церкви в Польщі, що визнає, а не надає їй автокефалію, а також у цьому документі чітко прописано про визнання неканонічності акту 1686 р. та про визнання Московської Церкви в межах проголошення її Патріархату в 1589 р. А на той час, зауважимо, Київська митрополія ще не входила в юрисдикцію Московської Церкви [414, с. 22-23].

Саме питання зміни юрисдикції Київської кафедри виникло ще в 1681 р. та було доручено дяку Прокофію Возніцину. Про підступний характер і таємничість переговорів свідчить інструкція московського керівництва для згаданого дяка, який вирушив до Константинополя на переговори, у якій йшлося про те, щоб у «Малій Русі» про згадані переговори не дізналися [636, с. 27].

Костянтин Ветошников, з думкою якого автор погоджується, зазначає, що Ченцова В. представники Російської церкви не мають абсолютно ніяких доказів про нібито канонічну належність Київської митрополії Московському Патріархату. Через церковну економію виникають нові Помісні Автокефальні Церкви, бо канони самі по собі не передбачають їхнього створення, але навпаки, охороняють права Церков, що виникли під час ухвалення цих канонів. Якби Вселенський Константинопольський Престол діяв виключно по акривії і винайшов би, як Російська Церква, аналогічний догмат про єдиний і нероздільний Вселенський патріархат, то сьогодні не існувало б сонму нових автокефальних церков, а на їхньому місці ми бачили б безліч «розкольницьких» структур. Передачу Київської митрополії було зроблено виключно заради миру церковного і порятунку православних, що проживали в Московському Царстві. При цьому Вселенський Престол зберіг свою юрисдикцію над митрополією Київською і всієї Русі, яка перебувала поза межами Московського царства станом на 1589 р. У 1686 р на прохання з Москви Московському Патріархові було надано дозвіл на поставлення митрополитів Київських і всієї Русі. І це було зроблено також із пастирських міркувань і з ікономії, щоб уникнути розколів. Вселенський Престол не висував раніше своїх канонічних прав на цю митрополію вже незалежної України. Однак у зв'язку з тим, що за 30 років поділу Московська церква нічого не

зробила для подолання розколу в Україні, Фанар був змушений діяти вже по акривії канонів, пред'явивши свої права і скасувавши даний з ікономії дозвіл на поставлення митрополита Київського Московським Патріархом [70].

Інший вагомий аргумент Московської сторони – благословення Константинопольського патріарха Парфенія на висвяту Київського митрополита Інокентія Гізеля в Москві. Однак історичні грамоти та документи свідчать про «одноразове» передання своїх повноважень Московському патріарху у зв'язку із складними історичними та військовими подіями, а також прагненням Польської сторони висвятити власного митрополита [636, с. 92]. Тому, аргументи щодо аналогічної висвяти митрополита Гедеона Четвертинського не мали історичного й канонічного обґрунтування.

Отже, процес зміни юрисдикції Київської митрополії засвідчив слабкість аргументів церковного права перед натиском політичної влади. Проте це не позбавляє нас права аналізу правочинності цієї політичної операції, не раз поставленої під сумнів практикою церковно-політичних відносин [23, с. 66] .

Важливими для дослідження залишаються листи одного із учасників переговорів про перепідпорядкування Київської митрополії, Єрусалимського патріарха Досифея. Їхня суть зводиться до роз'яснень тих важливих історичних подій. За свідченнями автора, акт передачі митрополії не міг бути виконаний, навіть незважаючи на велике бажання Московського царя. Однак Вселенському престолу «довелося» вчинити по церковній ікономії, мовляв «нехай без нужди не порушуються давні устави отців, і не гнівається Бог» [636, с. 132].

Упродовж усіх років поневолення Київської митрополії лідери української нації ідеологічно протистояли імперії. Це загартувало, адже інтелігенція, хоча й була постійно пригнічена, давала про себе знати. Вона допомогла українській ієрархії зберегти давній незалежний лад нашої церкви. Це дозволило відродити автокефальні настрої на початку ХХ ст.

Незважаючи на обіцянки Московського царя і патріарха, Київський митрополит уже за кілька років після прилучення до РПЦ практично втратив обласну церковну владу. У 1688 р. Чернігівську єпархію було підвищено до статусу Архієпископії і вилучено з-під

влади Київського митрополита. У 1689р. Києво-Печерська Лавра і Межигірський монастир (йому належали всі церкви області Запорізької Січі) отримали ставропігії і теж були вилучені з-під влади Києва. 27 січня 1689 р. владичі Гедеону (Святополк-Четвертинському) наказано титулуватися як митрополит “Київський і Галицький і Малої Росії” [244, с. 311]. У 1691 р. єпископ Перемишльський Йосиф (Вінницький), а в 1700 р. єпископ Львівський Йосиф (Шумлянський) переходять в унію. У 1712 р. до складу Уніатської Церкви переходить Луцька єпархія. Лише Мстиславсько-Білоруська єпархія перебувала у формальному зв’язку з Київською Митрополією, але з 1728 р. її підпорядковано безпосередньо Священному Синоду.

З середини XVIII ст. помітно змінюється спосіб ідентифікації населення Російської імперії в напрямку від ізольованості до відкритості. Християнська ідентичність усе менше підмінюється національною чи імперською. Це було наслідком наповнення державного адміністративного апарату, а особливо церковної ієрархії вихідцями з України. До кінця століття домінував вплив українців, переважно випускників Могилянської академії [387].

З вищезазначеного доцільно виокремити такі основні тези:

1. Хоча Київська церква була автокефальною за суттю (про це свідчить самостійний вибір та рукопокладення єпископату, створення єпархій, миротворіння) та однією із найбагатших церков у православному світі (особливо після персидських та арабських нападів на Антіохію, Александрію і Константинополь), її ієрархи не змогли закріпити й зберегти цей статус.

2. Після приєднання Київської митрополії до Московської церкви, перша не втрачала надії на незалежнення, адже навіть найменші натяки на здобуття державної незалежності завжди надихали церкву на автокефальний лад [265, с. 94].

3. Значна кількість відомих церковних та державних діячів РПЦ (особливо після приєднання Київської митрополії) були вихідцями з України. Тому етнічні українці справили значний вплив на формування культурно-релігійних цінностей Російської імперії.

4. Поряд із загальноприйнятими нормами канонічної творчості Вселенської церкви, Українська церква має власні джерела церковного права, яке дає їй змогу існувати їй як окремії церковній струк-

турній одиниці. Значною мірою розвиткові власне українських ідейно засад політичної самостійності Київської митрополії сприяло особливе географічне розташування українських земель. Постійне зіткнення Сходу (в особі РПЦ) та Заходу (в особі католицизму, лютеранства, унії) на території сучасної України зумовило виникнення обґрунтованого церковно-ідеологічного вчення [335, с. 4].

У ХХ ст. розпочинається нова хвиля автокефального руху. Революція, Великий Помісний собор РПЦ, відновлення Патріаршого правління, дві світові війни, окупація – усе це, періодично підштовхувало українську церковну еліту та національну інтелігенцію до руху за незалежність. 20–30-ті рр. позначилися численними спробами проголосити автокефалію, різними церковними та політичними рухами, еміграцією духовенства, стрімким розвитком УПЦ в США та Канаді, що сприяло утвердженню ідеї церковної свободи.

Науковці, політологи та ієрархи церкви звертаються до досвіду національних Балканських церков щодо їхньої боротьби за автокефалію. Крім того, за балканських зразком в першій третині ХХ ст. в Україні паралельно були реалізовані «державна», «революційна», «еволюційна» та «канонічна» концепції автокефалії. Але Константинопольський і Московський патріархати мають діаметрально протилежні погляди на це питання.

З огляду на зазначене вище, привертає увагу спосіб проголошення автокефалії Сербською церквою. Події політичного етапу державотворення й становлення церкви Сербії майже дзеркально відтворюються в історії українського суспільства періоду першої третини ХХ ст. Зокрема, у 1830 р. Сербія стає автономною, а вже через рік її церква отримує такий самий статус. За рік після підписання Берлінського договору про політичну самостійність Сербії (1878 р.) Вселенський патріарх Іоаким III підписав Томос [537, с. 112].

Іншим історичним прецедентом, який, напевно, є найбільш відповідним варіантом для України 20-30 рр. ХХ ст., міг слугувати приклад Румунської православної церкви. Історія Румунської митрополії нагадує історію Київської. Маючи лише формальну залежність від Константинополя, Румунська церква в різні часи набувала значної ваги в структурі Вселенської церкви. Так і Київська митрополія до 1689 р. була де-факто самоуправною митрополією в складі Константи-

нопольського патріархату. Розпад Османської імперії історично збігся з наростанням антигрецьких настроїв у країні. У 1865 р. після об'єднання Молдови і Валахії утворилася Румунія. Новообраний князь О. Куза відразу розпочав державні реформи, зокрема й у церковній сфері, де гостро постало питання про незалежність, хоча б політичну. Уже за три роки було проголошено церковну автокефалію Румунської церкви. Визнання від Вселенського патріархату довелося чекати до 1885 р. [228, с. 56]. Події за схожим сценарієм уже в ХХ ст. можна простежити у Польській республіці, яка, не маючи давньої церковної традиції і базуючись якраз на історії Київської митрополії, отримала автокефальний статус завдяки тиску на Фанар державного уряду.

Як бачимо, приклади проголошення державної незалежності, після якої державна влада підтримувала церкву й у боротьбі за автокефальний статус неодноразово виявлялися дієвими. У всіх наведених вище прикладах отримання автокефалії у ХІХ–ХХ ст. політичний тиск відіграв значну роль. Напевно, Українській державі на початку ХХ ст. доречно було йти саме цим шляхом. Але, за відсутності державності як такої, Українська церква різними шляхами розпочинала власний автокефальний рух.

Щодо боротьби українського народу за автокефальний статус церкви, то в першій половині ХХ ст. було здійснено чотири основні спроби його здобути, але з різних причин жодна з них так не була успішною. Загалом варто зазначити, що ці намагання відбувалися в період бурхливих трансформацій суспільно-політичного життя, яке після повалення царизму ступило на шлях українізації. Але в плани нової більшовицької влади ніяк не входило відокремлення України й проголошення незалежності її церкви.

Розглянемо ці чотири спроби в комплексі, бо всі вони мають той самий національно-визвольний і державницький підтекст і в цьому перегукуються зі способами проголошення визнаних автокефалій у ХІХ–ХХ ст. Першою великою спробою автокефалізації Української церкви стало скликання в 1918 р. Всеукраїнського Церковного Собору, який очолив митрополит Володимир (Богоявленський), а після його розстрілу в лютому 1918 р. – митрополит Антоній (Храповицький). Обидва ієрархи не були прихильниками автокефалії, але не могли відкрито про це заявляти. Проголошення Гетьманату Ско-



ропадського однозначно сприяло націоналізації суспільства. Тому в противників автокефалії не могло бути об'єктивних аргументів щодо того, чому в незалежній державі не може бути автокефальної церкви. Це був вдалий крок для українізації й повного церковного відділення від Москви. Але вже на Соборі москвофіли (а це переважна більшість єпископату) поступово блокували рішення про автокефалію. З обранням на Київську кафедру в 1918 р. противника автокефалії митрополита Антонія (Храповицького) сили «москвофілів» та «українофілів» стали нерівними. Через воєнно-політичні й церковні баталії Собор закінчився нічим. Перша спроба визнання Української церкви провалилася. Крім того, етнофілетичний характер Української церкви відіграв негативну роль у її формуванні й значною мірою став причиною її невизнання [389, с. 292].

Другою була спроба «державної» автокефалії, яка була проголошена Першим Всеукраїнським Собором УАПЦ у жовтні 1918 р. Значимо, що спроба впливу державної влади на церковні події, як це згодом відбудеться, наприклад у Польщі, не дала очікуваних результатів хоча б тому, що українська державність проіснувала занадто короткий проміжок часу.

Третьою була «обновленська», або «харківська» спроба, коли на Всеукраїнському Помісному Соборі в Харкові (травень 1925 р.) було проголошено чергову автокефалію. Ця концепція виникла так само завдяки державній підтримці. Вона безпосередньо пов'язана із рухом обновленців. Цього разу проблема виникла через непорозуміння між українськими й російськими обновленцями. У плани останніх не входила автокефалія української церкви. Союзні церкви мали існувати як певні федерації, але так чи так підкоряючись єдиному керівному органу в Москві. Крім того, певний час обновленська церква активно користувалася підтримкою з боку радянської влади, яка використовувала новостворену церковну структуру для ослаблення «петлюрівської» УАПЦ. На противагу останній, більшовики прагнули створити формально незалежну церкву, але з єдиним всесоюзним керівним органом.

Заключною стала спроба проголошення церковної незалежності Собором єпископів України в Лубнах (червень 1925 р.), інша назва «булдовці». Це була ще одна спроба більшовиків створити «кон-



курентну церкву» для патріаршої (тихонівської) церкви та УАПЦ. Для цього були підібрані «суто канонічні єпископи», на протигагу липківщині (УАПЦ), та взято курс на максимальну українізацію для протидії тихонівській РПЦ. На зібранні в Харкові, ініційованому «завербованим єпископом Йоаникієм (Соколовським)», був сформований вищий керівний орган – Собор єпископів України на чолі із єпископом Павлом (Погорілко). Лояльні до влади єпископи відrekliся від «неправильного» попереднього церковного керівництва й проголосили курс повної українізації. Незважаючи на всебічну підтримку з боку влади, остання громада Соборно-єпископської церкви проіснувала до 1941 р., приєднавшись після цього до РПЦ в Україні [520, с. 648].

Аналізуючи всі вищевказані концепції автокефалізації Української церкви, спробуємо виділити їхні основні політичні особливості, які, безперечно, спираються на певну канонічну творчість і досвід інших Помісних церков. Прагнення українського народу, який на хвилях національно-державницьких ідей та настроїв намагався отримати автокефальну церкву, цілком закономірне. Тому трактування давніх канонів на користь проголошення незалежності української церкви цілком природне.

Згідно з ідеями відомого борця за незалежність української церкви В. Чехівського, автокефалія – це національне, а не загальне поняття. Вона не може співвідноситися з певною територією, оскільки притаманна лише окремій нації. Інше важливе зауваження прем'єр-міністра УНР стосується природності проголошення автокефального статусу. Він вважає, що автокефалія – це невід'ємне, базове право кожної церкви на власну незалежність. Це «вільна духовна творчість» християнства загалом. Без реалізації автокефального устрою тут, у земній церкві, неможливий зв'язок із Божественним Духом, як першозасновником Церкви. Автор «Київських канонів» переконаний, що церковний устрій повинен відповідати поділу людської структури на суспільства та нації. Отже, кожна окрема нація автоматично наділена правом бути носієм автокефальної церкви. Немислимо, щоб церква одного народу підкорювалася церкві іншого, бо тоді руйнується національна історія, культура, народність загалом, адже церква має надпотужний вплив на суспільство та є ба-

зовою складовою націєтворення [425, с. 376]. Погляди В. Чехівського як одного з головних ідеологів і засновників УАПЦ зосереджені довкола спроби «канонічно» обґрунтувати правомочність проголошення автокефалії української церкви від Москви. Відповідно, текст «Київських канонів» однозначно стверджує право кожної окремої нації, зокрема й українського народу, на свою національну (автокефальну) церкву.

Бурхливі події 20-х рр. засвідчили недостатність суто канонічного підходу до проголошення та визнання Української церкви. Православні в Україні так і не змогли консолідуватися в єдине церковне об'єднання, яке справді змогло б претендувати на власну Помісну церкву. В. Чехівський та інші діячі автокефалії надавали прерогативу канонічному обґрунтуванню самопроголошення УАПЦ, але одних канонів виявилось замало. І хоча Всеукраїнський Собор 1918 р. відкинув ідею автокефалізації й українізації церкви і богослужінь загалом, тогочасне суспільство потребувало таких релігійних трансформацій [389, с. 327].

Поступово рух за українізацію православних парафій здобував усе більше прихильників. За даними керівного українського автокефального центру, на початку 1921 року Всеукраїнська спілка православних парафій об'єднувала 42 окремі утворення Київщини, Поділля, Полтавщини, Чернігівщини та інших губерній України і чотири благочинства в повному складі [259, с. 373]. До квітня українські парафії заснувалися в Херсоні і Харкові [145, арк. 2]. Кількісне зростання релігійних осередків вимагало організації їхнього управління, узгодження богослужбової й обрядової практики, створення ієрархії тощо.

Синодальна церква, УАПЦ першої формації, «липківці», обновленці та інші дрібніші церковні утворення функціонували абсолютно незлагоджено. Тому діяльність цих релігійних організацій швидко приборкувала більшовицька влада, а канонічний устрій, який був на стороні прихильників синодальної церкви, блокував можливість подальшого світового визнання УАПЦ різних формацій.

Підсумовуючи історичний шлях відносин із Вселенським патріархатом у справі визнання автокефалії Української Православної Церкви початку ХХ ст., слід зазначити, що справжня незалежність

від Московського Патріархату, яка була проголошена «Законом» від 1 січня 1919 р., фактично не була закріплена. Можливо, тоді Константинопольський патріарх негайно благословив би її. Події сьогодні доводять нам імовірність саме такого завершення старань Директорії УНР та її Уряду в справі автокефалії Української Церкви на початку минулого століття.

Оскільки робота більшовицьких державно-партійних і каральних органів направлена на розкол і ліквідацію Православ'я в Україні в 1920-х рр. через всебічну підтримку різних релігійних течій не приносила бажаних для влади результатів, то в боротьбі проти релігії та Церкви більшовики використовували також репресивні методи: утиски прав вірян, закриття храмів, дискримінацію священнослужителів, а згодом – і їхнє фізичне знищення. Отже, стратегічний наступ на Православну Церкву був санкціонований державою здійснювався широкомасштабно та послідовно. Наприкінці 1920-х рр. від репресій та терору постраждали всі православні конфесії [44, с. 128].

УАПЦ було ліквідовано в кінці 30-х рр. В умовах більшовицького геноциду Московський патріархат залишався вірним імперіалістичній церковній політиці. Місцєблюстител ь Московського патріаршого престолу митрополит Сергій (Страгородський) відмовився схвалити проголошення автокефалії православної церкви в Польщі, яку їй було надано Константинопольською патріархією в 1924 р. та було визнано усіма Помісними православними церквами, крім Російської. До складу Польської автокефальної православної церкви входили всі західноукраїнські православні парафії. Московська патріархія мала на меті розширити сферу свого впливу на всю територію Західної України, щоб підпорядкувати своїй владі і греко-католицьку церкву в Галичині. З цією метою висвячено на єпископа Львівського Почаївського архімандрита Пантелеймона (Рудика).

Важливим моментом воєнного періоду є ідейне протистояння між Олексієм Громадським і Полікарпом Сікорським, яке виникло після утворення двох очолюваних ними церковних центрів. Архієпископ Луцький і Ковельський Полікарп захищав правочинність титулу Адміністратора Української автокефальної православної церкви, посилаючись на канонічне рішення Варшавського митрополита Діонісія, яке випливало із канонічності автокефалії, дарованої

Томосом 1924 р. для православної церкви в межах тодішньої Польщі. Олексій, митрополит Волинський, Екзарх України, доводив, що автокефалія 1924 р. вже не діє для України, оскільки відбулися політичні й адміністративні зміни. Унаслідок німецької окупації Польща перетворилася на генерал-губернаторство, і церковна юрисдикція митрополита Діонісія обмежується його територією; православна церква на західноукраїнських землях після встановлення тут у 1939 р. радянської влади опинилася під юрисдикцією Московської патріархії, що підтвердили західноукраїнські єпископи, підписавши декларацію вірності Московському патріарху.

У контексті досліджуваного питання варто відзначити апеляцію обох ієрархів до територіального принципу формування автокефальних церков. У складних воєнних умовах Предстоятель Польської ПЦ призначає адміністратора для українських єпархій, однак після підписання пакту Молотова-Рібентропа ці території перестали бути підконтрольними Польщі, а відповідно постало питання чи належать вони до канонічної території Польської церкви. Екзарх України митрополит Олексій наполягав на зміні юрисдикції українських єпархій, які тепер мали б опинитися під омофором Московського першоієрарха, адже територія Західної України перейшла до складу СРСР. Ситуацію ускладнювало й те, що в 1941–1944 рр. на цих землях не було влади ні польської, ні радянської держави, а політично-адміністративні зміни характеризувалися наявністю німецької окупаційної влади.

Характерною є апеляція архієпископа Полікарпа як Адміністратора УАПЦ, у якій він доводив що «автокефалія надана в 1924 р. вселенським патріархом не Польщі, а православної церкві на землях, які входили до складу Польщі, і цієї автокефалії ми не позбавлені через те, що ці землі часово були захоплені безбожними більшовиками». Ієрарх оприлюднив лист «До всього духовенства й вірних на українських землях сущих» (8 квітня 1943 р.). У канонах та правилах церкви немає особливої прив'язки території держави в момент надання Томосу до її канонічного кордону. Згідно з цим твердженням, навіть давні патріархати сьогодні мали б зовсім інший географічний вигляд. Кордони давніх православних країн значно змінилися. Окремі великі імперії розпалися, тому прив'язувати певні територіаль-

ні області до автокефального статусу немає жодних історичних і канонічних підстав. Такий підхід спонукав би кардинально перекроїти геополітичну й церковну карту світу.

Що стосується відродження автокефального руху, в роки війни, то УАПЦ років війни – це не розкольніцьке та колабораційне угруповання, як доводить низка проросійських дослідників. Це самостійна Церква з канонічним єпископатом, яка через Варшавську Митрополію перебувала в євхаристійному спілкуванні з іншими помісними Церквами, крім Московського Патріархату, який до 1948 р. не визнавав польської автокефалії. Єдиний з ієрархів УАПЦ формації 1942 р. владика Мстислав (Скрипник), уже в роки незалежності повернувся до України і безпосередньо сприяв відродженню Автокефальної Церкви та її нового єпископату [540, с. 470].

Повоєнне православ'я переживало значні зміни: у його лоно повернувся обновленський клір та віряни; до нього було приєднано парафії Румунської православної церкви на територіях Ізмаїльської, Одеської, Чернівецької та інших областей. Російська православна церква (РПЦ) взяла активну участь у ліквідації в Україні структур відродженої під час війни УАПЦ та «возз'єднання» з православ'ям греко-католицизму. Усі ці заходи не завжди мають однозначне пояснення. Окрім імперських амбіцій та намагання уникати конкуренції шляхом ліквідації самих конкурентів, православна церква часто не мала вибору, виконуючи соціальне замовлення владних структур. Зазначимо, що навіть у часи найтіснішого зближення РПЦ з тоталітарним режимом вона ніколи не виходила за межі ортодоксальних підходів до релігійності як до явища, чужого за своєю природою, для соціалістичного суспільства. У стратегічних планах Сталіна православна церква мала стати одним із чинників духовної експансії на тих європейських територіях, які планувалося втримати в зоні радянського впливу, а також і в позасоціалістичному світі. Після визволення України православні храми, які було засновано або відновлено в період окупації, функціонували й далі. Крім того, після Львівського собору 1946 р. під контроль лояльної радянському режимові РПЦ поставлено більше трьох тисяч громад, і загальна чисельність парафій православної церкви в Україні на 1 січня 1947 р. становила 8815 (52% з них відкрито в період тимчасової окупації

України) із 13813 громад, зареєстрованих на той час у СРСР [493, с. 43].

Наприкінці 50-х років новий лідер компартії М. Хрущов висунув тезу, що висока релігійність радянських людей не має соціальних коренів, а зумовлюється незадовільною антирелігійною пропагандою, пасивністю партії в цьому питанні й надмірними свободами, наданими державою релігійним конфесіям [694]. В Україні передбачалося подальше скорочення чисельності монастирів і церковних громад, послаблення матеріальної бази церкви, недопущення прийому в духовні семінарії тощо. Особлива увага приділялася здійсненню заходів для припинення паломництва до «святих місць» (і знищення, де можливо, самих цих місць). Постановою ЦК КПУ передбачалося також створення при виконкомах Рад комісій зі сприяння контролю за виконанням законодавства про культу. Загалом церква переживала період гонінь і репресій, тому автокефальна тематика жевріла переважно серед дисидентів та емігрантів, а також усередині підпільної катакомбної УГКЦ.

Особливо загострилося почуття автокефальності після проголошення державної незалежності. За рік до того найбільша в Україні УПЦ МП отримує свою сучасну назву і, проголошується майже незалежною. Відновлює діяльність УАПЦ, створюється УПЦ КП. Були забезпечені всі передумови для отримання автокефального статусу. Історично, догматично, традиційно та богослужбово не було абсолютно ніякої різниці між розділеними гілками православних церков, особливо між УАПЦ та УПЦ КП.

Прикметно, що провідником релігії, на заході України, була українська інтелігенція. З проголошенням незалежності вона обґрунтовувала право на окремішність існування нашої нації. Виводячи такий висновок із давніх українських традицій, певну аналогію можна провести і зі встановленням власне українських церковних свят. Зокрема, головного із них – Дня хрещення Русі. Дискусії щодо дати його відзначення загострилися напередодні тисячоліття у 1988 р. [111]. Унаслідок дебатів було визначено як святковий день 28 липня – день пам'яті Св. князя Володимира.

Очільник УПЦ митрополит Філарет усвідомлював, що після 1990 р. Київська церква здобула широкі перспективи, адже відроди-

ла ті права, що й древня Київська митрополія до 1686 р. [50, с. 65]. Використати перевагу відновленого Київського православ'я тоді не вдалося. Хоча з'явилися теорії «Києва як другого Єрусалиму», Києва як столиці християнства всіх слов'ян.

За роки незалежності українські церкви зробили декілька спроб об'єднатися. Уже в 1993 р. був серйозний намір щодо об'єднання УПЦ, яку очолював митрополит Володимир, із митрополитом Філаретом, котрий де-факто очолював УПЦ КП. За версією речників УПЦ, переговори зірвалися через постать Філарета. Наступним моментом було теоретичне об'єднання 2000 р. між УАПЦ, коли помирає її останній очільник – патріарх Димитрій (Ярема), та УПЦ КП. І хоча перші на Соборі вирішили свого патріарха не обирати, до Київського патріархату не приєдналися. Знову через розбіжності в поглядах ієрархії. У тому ж році крок назустріч проукраїнським церквам робить патріарх Варфоломій. Було підписано символічний документ на Фанарі – Симфонітikon. У ньому йшлося про співпрацю, взаємовизнання духовенства в сані, припинення звинувачень та створення спільної комісії. Але знову все залишається на папері [50, с. 71].

У 2008 р. було ювілейне святкування 1020-ї річниці Хрещення Русі. Присутній на урочистих заходах Константинопольський патріарх Варфоломій знову говорив про можливий формат автокефалії. Об'єднання УАПЦ і УПЦ КП майже відбулося. Соцопитування свідчили, що до незалежної від Москви церкви перейде і більшість парафій УПЦ МП [643]. Однією із найімовірніших спроб консолідуватися став Майдан. Після зміни влади проукраїнські церкви закликали Московський патріархат в Україні до об'єднання. Ще раз було створено змішані комісії, але церкви переважно ставили певні ультиматуми, і справа далі не рухалася. З одного боку, небажання УПЦ МП поривати з Москвою, з іншого – постать Філарета, з яким ніхто не хотів вести перемовини.

Ще одна модель передбачала створення паралельної юрисдикції. З канонічної погляду, це не зовсім правильне рішення, але в окремих країнах, наприклад Естонії, і загалом усіх діаспорних церквах, особливо в США та Канаді, такі проекти вже реалізовані [773]. Однакові за своєю суттю, але різні за підпорядкуванням, а головне –



обидві канонічні і визнані світовим православ'ям – ось що, могло чекати українські церкви. УПЦ Московського патріархату залишається в російській юрисдикції, а УАПЦ та УПЦ КП мали об'єднатися і хоча, неодноразово Патріарх Варфоломій заявляв про готовність до такого кроку, але проукраїнські церкви так і не консолідувалися аж до 2019 р. [389, с. 148]. Проект паралельного співіснування двох визнаних юрисдикцій сьогодні найактуальніший. Принаймні нині – це фактичний стан речей в українському правосл'ї.

Ці події відбувалося на фоні того, що пересічні громадяни з утвердженням державної незалежності все більше ставали прихильниками автокефалії української церкви. Про це свідчить безліч соціологічних опитувань, які з 1991 р. проводили в Україні різні дослідницькі установи. Зокрема, одна із найхарактерніших ознак, яка є спільною для більшості соціологічних розвідок, – невинне зростання кількості прихильників об'єднання українських церков та отримання вже єдиною церковною структурою незалежного статусу. Це відбувається на фоні зниження рівня довіри парафіян до УПЦ МП. Крім того, знижується й відсоток респондентів, «байдужих до церковних питань» [552].

На початку 2019 р. процеси автокефалізації в Україні набирають обертів. Спостерігається процес побудови нації. Пересічні громадяни все більше цікавляться релігійним питанням. З'являється модерний проект національного розвитку [264]. Настав час справжнього об'єднання, тому ієрархам важливо дослухатися до думки суспільства і не ставити наріжним каменем власні амбіції. Яскравим прикладом позитивної співпраці Предстоятеля і громадськості в новоствореній ПЦУ є вже друга зустріч митрополита Епіфанія з авторами «10 Тез». Тепер необхідно втілювати запропоновані проекти в церковне життя. Важливо, щоб ці зустрічі були «не на показ», а для реалізації запропонованих заходів.

Зі свого боку, РПЦ, протистоїть усьому, що стосується автокефального руху в Україні. Член Священного Синоду ПЦУ архієпископ Євстратій (Зоря) у нещодавньому інтерв'ю зазначає: «Боротьба РПЦ іде не стільки за Україну в плані території, скільки за її культурну спадщину, українські звичаї та традиції. Це необхідна умова відродження імперії. Без Києва та Володимирівського Хрещення Москва втрачає вагу в історії, втрачає прямий зв'язок із Візантією. Дійсно, Київ виступає



зв'язковою ланкою в історичному проміжку розповсюдження християнства на слов'янських землях» [174]. Аналогічну проблему порушує професор П. Яроцький, який акцентує увагу на тому, що Російська церква однозначно веде літочислення саме від Дніпровської купелі (коли Москви ще не існувало). Інакше РПЦ втрачає статус «Матері-Церкви» по відношенню щодо Київського православ'я. Можна зробити висновок, хто насправді є материнською церквою [50, с. 47]. Київ та Володимирове хрещення є сполучною ланкою в теорії «Третього Риму». Інакше «Новий Рим» і Москва не мають історично-значущих точок дотику.

Москва на кілька століть молодша від Києва, тому північна столиця не має іншого виходу, як підмінювати поняття «Матері-Церкви» та «Кириархальної Церкви». Матір'ю може виступати лише Київська церква, яка набагато старша, і географічно та історично саме Київ є центром християнства для всіх східно-слов'янських народів. А Кириархальною, тобто керівною, Московська церква може виступати, і в справді є такою для Київської митрополії з 1686 р. Це важливий аргумент у контексті боротьби Росії з Україною за відродження колишньої імперії. В Україні, через недостатню потужність медійного поля, національно-релігійна ідентичність піддається сторонньому впливу. Прикладом цього є щирість віри значного відсотка українських громадян в проекти «Триєдиної Русі» та інші [387].

Намагання утримати Україну в межах канонічної території для Москви очевидне. Для Росії Україна – це її невід'ємна частина, обов'язкова складова. Росія просто не хоче змиритися з існуванням незалежної України як такої, тому намагається утримати її хоча б у церковному плані. А УПЦ МП використовується як елемент пропагандистського впливу на суспільство.

Незважаючи на численні здобутки і значний сплеск ентузіазму та хвилі політичних, економічних та наукових розвідок і обговорень, пов'язаних із наданням Томосу для України, залишається низка складних невіршених проблем. Сьогодні церква в Україні продовжує існувати щонайменше в стані тотального розділення: протистояння за культові споруди спалахують кожного дня, а церковні лідери і далі залишаються бездіяльними в багатьох сферах, продовжують декларативно констатувати мир, повагу, християнську любов, законність відстоювання/захоплення храмів тощо.

Зважаючи на значущу, але складну й тривалу історію становлення Київського православ'я, й беручи до уваги неоднозначність ситуації, яка склалася в сучасному релігійному житті України, котре навіть після проголошення автокефального статусу не може стабілізуватися, доречно запропонувати загальний план мирного співіснування та плідної співпраці різних церков. Можливо, в процесі втілення цих ідей і проєктів розділені конфесії примиряться, адже наше розділення штучне, а не догматично-канонічне чи традиційно-культурне.

Зауважимо, що насамперед, необхідно розвивати спільну християнську культуру. В цьому сенсі дуже активно працює УГКЦ. Необхідно шукати шляхи об'єднання, а не розділення. По всій території України століттями культивуються схожі церковні звичаї та обряди. Добрими прикладами можуть стати міжконфесійні творчі конкурси, вечорниці та фестивалі. Українська культура, зокрема й релігійна, в тому числі релігійна, багата на традиційну народну спадщину. Це може послугувати об'єднанню й відродженню національного духу, сприяє утвердженню самоідентифікації громадян, особливо молоді.

Українці мають розпочати справжній рівний діалог. Варто пам'ятати, що ми не лише українці, ми ще й християни. Завжди необхідно шукати спільне, а не відмінне, яке може розділяти нашу націю. Якщо наша країна консолідується на платформі виключно «українського» – це може призвести до критики з боку інших країн, наприклад Росії, якій не вигідна сильна Україна. Нам будуть закидати в політичному плані «українофільство», а в церковному – етнофілетизм [18, с. 5].

Необхідно зробити саме православ'я привабливішим. Проблеми симонії, тривалих Богослужінь, розпусної поведінки духовенства, розкішного способу життя ієрархії, низького рівня освіти духовенства, бездіяльності та багато інших є спільними для всіх церков. Тому об'єднане православ'я може стати центром становлення найбільшої у світі православної нації. Через це Росія й протидіє появі незалежної української церкви.

Інший важливий момент на шляху до єдності – об'єднання ПЦУ та УГКЦ. Предстоятелі вже неодноразово зустрічалися, обговорювали цю ідею та можливі варіанти консолідації. Очевидно, наразі ця

думка звучить малопереконливо, але і митрополит Епіфаній, і митрополит Святослав започаткували плідну співпрацю, займаються спільними проектами, твердять про загальну Київську церкву, яка має одні корені. Від провідних богословів, наприклад архімандрита Кирила (Говоруна), звучать думки про благородність, необхідність, але, станом на сьогодні утопічність таких ідей [18, с. 6]. Реальність останньої фрази засвідчує заява Синоду Єпископів УГКЦ, яка була оприлюднена навесні 2021 р. як результат 88-ї сесії, про недопустимість переходу духовенства та вірян до православної церкви.

До позитивних моментів становлення української церковної традиції варто віднести те, що поступально збільшується число спільних молитов «за Україну» та її захисників. Частіше представники різних патріархатів з'являються на спільних конференціях та нецерковних заходах. Проводяться регулярні Всеукраїнські хресні ходи і молебні за мир й спокій. Ці приклади можливі як наслідок формування народного, тобто відкритого українського православ'я [642], яким воно було до 1686 р.

\*\*\*

Аналіз джерельної бази досліджень проблеми релігійної політики в Україні на шляху формування Помісної Православної Церкви засвідчує про її багатогранність. Автокефальна проблематика знайшла відображення не лише у працях релігієзнавців та політологів, а й представників інших наук – істориків, соціологів, культурологів, богословів й фахівців у сфері державного управління тощо. Велика кількість праць присвячена історії становлення помісних автокефальних церков, який охоплює давній і сучасний періоди. Наявність таких досліджень дозволяє здійснити політологічний аналіз трансформації процесів проголошення та визнання автокефального статусу та порівняти з конституюванням нової незалежної Церкви окремого народу. Однак у політологічних студіях недостатньо вивченою є політична складова у процесі формування Помісної Православної Церкви. Наукові дослідження з цієї проблематики зверненні до різних аспектів становлення Вселенської церкви, які можна поділити на три групи: перша – дослідження канонічних засад проголошення

автокефалії; друга – історія становлення незалежних церков; третя – перспективи утворення в Україні православної помісної церкви. Наявність низки малодосліджених аспектів релігійної політики на процес становлення помісної церкви відкриває перспективи для подальших студій у руслі обраної теми.

Політологія, як і будь-яка інша наука, має загальні та специфічні методи дослідження, прийоми, підходи, потрібні для здобуття істинних і обґрунтованих наукових знань. Функціональні проблеми релігійної політики в Україні на шляху формування Помісної Православної Церкви не можна дослідити й розв'язати без узагальненого філософського розуміння. Сучасна політологія використовує різні філософські підходи, зокрема нормативно-онтологічний й емпірико-аналітичний для аналізу релігійної політики.

Зважаючи на розвиток наукової методології не лише в межах політології, який пов'язаний з розробкою загальної теорії діалектики і логіки, а також в інших гуманітарних науках, ми отримали вагомий обсяг інформації та знань, котрий невпинно зростає. Одним із основних методологічних підходів нашого дослідження є міждисциплінарний, оскільки саме він слугує запорукою створення об'єктивної, системної й цілісної картини при висвітленні й аналізі еволюції автокефальної проблематики в релігійній політиці. Звернення до логічних методів дозволило аналізувати науковий матеріал, порівнювати його, застосовувати аналогію та узагальнення. Окремо слід сказати про метод побудови гіпотез, котрому притаманний не лише аналіз і синтез фактів, а й побудова припущень. Важливою складовою роботи є використання діалектичного підходу як вивіреної основи методології дослідження.

У процесі дослідження релігійної політики було використано філософські (діалектичний, феноменологічний) та загальнонаукові (генетичний, історичний, порівняльно-історичний, структурно-функціональний, каузальний) методи. Феноменологічна методологія взаємовпливу релігії та політики використана в площині типологізації й систематизації автокефальних підходів різних православних церков, що передбачає розгляд її в єдності та різноманітності соціальних виявів. Історико-генетичний аналіз широко використовувався для опрацювання засад, форм і методів управління і регулю-

вання при виробленні та реалізації релігійної політики для вирішення проблем автокефалізації.

Осмислення політичних процесів у релігійній сфері можливе завдяки зверненню до цивілізаційного підходу, що дозволяє розглядати цивілізацію як самостійне та цілісне соціально-історичного утворення, сформоване на стійких духовних і культурних цінностях, якими послуговуються переважна більшість суспільства. Цивілізаційний вимір візантизму знайшов своє відображення політиці, яка відкрито декларує свій православний патріотизм, закликає про любов до батьківщини у визначених територіальних межах та одновірців по всьому світу. Особливого засудження з боку політики піддаються прояви національних почуттів, які продукують ксенофобію, міжетнічну ворожнечу, поділ народів на вищі і нижчі. При цьому політики доводять перевагу єдиного православного суспільства, що в межах однієї національної, етнічної чи громадянської спільноти формує православний народ.

## **РОЗДІЛ 2**

# **ІСТОРИКО-ТЕОРЕТИЧНІ ПОЛОЖЕННЯ ПОМІСНІСНОСТІ ТА ПОЛІТИКО-АДМІНСТРА- ТИВНОЇ СИСТЕМИ ЦЕРКВИ**

### **2.1. Політичні аспекти помісності в контексті релігійної традиції**

Проаналізувавши основні смислові значення автокефалії, її висхідні ідеї та типологічні характеристики у межах різних політичних класифікаційних систем, перейдемо до аналізу принципу помісності в контексті новозавітних свідчень та святоотцівській традиції, яка стала основою для сучасних політичних моделей автокефалізації. У зв'язку з цим необхідним є звернення до філософсько-релігійної спадщини християнської церкви. Особливу увагу зосередимо на реалізації ключового завдання: простежити джерела і розвиток принципу помісності, що дозволить систематизувати основний зміст політичного вчення як основи автокефалії.

Складність реалізації цього завдання полягає у відсутності єдиного методологічного підходу до розв'язання окресленої проблеми. Реконструювати політичний образ церкви в апостольський період на основі Нового Заповіту й ранньохристиянських джерел можливо лише фрагментарно. Святе Письмо містить деякі висловлювання Ісуса Христа та Його учнів про життя ранньохристиянської спільноти, але цілісне бачення церкви та політичного вчення про неї відсутнє. Крім того, наше та схоже за проблематикою дослідження ускладнюються наявністю оціночних суб'єктивних оцінних суджень, які нівелюють єдиний політичний образ церкви.

Більшість науковців при вивченні новозавітної помісності надають перевагу аналізу ретроспекції розвитку опису церкви або

аналізові семантики терміносистеми Нового Завіту, вибудовуючи на їхній основі політичну лінію. Використання зазначених підходів окремо один від одного призводить до нагромодження в межах конкретної теми усієї проблематики євангельського вчення [798, р. 88–105]. У сучасному політологічному ракурсі утвердилося переконання, що розгляд життя церкви з позицій історичного підходу спотворює розуміння ранньохристиянської віри, якщо йому не передують осмислення первинного тексту або якщо підходити до нього з упередженими судженнями [655, с. 24].

Зазначений спосіб аналізу помісності притаманний релігієзнавчому осмисленню цієї проблематики, однак для політологічного дослідження, використання історичного методу вважаємо прийнятним. Саме він дозволить простежити еволюцію ранньохристиянської еклезіології й серед розмаїття концепцій виявити спільне в поглядах на політичне вчення про церкву.

Першим проаналізуємо погляди на церкву євангелістів. Це дозволить реконструювати історичний розвиток принципу помісності в різних політичних формах її вираження, а також визначимо загальні основи, властиві для різних концепцій.

Звернення до міркувань євангелістів у Новому Завіті зумовлено використанням нової політичної термінології в сучасних моделях автокефалізації. Її застосування має ґрунтуватися на догматичній традиції, оскільки нехтування цим принципом призведе до прямого розриву зі святоотцівським письмовим переказом [343, с. 9]. Тому потреба політологічного аналізу терміносистеми новозавітної помісності є важливою передумовою об'єктивності й повноти її дослідження. З іншого боку, ігнорування принципу помісності призведе до спотворення соборної церковної думки. Новітня політологічна термінологія відкриває можливості довільної інтерпретації вчення про церкву за допомогою сучасних мовних засобів. Це зумовлює необхідність ґрунтовного аналізу святоотцівської термінології, без чого неможливе комплексне політологічне дослідження.

У релігійному значенні слово «церква» (грецьке ἐκκλησία) уживається як символ нового життя, яке розкривається через вчення Ісуса Христа. Однак у повсякденному вжитку, греки використовували слово ἐκκλησία для позначення політичних зборів громадян, на

яких ухвалювалися важливі для їхнього поліса рішення. Отже, церква як ἐκκλησία трактується як складова частина політичної влади.

У новозавітному значенні слово ἐκκλησία вказувало на збори одноподумців, які вирішували конкретні завдання: «Не вхилийтесь одне від одного, хіба що дочасно за згодою, щоб бути в пості та молитві, та сходьтеся знову до купи, щоб вас сатана не спокушав вашим нестриманням» (1 Коринтян 7:5). Найбільш ранньою політичною формою такого об'єднання були громади послідовників Христа, яких пов'язувало очікування кінця світу, віра в Царство Боже та вічне життя після смерті. Головною особливістю таких зібрань була колегіальність обговорення й ухвалення рішень з урахуванням думки тих, хто брав участь в обговоренні: «А всі віруючі були вкупі, і мали все спільним» (Дії 2:44).

Перші християни були переконані, що в прийдешній дійсності лише їх спільнота веде праведний й істинний спосіб життя. Тому належність до іншої громади та діяльність в інших сферах суспільного життя трактувалися як зрада християнського наслідування. В апостольський період була сформована учнівська ідентичність, яка вибудовувалася на вірі в Ісуса Христа та відданості Його вченню. За твердженням Кирила (Говоруна) учнівство сприяло формування братств, члени яких мали спільні переконання: «За тих умов учнівство не могло існувати без братства, яке досягалося лише у спільності» [262, с. 43]. Страждання, гоніння та усвідомлення померти за Христа надавала братству політичної єдності в чужорідному середовищі.

Політичний статус християнських громад в апостольський період формувався завдяки місцям богослужіння, на кшталт місцевої церкви, яка розташовувалася в катакомбах чи приватних обійстях. Зауважимо, що більшість політичних громад були саме в містах. Представники інших спільнот, котрих християни називали язичниками, були мешканцями сільської місцевості [633, с. 44].

За відсутності в ранньохристиянській період структури церкви, усі члени громади брали участь у служіннях набуваючи благодаті Святого Духа. Відзначимо, що право отримати дари Святого Духа мали не окремі віряни для власного зиску, а зібрання загалом, щоб відбулося політичне преображення життя всього колективу: «А



як зійдеться Церква вся разом, і всі говоритимуть чужими мовами, і ввійдуть туди й сторонні чи невіруючі, чи ж не скажуть вони, що біснуєтесь ви?» (1 Коринтян 14:23).

Невід'ємною складовою ранньохристиянської літургійної практики у громадах стає святкування Євхаристії на спомин Христа до Його другого пришествя: «Бо кожного разу, як будете їсти цей хліб та чашу цю пити, смерть Господню звіщаєте, аж доки він прийде» (1 Коринтян 11:26). Політична єдність християнської спільноти під час богослужіння забезпечувалася благословенням хліба і вина: «Чаша благословення, яку благословляємо, чи не спільнота то крові Христової? Хліб, який помимо, чи не спільнота він тіла Христового?» (1 Коринтян 10:16). Значимою частиною літургії, котра згуртовувала братство, була молитва християн, що виголошував настоятель за себе й весь світ: «Отже, перш над усе я благаю чинити молитви, благання, прохання, подяки за всіх людей, за царів та за всіх, хто при владі, щоб могли ми провадити тихе й мирне життя в усякій побожності та чистоті» (1 Тимофія 2: 1–2).

Особливого значення для ранньохристиянських громад мала трапеза любові – Агапа: «А люди, що ввірували, мали серце одне й одну душу, і жаден із них не вважав що з маєтку свого за своє, але в них усе спільним було» (Дії 4:32). Головною метою цієї трапези була спроба не лише духовно, а й політично об'єднати людей різного соціального статусу в спільному споживанні їжі: «Вони постійно перебували в апостольській науці та спільності, на ламанні хліба й молитвах» (Дії 2:42).

Отже, християнські громади в апостольський період існували на ґрунті спілкування людей з Богом та один з одним через Бога, політичній спільності й агапічної любові. У цьому контексті доречними є слова преподобного Дорофея, який зазначив, що: «чим ближче людина до Бога, тим ближче один до одного й вони з'єднуються з Богом. Віддаляючись від Бога люди віддаляються один від одного [721, р. 143]. Перебуваючи всередині громади, християни вибудовували діалог єдності й утворювали політичну спільноту, через яку наближалися до Бога. Ранньохристиянські громади були спільнотами, яких об'єднував єдиний дух, кров та місце перебування. Зауважимо, що перші громади трансформувалися від спільності духу за допомо-

гою причастя до спільного місця розташування. Саме в єдності духу та причастя Дарами виникало політичне братство, яке гуртувалося на основі крові (родинності) та дружби (духу).

Зважаючи на те, що учнівські громади утворювалися в ранньохристиянський період, розуміння їх політичної структурованості не набуло єдиного та завершеного вираження, оскільки новозавітні автори мали різні традиції й різне їх бачення. Однак віра в Ісуса як Месію та Спасителя людства від гріха, об'єднувала Його послідовників й знаходила своє вираження у Святому Письмі [546, с. 113]. Вона відобразилася в різних формах, залежно від осмислення мети їх створення та подальшого функціонування. Тому й ідея помісності в Новому Завіті не мала статичного політичного характеру.

Зміст синоптичних Євангелій розкриває окремі положення політичного об'єднання, у цей же час формувалося й богослов'я апостола Павла. На відміну від апостола, євангелісти посилалися на спогади про конкретні події християнства, тому кожен із них мав свої погляди на громаду.

Науковці, які редагували й вивчали Євангеліє від Матвія [785, р. 86–188], акцентують увагу на взаємозв'язку релігійних і політичних ідей, що витікають з юдейської традиції [726, р. 36–75]. Матвій, на відмінну від авторів інших Євангелій, розкриває життя Ісуса крізь призму месіанських пророцтв. Такий підхід зумовлений не юдейським впливом на євангеліста, а модифікацією старозавітних ідей у християнській формі. Зокрема, через слова Христа він двічі називає церкву *ἐκκλησία*: «І кажу Я тобі, що ти скеля, і на скелі оцій побудую я Церкву Свою, і сили адові не переможуть її» (Матвія 16:18) та «А коли не послухає їх, скажи Церкви; коли ж не послухає й Церкви, хай буде тобі, як поганин і митник!» (Матвія 18:17). Деякі вчені піддають сумніву правильність перекладу висловлень Христа й інтерпретацію їхнього змісту, оскільки таке формулювання відходить від християнського контексту.

Особливу увагу в текстах Матвій звертав на роль та місце учнівства для християнства. У Євангелії зазначається: «Бо де двоє чи троє в ім'я Мое зібрані, там Я серед них» (Матвія 18:20). У цьому ж контексті Матвій приписав Христу висловлювання: «Навчаючи їх зберігати все те, що Я вам заповів. І ото, Я перебуватиму з вами повсякденно аж

до кінця віку! Амінь» (Матвія 28:20). Концепція учнівства в євангеліста також відображена в згадці про силу прощення гріхів: «Поправді кажу вам: Що тільки зв'яжете на землі, зв'язане буде на небі, і що тільки розв'яжете на землі, розв'язане буде на небі» (Матвія 18:18).

Зауважимо, що своє Євангеліє Матвій писав для просвітлення, ознайомлення юдейського суспільства з особою Ісуса Христа і Його діяльністю. Саме тому багато сюжетів новозавітної книги порівнюються зі старозавітними пророцтвами. Месія є другим Мойсеєм, засновником Нового Завіту, який приходить на зміну юдейського: «І, побачивши на товп, Він вийшов на гору. А як сів, підійшли Його учні до Нього» (Матвія 5:1). Нагірна проповідь стала удосконаленням Закону Мойсея, при цьому месіанство Ісуса євангеліст не ототожнює зі старозавітними розповідями про Месію. Його царювання є Божественним достоїнством. Він не лише посланий на Писання, а владно дає нові заповіді («а Я кажу вам...») [350, с. 367]. Його відношення до Отця відрізняється від інших: «Усе віддано Мені Отцем Моїм, і ніхто не знає Сина, крім Отця; і Отця не знає ніхто, крім Сина, і кому Син хоче відкрити» (Матвія 11:27).

Водночас Матвій прагнув, щоб світ дізнався про юдейський народ. Зокрема, Євангелія містить розповіді про допомогу Ісуса доньці хананеянки: «І ось жінка одна хананеянка, із тих околиць прийшовши, заголосила до Нього й сказала: Змилуйся надо мною, Господи, Сину Давидів, демон тяжко дочку мою мучить!» (Матвія 15:22); юдейському сотникові: «Кажу ж вам, що багато-хто прийдуть від сходу та заходу, і засядуть у Царстві Небеснім із Авраамом, Ісаком та Яковом» (Матвія 8:11). Останній уривок Євангелія підводить вчення Матвія, через іпостасну єдність Святої Трійці до політичного підтексту: «Тож ідіть, і навчіть всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця, Сина і Святого Духа» (Матвія 28:19). Євангеліє від Матвія, яке розпочинається з визначення Ісуса як Бога (Матвія 1:23), завершується твердженням у Його присутності з людьми «в усі дні до кінця століття» (Матвія 28:20; 18:20) [710, р. 7–83].

Євангеліє від Марка послуговується важливими політичними відомості учнівства з Матвієвого рукопису. Особливо виразно ідентичність братерства передається через метафору овець в отарі: «І, як вийшов Ісус, Він побачив багато народу, і змилювався над ними, бо були, немов вівці, що не мають пастуха. І зачав їх багато навчати»

(Марка 6:34). У цьому контексті, євангеліст трактував учительство, як прагнення Христа поділитися не лише знаннями, а й божественною істиною на праведному шляху. При цьому Марк відмежував юдеїв та учнів, які приходили слухати проповідь Христа: «І без притчі нічим Він їм не казав, а учням Своїм самотою вияснював усе» (Марка 4:34). Його учні були сповненні довірою й бажанням іти за Вчителем, оскільки не завжди могли переосмислити Христову мудрість. В апостольський період члени громади ідентифікували себе та своїх однодумців як братів, вірян, учнів, обраних.

Євангеліст вважав спільноту тим осередком людей, які визнавали Ісуса Христом і Сином Божим. Звертаємо увагу, що в релігійній проблематиці Марко використовує різні імена та титули щодо Ісуса Христа, які розкривають Його Божественну і людську сутність. Загальноживаним титулом, який підкреслює Божественну природу Ісуса, – є «Син Божий». Його Марко використовує коли Христос приймає хрещення: «І голос із неба почувся: Ти Син Мій Улюблений, що Я вподобав Його!» (Марка 1:11); виганяє нечисту силу: «І духи нечисті, як тільки вбачали Його, то падали ницьма перед Ним, і кричали й казали : Ти Син Божий!» (Марка 3:11); ведучи бесіду з юдейськими священниками: «А Ісус відказав: Я! І побачите ви Сина Людського, що сидітиме по правиці сили божої, і на хмарах небесних приходитиме!» (Марка 14:62) тощо. Образ Христа в Євангелії Марка не звеличує себе публічно, а навпаки закликає вести стриманий спосіб життя: «Не так буде між вами, але хто з вас великим бути хоче, нехай буде він вам за слугу. А хто з вас бути першим бажає, нехай буде всім за раба. Бо Син Людський прийшов не на те, щоб служити Йому, але щоб послужити, і душу Свою дати на викуп за багатьох» (Марка 10:43–45). Незважаючи на те що Христос – Син Божий, Він переживає людські почуття: «А коли спостерігав це Ісус, то обурився, та й промовив до них: Пустіть діток до Мене приходити, і не бороніть їм, бо таких Царство Боже!» (Марка 10:14). Він зізнається, що лише Отець знає про день і годину кінця світу: «Про день же той чи про годину не знає ніхто: ні Анголи на небі, ні Син, тільки Отець» (Марка 13:32).

У контексті політичної спільноти, Марко характеризує окремих її членів як таких, що мають обмежені духовні можливості («І Він їм

відказав: Чи ж і ви розуміння не маєте? Хіба ж не розумієте ви, що все те, що входить іззовні в людину, не може опоганити її?» (Марка 7:18)) та неспроможні зрозуміти сутності Його служіння та власного учнівства («І почав їх навчати, що Синові Людському треба багато страждати, і Його відцураються старші, і первосвященники, і книжники, і він буде вбитий, але третього дня Він воскресне» (Марка 8:31)). Однак євангеліст переконаний, що людська недосконалість не буде на заваді учнівства, оскільки вони є народом нового завіту: «І промовив до них: Це кров Моя Нового Заповіту, що за багатьох проливається» (Марка 14:24).

Отже, Марко в Євангелії розкриває власне бачення земного життя Ісуса та політичну форму спільноти його учнів. Тому стає зрозумілим, чому він акцентував увагу на нерозумінні, яке виявляють його учні. Лише в Євангелії від Марка зауважується, що саме через невіру людей Ісус не міг зробити в Назареті дива: «І Він тут учинити не міг чуда жодного, тільки деяких хворих, руки поклавши на них, уздоровив. І Він дивувався їх невірству. І ходив Він по селах навкруг та навчав» (Марка 6:5–6). Інші новозавітні автори настільки захопилися надзвичайними здібностями Ісуса, що почали забувати Його справжню місію, провокуючи формування образу харизматичного чудотворця, який міг вразити стародавній світ [323, с. 255]. Марко свідомо змальовував чудеса, звертаючи увагу не лише на владу й силу Ісуса, а й на те, наскільки важливою є віра для того, заради кого ці чудеса здійснювалися (2:5; 5:34; 9:5, 23–24).

Принцип помісності в Євангелії від Луки набуває політичної самобутності завдяки церковно-історичній спрямованості вчення та сприйнятті його читачів і учнів. Дослідники вважають Євангеліє від Луки лише коротким історичним нарисом про ранньохристиянську спільноту, який поглиблюється в другій книзі «Діяння апостолів» та відображає зростання її самоусвідомлення. Особливу увагу на цей аспект звернув англійський учений Ч. Додд, здійснивши порівняння двох новозавітних книг та визначивши їхні спільні положення [701]. Звернемо увагу на ті аспекти, які належать до політичної проблематики нашого дослідження. По-перше, євангеліст, на відміну від інших авторів канонічних текстів, акцентує увагу на значенні для людства земного шляху Ісуса: «Чи ж Христові не це перетерпіти треба

було, і ввійти в свою славу?» (Луки 24:26) й прославляння Христа: «Виказуючи та доводячи, що мусів Христос постраждати й воскреснути з мертвих, і що Христос Той Ісус, про Якого я вам проповідую» (Дії 17:3).

По-друге, Лука описує діяння Ісуса як чудотворця: «Мужі ізраїльські, послухайте ви оцих слів: Ісуса Назарянина, Мужа, що Його Бог прославив вам силою, і чудами, і тими знаменами, що Бог через Нього вчинив серед вас, як самі ви те знаєте» (Дії 2:22) та цілителя: «Але щоб ви знали, що Син Людський має владу на землі прощати гріхи, тож каже Він розслабленому: Кажу Я тобі: Уставай, візьми ложе своє, та й іди у свій дім. І той зараз устав перед ними, узявши те, на чому лежав, і пішов у свій дім, прославляючи Бога» (Луки 5: 24–25).

По-третє, Іван Хреститель, за наявності й затребуваності «Закону і Пророкам», започаткував новий кодекс і правила життя для людини, щоб вона мала вибір між старим та новим політичним устроєм: «Закон і пророки були до Івана; відтоді Царство Боже благовіститься, і кожен силкується втиснуть в нього» (Луки 16:16).

По-четверте, євангеліст, кризь призму політичних ідей, акцентує увагу на походженні Ісуса та виконанні пророцтва Давида про Його прихід: «Він же буде Великий, і Сином Всевишнього званий, і Господь Бог дасть Йому престола Його батька Давида» (Луки 1:32) та Його воскресіння: «А бувши ж пророком, та відаючи, що Бог клятвою клявся йому посадити на престолі його від плоду його стегон, у передбаченні він говорив про Христове воскресення, що не буде zostавлений в аду, ані тіло Його не зазнає зотління» (Дії 2:30–31).

По-п'яте, хрещення Ісуса, при якому відбулося зішестя Святого Духа: «І Дух святий злинув на Нього в тілесному вигляді, як голуб, і голос із неба почувся, що мовив: ти Син Мій Улюблений, що Я вподобав Тебе» (Луки 3:22) та наділив здатністю проповідування: «На мені Дух Господній, бо Мене він помазав, щоб Добру Новину звіщати вбогим. Послав він Мене проповідувати полоненим визволення, а незрячим прозріння, відпустити на волю помучених» (Луки 4:18) зумовило застосування титула Христа, який Лука вживав в релігійно-політичному значенні.

По-шосте, спасіння людини полягає в її зверненні та отриманні відпущення гріхів: «Покайтеся ж та наверніться, щоб він змиливав-

ся над вашими гріхами» (Дії 3:19), хрещенні в ім'я Ісуса Христа й отриманні дарів Святого Духа: «А Петро до них каже: Покайтеся, і нехай же охреститься кожен із вас у Ім'я Ісуса Христа на відпущення ваших гріхів, і дара Духа Святого ви приймете» (Дії 2:38) [547, с. 114–115]. Таким чином Лука розкриває концепт спасіння, який залежить не від спокутної смерті Ісуса, а йде через життя Христа, Його шлях, який дає змогу йти ним кожному, хто у Святому Дусі приєднується до Нього [796, р. 118–130].

Лейтмотивом в історії церкви Лука вважає П'ятдесятницю і сповнення апостолів Святим Духом. Для євангеліста Святий Дух і церква є невід'ємними складовими єдиного цілого. На відміну від інших євангелістів, він звертає увагу на особливу форму політичної спільності учнів, що з'являється після того, як вони сповнилися Духом. При цьому, Лука використовує різні формулювання, щоб підкреслити значимість цієї події для християнства, а саме: «хрещені»: «Отож ті, хто прийняв його слово, охрестилися. І пристало до них того дня дух тисяч зо три» (Дії 2:41); «віряни»: «А люди, що вірували, мали серце одне й одну душу, і жаден із них не вважав що змаєтку свого за своє, але в них усе спільним було» (Дії 4:32); «спасенні»: «Вихваляючи Бога та маючи ласку в усього народу. І щоденно до Церкви Господь додавав тих, що спасалися» (Дії 2:47); «праведники»: «І дивом усі дивувалися, хто чув, і говорили: Хіба це не той, що переслідував в Єрусалимі визнаців оцього Ім'я, та й сюди не на те він прибув, щоб отих пов'язати й привести до первосвященників?» (Дії 9:21); «учні»: «Бо були чоловіків десь тисяч із п'ять. І сказав Він до учнів Своїх: Розсадіть їх рядами по п'ятдесяті. І зробили отак, і всіх їх розсадили» (Луки 9:14–15); «брати»: «А Він відповів і промовив до них: Моя мати й брати Мої це ті, хто слухає Боже слово, і виконує!» (Луки 8:21); «святі»: «І сталося, як Петро всіх обходив, то прибув і до святих, що мешкали в Лідді» (Дії 9:32); «церква»: «І обгорнув страх великий всю Церкву та всіх, що чули про це...» (Дії 5:11).

Значимо, що Дії розкривають окремі політичні складові церковних практик, які використовувалися в апостольські часи. З-поміж них можна виділити такі: хрещення: «А Пилип відказав: Якщо віруєш із повного серця свого, то можна. А той відповів і сказав: Я вірую, що Ісус Христос то син Божий! І звелів, щоб повіз спинився. І



обидва Пилип та скопєць увійшли до води, і охристинив він його» (Дії 8:37–38); сповідь: «І багато-хто з тих, що ввірували, приходили, визнаючи та відкриваючи вчинки свої» (Дії 19:18); причастя: «І вони перебували в науці апостольській, та в спільноті братерській, і в ламанні хліба, та в молитвах» (Дії 2: 42); висвячення: «І рукопоклали їм пресвітерів по Церквах, і помолилися з постом та й їх передали Господеві, в Якого ввірували» (Дії 14:23) тощо.

Отже, концепт помісності в Євангелії від Луки розкривається в концепції через загальний образ Христа як лікаря, помічника, Божественного благодійника, милосердного Спасителя всіх людей. Політична складова Луки не містить принципових відмінностей від викладу інших євангелістів. Однак, якщо в інших новозавітних книгах зображено життя і служіння Ісуса в контексті історичного Ісуса і Христа віри, Лука, натомість, не розглядав два модуси існування Ісуса окремо або в простій послідовності [702, р. 55]. Лука був першим, хто зобразив Ісуса у світлі воскреслого і прославленого Господа, Який не може бути відокремленим від історичного Ісуса.

Новий політичний підхід у переосмисленні ролі та місця церкви в новозавітних Євангеліях досяг завершеної форми в працях апостола Івана. Його концепція вирізнялася своєрідною інтерпретацією новозавітних ідей і титулів, створюючи підґрунтя для розбудови різних політичних поглядів на проблему помісності. Завдяки релігійним та політичним аспектам Євангеліє від Івана в християнській традиції має статус «духовного» [547, с. 115].

Базовим політичним аспектом помісності євангеліст вважає учнівство, яке як явище не обмежене в просторово-часовому континумі: «Та не тільки за них Я благаю, а й за тих, що ради їхнього слова ввірують у Мене» (Івана 17:20). У Євангелії апостол Іван звертає особливу увагу на моральну та духовну сторони політичного життя учнів Христа як зразок для наслідування усіма християнами. Визначальною рисою праведного життя учнів євангеліст вважає віру в Ісуса Христа як Сина Божого: «Вона каже Йому: Так, Господи! Я вірую, що Ти Христос, Син Божий, що має прийти на цей світ» (Івана 11:27). Тобто в інтерпретації Івана учень є людиною, яка повірила в Христа та керується у своєму житті настановами про праведний шлях: «Тож промовив Ісус до юдеїв, що в Нього ввірували: Як у слові



Моїм позостанетеся, тоді справді Моїми учнями будете, і пізнаєте правду, а правда вас вільними зробить» (Івана 8:31).

Зупинимося детальніше на аналізі релігійного концепту апостола Івана, оскільки саме в цьому вченні закладено основні політичні постулати його помісності. Політична зорієнтованість на концепт єднання зумовила використання різних титулів та трансформацію самої доктрини.

У Євангелії Іван до Ісуса вживає титул «Господь» у формі звернення, яке, однак, не пов'язане з Його культовим пропагуванням у християнській громаді. Натомість, титул «Христос» використовується значно рідше, як порівнювати з титулами «Син Божий» та «Син» [336, с. 309]. Звертаємо увагу, що в новозавітних текстах Іван не відокремлює повну й коротку форму імені: «Хто вірує в Нього, не буде засуджений; хто ж не вірує, той вже засуджений, що не повірив в ім'я Однородженого Сина Божого» (Івана 3:18) або «Поправді, поправді кажу вам: Наступає година, і тепер уже є, коли голос Божого Сина почують померлі, а ті, що почують, оживуть» (Івана 5:25). Такий підхід, на думку дослідників, пояснюється використанням євангелістом титулу «Син Божий» у первинному месіанському значенні: «Це ж написано, щоб ви ввірували, що Ісус є Христос, Божий Син, і щоб, віруючи, життя мали в Ім'я Його!» (Івана 20:31). Тобто в Євангелії від Івана Месія і Син Божий тотожні Отцю, натомість титули «Христос» і «Син Божий» мають різну інтерпретацію і смислове навантаження. Для євангеліста має важливе значення, який із титулів застосовувати до імені Ісус, оскільки крізь призму такого підходу він роз'яснює висловлювання «Єдинородний»: «Любов Божа до нас зявилася тим, що Бог Сина Свого Однородженого послав у світ, щоб ми через Нього жили» (1 Івана 4:9) [716, р. 111–130].

Отже, крізь призму довіри Отця і Сина закладається основа єдиної сутності: «У поняття Богосинівства закладена як форма залежності від Отця, так і єдність з Ним» [771, р. 209]. Ця концепція розкривається через наявність повноти життя і любові від Отця: «Бажаю Я, Отче, щоб і ті, кого дав Ти мені, там зо Мною були, де знаходжуся Я, щоб бачили славу Мою, яку ти дав Мені, бо Ти полюбив Мене перше закладин світу» (Івана 17:24). Для Івана Ісус Христос є досконалим уособленням Одкровенням Бога: «Коли б то були ви

пізнали Мене, ви пізнали були б і Мого Отця. Відтепер Його знаєте ви, і Його бачили» (Івана 14:7). Так у новозавітній традиції починає формуватися ідея Божественного Одкровення у якій Ісус є носієм Одкровення і водночас життя і спасіння [547, с. 115].

Євангеліє від Івана дозволяє сформулювати поглиблене уявлення про політичні ідеї помісності, як порівнювати з синоптичними євангелістами. Зокрема, на думку євангеліста, учнівство неможливе без братерства, організація якого вибудовується на принципі політичної спільності: «Та не вірите ви, не з Моїх бо овець ви. Мого голосу слухають вівці Мої, і знаю Я їх, і за Мною слідком вони йдуть. І Я життя вічне даю їм, і вони не згинуть повік, і ніхто їх не вихопить із Моєї руки. Мій отець, що дав їх Мені, Він більший за всіх, і вихопити ніхто їх не може Отцеві з руки» (Івана 10:26–29). Тобто політична єдність всередині братства можлива лише на основі христологічного виміру, оскільки Христос є центральною ланкою, яка об'єднує християнську громаду. У цьому контексті Іван використовує різні новозавітні образи, щоб засвідчити глибину політичне єднання віруючих навколо постаті Ісуса Христа: «Також маю Я інших овець, які не з цієї кошари, Я повинен і їх припровадити. І Мій голос почують вони, і буде отара одна й Один Пастир!» (Івана 10:16) або «Перебувайте в Мені, а Я в вас! Як та вітка не може вродити плоду сама з себе, коли не позостанеться на виноградні, так і ви, як в Мені перебувати не будете» (Івана 15:4).

Політична єдність визначає належність до Христа всіх людей загалом й окремої особи зокрема: «Перед святом же Пасхи Ісус, знаючи, що настала година Йому перейти до Отця з цього світу, полюбивши Своїх, що на світі були, до кінця полюбив їх» (Івана 13:1). Показовим у цьому сенсі є сюжет, коли Христос молиться за єдність учнів: «щоб були всі одно: як Ти, Отче, в Мені, а Я у Тобі, щоб одно були в Нас і вони, щоб увірував світ, що Мене ти послав» (Івана 17:21). Отже, для Івана політична єдність навколо Христа була головною ознакою християнської спільноти.

Звертаємо увагу на ще одну важливу особливість, яка властива Євангелію від Івана, а саме – синтезі христологічного та пневматологічного аспектів в політичному вченні. З христологічних позицій Церква трактується як містичне Тіло Христове, до якого належать

усі вірячи, тому церковна єдність є вираженням політичної єдності у Христі. Натомість з пневматологічного погляду церква осмислюється як храм Святого Духа, Який її забезпечує постійними дарами. Політична єдність церковного життя та спілкування вірян між собою забезпечується за допомогою Святого Духа. Його присутність є результатом віри в Христа: «Я ще маю багато сказати вам, та тепер ви не можете знести. А коли прийде він, Той Дух правди, він вас попровадить до цілої правди, бо не буде казати сам від Себе, а що тільки почує, казатиме, і що має настати, звістить вам. Він прославить Мене, бо Він візьме з Мого та й вам сповістить» (Івана 16:12–14).

У ранньохристиянській спільноті Дух мав важливе значення для політичної єдності учнів: «І вблагаю Отця Я, і Втішителя іншого дасть вам, щоб із вами повік перебував. Духа правди, що Його світ прийняти не може, бо не бачить Його та не знає Його. Його знаєте ви, бо при вас перебуває, і в вас буде Він» (Івана 14:16–17). У Євангелії від Івана дізнаємося, що головне завдання Духа в сенсі політичного єднання полягає в забезпеченні присутності Христа для його сподвижників: «Я не кину вас сиротами, Я прибуду до вас! Ще недовго, і вже світ Мене не побачить, але ви Мене бачити будете, бо живу Я і ви жити будете! Того дня пізнаєте ви, що в Своїм Я Отці, а ви в Мені, і Я в вас» (Івана 14:18–20). Крім того, Дух буде навчати учнів і нагадувати їм вчення Ісуса: «Утішитель же, Дух Святий, що Його Отець пошле в ім'я Моє, Той навчить вас усього, і пригадає вам усе, що Я вам говорив» (Івана 14:26). Саме Дух повинен вести учнів до праведної віри позбавленої гріха, оскільки кожна людина буде відповідати за свої вчинки перед Богом на суді: «А як прийде, Він світові виявить про гріх, і про правду, і про суд» (Івана 16:8).

В структурі ранніх християнських спільнот Дух користувався найбільшим авторитетом. Зокрема, у конфліктних ситуаціях чи в полемічних дискусіях пресвітер не міг суперечити своєму опоненту, якщо він обіймав вищу посаду. Це було зумовлено посиленням на внутрішній дію Святого Духа: «А ви маєте помазання від Святого, і знаєте все» (1 Івана 2:20). Сам пресвітер і його політичний авторитет проходить випробування від Святого Духа, щоб презентувати праведність для членів громади та виявляти хибність у словах і діях нечестивих людей: «Улюблені, не кожному духові вірте, але випро-

бовуйте духів, чи від Бога вони, бо неправдивих пророків багато з'явилося в світ. Духа Божого цим пізнавайте: кожен дух, який визнає, що Ісус Христос прийшов був у тілі, той від Бога. А кожен дух, який не визнає Ісуса, той не від Бога, але він антихристів, про якого ви чули, що йде, а тепер уже він у світі» (1 Івана 4:1–3).

Отже, в релігійній традиції євангеліст Іван сформував політичний принцип помісності, який реалізується не лише в бутті відособленої ранньохристиянської громади, а й у бутті всіх спільнот як елементів єдиної Церкви. Зауважимо, що в новозавітній книзі Івана Одкровення також закладені політичні постулати. Це знаходить своє відображення у зверненні до церков у Малій Азії: «Іван до семи Церков, що в Азії: благодать вам і мир від Того, Хто є, Хто був і Хто має прийти; і від семи духів, що перед престолом Його» (Об'явлення 1:4). В Об'явленні церква зображується як Новий Єрусалим: «І я, Іван, бачив місто святе, Новий Єрусалим, що сходить із неба від Бога, що був приготований, як невістка, прикрашена для чоловіка свого» (Об'явлення 21:2).

Послання апостола Павла створили підґрунття для взаємодії релігії та політики. Літературний стиль листування достатньо лаконічний за формою й об'ємний за змістом, оскільки відображає процеси всередині громад, вирішення їхніх поточних проблем. Зважаючи на те, що громади були лише частиною християнської спільноти, вони в такий спосіб, представляли погляди церкви на політичну єдність в апостольський період.

Аналіз поглядів апостола, які знайшли відображення в різних посланнях автора, зумовлює використання порівняльного методу дослідження. Політичній тематиці присвячені листи, що поділяються на три категорії: ранні – інституціоналізація розбудови спільноти (до Римлян, 1 і 2 до Коринтян, до Галатів, до Филип, 1 і 2 до Солунян, до Филімона), середні – інституціоналізація стабілізації спільноти (до Ефесян і до Колоссян) та пізні – інституціоналізація захисту спільноти (1 і 2 до Тимофія, до Тита).

Причиною звернення апостола Павла до політичної проблематики у межах якої розкриваються його погляди на християнську єдність, було намагання захистити християнство від спроб гностицизму розвінчати вчення про Боговтілення й утвердити ідею, що між

богом і людиною існують духи-посередники одним із яких є Христос [369, с. 97]. Такі ідеї нівелювали християнське вчення загалом і церкву зокрема, тому Павло в своїх посланнях розвиває інші, несумісні з гностицизмом ідеї [551, с. 260–261].

Насамперед зазначимо, що Павло використовував у новозавітних текстах різні імена та титули щодо Ісуса Христа. У посланнях зафіксовано наступні такі титули: Син Божий і Бог: «що визволив нас із влади темряви й переставив нас до Царства Свого улюбленого Сина, в Якім маємо відкуплення і прощення гріхів. Він є образ невидимого Бога, роджений перш усякого творива» (Колосян 1:13–15); Творець видимого і невидимого світу: «Бо то Ним створено все на небі й на землі, видиме й невидиме, чи то престоли, чи то господства, чи то влади, чи то начальства, усе через Нього й для Нього створено!» (Колосян 1:16); глава Церкви: «І Він Голова тіла, Церкви. Він початок, первороджений з мертвих, щоб у всьому Він мав першество. Бо вгодно було, щоб у Нім перебувала вся повнота» (Колосян 1:18–19); примиренням Бога в Христі: «і щоб Ним поєднати з Собою все, примиривши кров'ю хреста Його, через Нього, чи то земне, чи то небесне» (Колосян 1:20). Як Месія, Ісус представ після з'явлення воскреслого Христа: «Коли ж бог, що вибрав мене від утроби матері моєї і покликав благодаттю Своею, уподобав виявити мною Сина Свого, щоб благовістив я Його між поганями, я не радився зараз із тілом та кров'ю» (Галатів 1:15–16).

Богосинівство Ісуса трактувалося Павлом у вищому Боголюдському сенсі, що зумовлює переосмислення традиційних месіанських категорій. Ісус у посланнях представлений як воскреслий Господь, а не історична особа: «Апостол, як природжений юдей, думає передусім про Месію, а як християнин – про розпнутого Христа» [721, р. 213]. Людська сутність Ісуса виражається через розп'яття, а Божественна після Воскресіння: «Бо хоч Він був і розп'ятий в немочі, та живий із сили Божої. Так і ми, хоча немічні в Нім, та з Ним будемо жити з божої сили у вас» (2 Коринтян 13:4).

У ранніх посланнях, Павло поглиблював формування християнської політичної спільноти, яка мала власну самотність та ідентифікацію: «Не робіть спокуси юдеям та гелленам, та Церкві Божій» (1 Коринтян 10:32). У відносинах з іншими спільнотами, Павло послу-

говується поняттям ἐκκλησία, яке вміщує ідею помісності: «Бо найперше, я чую, що як сходитеся ви на збори, то між вами бувають поділення, у що почасти я вірю» (1 Коринтян 11:18). Павло був перший серед християнських сподвижників, хто порушив питання політичної організаційної структури церкви. Саме тому він у своїх посланнях використовує поняття ἐκκλησία в контексті єдиної церкви, а не окремої її частини. Це була спроба поєднати два виміри – регіональний та глобальний: «Божій Церкві, що в Коринті, посвяченим у Христі Ісусі, покликаним святим, зо всіма, що на всякому місті прикликають ім'я Господа нашого Ісуса Христа, їхнього і нашого» (1 Коринтян 1:2). Тобто принцип політичної єдності апостол Павло застосовує як щодо місцевої громади, так і щодо церкви як об'єднання віруючих.

Отже, послання апостола Павла дозволяє крізь призму політичної сфери зрозуміти ранньохристиянське уявлення про Церкву. У ньому Христос представлений як новий початок у відносинах між Богом і людством, кульмінацією спасіння й Родоначальником нового людства.

Послання до Євреїв є авторитетним джерелом для вивчення новозавітних ідей політичної єдності крізь призму релігії. Проте, питання авторства для деяких науковців залишається актуальним і сьогодні. Переважна більшість дослідників переконані, що їх автором є апостол Павло. Натомість, інші фахівці критично сприймають таку позицію, однак погоджуються що наявний «безумовний вплив апостола» на зміст послання [274, с. 48]. Приймаючи першу позицію щодо авторства послання, як це зазначено у Святому Переказі, проаналізуємо їх зміст у контексті розглядової нами проблематики.

Релігійна концепція апостола Павла в посланні зводиться до неспроможності людського розуму осягнути Христа в божественній і людській природі. Саме тому Павло зображує Ісуса втіленим Богом і Сином у патетичній формі, яка базується на свідченнях Святого Письма із застосуванням Старозавітних пророцтв. Апостол Павло називає Ісуса «Первосвященником»: «святі брати, учасники небесного покликання, уважайте на Апостола й Первосвященника нашого ісповідання, Ісуса» (Євреїв 3:1). Застосовуючи до Ісуса такий титул, Павло висловлює, з одного боку, велич і неповторність Спасителя, а з другого – Його зв'язок з людьми: «Кожен бо первосвященик, що з-між людей вибирається, настановляється для людей на служін-

ня Богові, щоб приносити дари та жертви за гріхи» (Євреїв 5:1). За твердженням Павла Христос подарував людям духовне безсмертя, а тому причиною Його втілення була любов до творіння та повернення людській природі її первинної сутності, що сприятиме відтворенню гармонії та досконалості світу через церкву.

Образ цієї церкви Павло розкриває в посланні до Ефесян: «Отож, благаю вас я, в'язень у Господі, щоб ви поводитися гідно покликання, що до нього покликано вас, зо всякою покорою та лагідністю, з довготерпінням, у любові терплячи один одного, пильнуючи зберігати єдність духа в союзі миру. Одне тіло, один дух, як і були ви покликані в одній надії вашого покликання. Один Господь, одна віра, одне хрищення, один Бог і Отець усіх, що Він над усіма, і через усіх, і в усіх» (Ефесян 4:1–6). Політична єдність спільноти Павло представив в образах Христового тіла: «щоб приготувати святих на діло служби для збудування тіла Христового» (Ефесян 4:12), Христової повноти: «аж поки ми всі не досягнемо з'єднання віри й пізнання Сина Божого, Мужа досконалого, у міру зросту Христової повноти» (Ефесян 4:13), нового чоловіка: «і зодягнутися в нового чоловіка, створеного за Богом у справедливості й святості правди» (Ефесян 4:24). Для політичного впорядкування життя громади Павло визначає обов'язки, які покладені на її членів: «І Він, отож, настановив одних за апостолів, одних за пророків, а тих за благовісників, а тих за пастирів та вчителів» (Ефесян 4:11).

Здійснений аналіз новозавітних положень помісності дозволяє констатувати, що ідеї політичної спільноти ранньохристиянських громад автори виражали в особливому стилі з використанням різних свідчень, найменувань, символічних образів й ускладненої метафорики. Однак, взаємозв'язок між ними, попри різні інтерпретації, дає змогу сформулювати умоглядну релігійно-політичну складову.

## **2.2. Еклезіологічні засади політико-адміністративної системи православних Церков**

Дослідивши смислове навантаження поняття помісності в контексті новозавітних свідчень, з'ясуємо зміст основних понять, які

допоможуть осмислити проблематику політичних процесів помісності церкви в християнській традиції.

У релігійному значенні термін «Вселенське православ'я» тлумачиться як сукупність усіх Помісних церков незалежно від визнання їхньої автокефалії диптихіальними церквами. До Вселенського православ'я входять церковні утворення, які припинили своє існування або трансформувалися в різні церковні структури. В організаційному сенсі Православна церква поділяється на автокефальні (незалежні) за формою управління та національні за внутрішнім наповненням церковні утворення. З плином часу сформувався відповідний перелік – диптих взаємовизнаних церков [520, с. 427].

Враховуючи наявність Константинопольського та Московського списків диптих та необхідність об'єктивного політологічного аналізу питання автокефалії, у дослідженні ми будемо послуговуватися цими двома переліками. Зазначимо, що до церковних утворень у православ'ї належать Східні (дохалкидонські церкви), які відстоюють свій автокефальний статус (Чорногорія та Македонія), та невізанані церкви, які не прагнуть зовнішнього підтвердження власної легітимності й існують у замкненому середовищі (старостильні церкви, Українська Апокаліптична церква).

Термін «помісна церква» вживається в контексті церковнослов'янської традиції. У грецькій мові поняття «τολική ἐκκλησία» позначає «місцеву церкву» та територію її функціонування. Тому прикметник «толикή» указує на територіальний устрій православних церков. В англійській мові цей термін співвідноситься з поняттям «local church». Сьогодні окремі політологи намагаються розділити поняття «місцевої» (малої) та «помісної» церкви. У межах цього дослідження ми не будемо їх розмежовувати, оскільки в інших мовах світу такого розділення немає [100, с. 40].

У ранньохристиянські часи поняття помісності використовувалося для позначення церковних утворень, заснованих апостолами. Їх об'єднувала спільна мова та культурні традиції етнічної групи населення. У перші століття сукупність церков трактувалося як об'єднання помісних громад при збереженні однієї Церкви на основі Євхаристії – спільному причасті [313].



Зауважимо, що Церква, хоч і поділяється на низку помісних православних церков є єдиною за своєю сутністю. Її природна єдність та розташування за конкретним місцем функціонування відзначається у Святому Письмі. У цьому контексті святий Кіпріан Карфагенський зауважує, що: «Церква одна, хоча з збільшенням родючості розширюючись, дробиться на безліч. Адже і в сонця багато променів, але світло одне; багато гілок на дереві, але стовбур один...» [256, с. 180]. Схоже твердження є в західного богослова XX ст. архієпископа Брюссельського Василя (Кривошеїна): «Помісна Церква не є тільки частиною Кафолічної Вселенської Церкви, але її повним виявленням – цілковитим, незменшеним виявленням у певному місці [65, с. 255].

Аналіз святоотцівської спадщини й новозавітної літератури дозволяє констатувати, що з першого століття мужі апостольські розуміли відокремлені Помісні церкви як єдине ціле. Учення про помісну Церкву Полікарп Смирнський використовує й передає як апостольське й отцівське передання [291, с. 177]. На цю обставину смирнський святий звертає увагу у своєму привітанні до Филипійської Церкви: «Церкві Божій у Филипах: милість і мир від Бога Вседержителя, Господа Ісуса Христа...». Вселенський характер церкви полягає в тому, що вона об'єднує всі громади без поділу за мовними, культурними, національними чи класовими ознаками, а місцевий принцип визначає її розташування на певній території, тобто Вселенська церква може бути реалізована лише через помісну.

Натомість, кожна помісна церква є Вселенською, оскільки вона наділена повнотою Божої благодаті. Бог єдиний і неподільний, Він присутній у Євхаристії. Однак, критерієм цієї єдності з Вселенською церквою є виконання певних умов (канонічності духовенства, структури богослужіння), тобто спільність у віровченні та обряді з іншими церквами [331, с. 91].

Вселенський характер місцевої церкви виражається через молитву єпископа за свого першоієрарха. Крім того, відбуваються помісні собори на яких єпископи та миряни засвідчують політичну єдність, ухвалюючи спільні рішення і проводячи колективну Євхаристію. Вселенська церква єдина саме в Євхаристичному спілкуванні, яке визначає межу церкви у світовому масштабі, а помісні церкви є вираженням Вселенського масштабу на конкретній території [220, с. 201].

Сьогодні у політологічній літературі термін «помісна церква» використовується не лише в первинному значенні для позначення окремої громади, а й як синонім до терміна «автокефалія». Помісна церква – це сукупність епархій у певній країні чи населення певної національності, які мають власне самоврядування.

У ранньохристиянський період, Церква кожного великого міста мала свого єпископа, який був предстоятелем євхаристійної общини та її пастирем. Він був відповідальним за пастирське служіння та особою, яка «правильно поділяла слово істини». Навіть маленькі міста та села були кафедрами єпископів, кожен з яких опікувався своєю юрисдикцією, незалежно від єпископа великого міста. Через гоніння на Церкву було складно визначити територіальні межі кожної з єпископських областей, над якими єпископи здійснювали юрисдикцію. Унаслідок усіх цих процесів при посвяті духовенства чи підпорядкуванні священиків двом єпископам, оскільки нерідко вони перебували в одному місці, часто виникали політичні конфлікти щодо адміністративного устрою Церкви. Коли гоніння християнської Церкви в Римській імперії припинились, законодавче керівництво Церкви змогло визначити межі у яких єпископ мав здійснювати свою владу. Таким чином сформувалось політичне територіальне управління. Територіальні межі перших патріархатів визначалися Вселенськими Соборами через священні канони та церковні постанови відповідно до християнського вчення, яке заперечувало расову дискримінацію і відповідало канонічному праву і пастирським вимогам [403].

Отже, помісність можна трактувати як принцип церковної буття, а автокефалію – як принцип адміністративного устрою, сутністю якого є політична єдність. Спочатку термін «автокефалія» вказував на певну форму втілення принципу помісності, був «регулювальною формою зв'язку між церквами, а зовсім не принципом розділення Церкви на абсолютні у власній юридичній «незалежності» одиниці» [652, с. 235]. Для візантійців була характерна політико-теократична ідея, котра визначала відповідність державного та церковного устрою в нерозривному союзі імперії та Церкви зумовлюючи виникнення національних автокефалій. О. Шмеман уважав, що: «не може бути незалежності від Імперії без відповідної церковної незалежності, чи «автокефалії»: такою є аксіома нових православних теократій» [223, с. 559].

Науковці сучасності поняття помісності трактували в традиційному ключі. Зокрема, помісний принцип церковної організації був для О. Шмемана буря релігійним питанням, яке відображало основу християнської віри та було незмінним за своєю сутністю. Він доводив, що інші принципи церковного устрою неможливі. Помісність забезпечує політичну єдність Церкви на одній території. Нехтувати цим принципом, як це відбувається в країнах діаспори, означає підривати в Церкві її єдність. Під терміном «помісність» вчений розумів «те, щоб усі християни, які перебувають на одному місці, з'єднані благодатною владою одного єпископа, склали органічну єдність, на цьому місці являли і втілювали кафолічну і вселенську сутність Церкви» [653, с. 322]. Об'єднувати вірян у єдину Церкву має віра в єдиного Бога – це принцип «єдності з неба», на протипагу численним факторам, що претендують на об'єднання мирян «знизу» та водночас призводять до розділення з іншими, православними, на протипагу національним, культурним та ідеологічним принципам. Тому іншого принципу для об'єднання християн, крім помісного, не може бути, адже лише він «дає змогу об'єднувати людей у Церкву, тобто у Христі і тільки в Ньому, ні в чому не применшуючи, не підмінюючи і не спотворюючи цього надприродного, божественного дару єдності» [555, с. 343].

Помісна церква – одна спільнота на чолі з єпископом. Така спільнота має всю повноту сакраментальних дарів. Щодо більш чисельних об'єднань, автокефальні церкви є частиною лише в територіальному розумінні, однак за своєю сутністю не є такими. О. Шмеман відмовлявся застосовувати до Церкви категорії «цілого» та «одиночного», пояснюючи це тим, що в Церкві «частина не лише складова цілого, але тотожна з ним, і це є цілим» [652, с. 367].

Помісна церква політично об'єднує всіх православних християн на певній території, вона є універсальною, а отже призначена для усіх мирян. Водночас помісна церква обмежена в тому, що вона не може мати своїх частин поза цією територією, за винятком місій або обмежених певним завданням структур. О. Шмеман наводив приклад непорушного дотримання принципу помісності в IX ст., коли між християнськими Сходом і Заходом, крім споконвічної різниці в літургійних обрядах, уже накопичилося достатньо церковно-по-

літичних протиріч. У ті часи в Римі існувала низка грецьких монастирів, які, попри «культурні зв'язки» з Візантією, перебували в юрисдикції Риму і питання про зміну підпорядкування не виникало. Відповідно, коли святі Кирило і Мефодій з благословення патріарха Фотія прибули до Моравії, яка була підпорядкована Римській Церкві, вони політично увійшли до Римської юрисдикції, хоча «були греками і членами константинопольського кліру» [652, с. 339].

Принцип помісності є основою політичної єдності Церкви. О. Шмеман звертав увагу, що грецьке слово *кафолік*і означає насамперед «цілісний», і вказував на те, що Вселенська Церква є не лише сукупністю своїх частин, а «все в Церкві органічне, тобто у кожній частині цілісно втілюється вся повнота досвіду Церкви, вся її сутність» [653, с. 320]. Тому «кожна самодостатня громада у своїй помісній єдності» має «живий досвід єдності народу Божого», кожна частина живе досвідом цілого організму. Отже, кожна місцева церква є «сама Кафолічна Церква, що перебуває в даному місці» [653, с. 320].

В історії Церкви принцип помісності не узгоджувався з ідеєю національної церкви. О. Шмеман зауважував, що «сам по собі національний характер у християнстві не є злом». Кожен християнин «покликаний до служіння світові, тобто своєму народові, державі, культурі, до прагнення в них і через них явити Царство Боже» [555, с. 344]. Але національний вимір християнства не був сам по собі цінним для вченого, він може набувати цінності лише настільки, наскільки стає соборним, тобто «здатним нести й передавати живу істину Православ'я, гарантувати органічну безперервність Церкви» [473, с. 479].

Водночас національний принцип може стати небезпечним для християнства тоді коли виходить на перший план: «Гіпертрофія націоналізму (...) є страшна отрута, що вже давно отруює церковну свідомість» [652, с. 332]. Небезпека національного поділу полягає в тому, що «підсвідомо відбувається зміна ієрархії цінностей, коли вже не народ служить християнській правді в істині і себе та своє життя вимірює ними, а, навпаки, саме християнство і Церкву починають вимірювати й оцінювати з погляду їхніх «заслуг» перед народом, батьківщиною, державою тощо» [652, с. 324]. Замість національного принципу О. Шмеман радив мирянам завжди бути з Церквою.

Помісний принцип устрою Церкви не заперечує того, що політичні межі церков можуть набирати нового вигляду, а ієрархічна підпорядкованість єпископських кафедр може змінюватися. Адміністративний устрій та ієрархія честі – це явища історичні та дочасні, які Церква не абсолютизує, позаяк сам принцип помісності залишається незмінним. Саме з незмінності цього принципу виходять усі історичні форми церковного устрою, зокрема автокефалія.

Зазначимо, що принцип помісності не може бути реалізованим на територіях діаспори. Якщо в часи становлення національних автокефалій церква була одним з найважливіших факторів політичного єднання або навіть створення нації, зараз національний фактор роз'єднує – «карикатурою власної первісної функції» [223, с. 562]. Так само як громадянин держави зберігає власну національну ідентичність, так і вірянин став належним до національної, автокефальної Церкви. За кордоном миряни виражають свою віру в площині національної церкви.

Автокефальні церкви також почали виражати свою ідентичність у національних, а не територіальних межах. Думка про те, що кожна з національних церков має свої «канонічні права» у світовому просторі де проживає населення цієї нації, зводить до абсурду основоположний принцип устрою Церкви [223, с. 563]. У своїй книзі «Євхаристія» О. Шмеман зазначав: «Релігійно забарвлений та релігійно виправданий націоналізм давно став справжньою ерессю, яка калічить церковну свідомість, безнадійно розділила православний Схід та робить усі наші балачки про вселенську істину православ'я лицемірною брехнею» [164, с. 161].

Формування перших автокефальних церков, які утворилися внаслідок політичного об'єднання кількох єпархій (єпископій), відбувалося за нормою 34-го апостольського правила. У ньому зазначається, що єпископам окремої території необхідно знати першого з-поміж себе – Предстоятеля. Такими були провінційні церкви Лікії, Єгипту, Понту та Віфінії [100, с. 40]. Це були перші Помісні церкви, що розташовувалися в конкретній області. Надалі термін «помісна» почав ототожнюватися з автокефальною (незалежною) церквою, яка є повністю самоуправною, розташована на конкретній території, на якій проживає певний народ, і важливою умовою є її єдність у віро-

вченні та Євхаристії з іншими православними церквами світу [331, с. 91]. Устоличних містах були сформовані перші митрополії та архієпископії, які трансформувалися в патріархати.

Політичний принцип повноти місцевої Церкви на чолі з єпископом, відображено в 1-му апостольському правилі. Возведення в сан єпископа двома або трьома єпископами вказує водночас на рівність єпископів, а отже, – на рівність їхніх Церков. Роз'яснюючи норми цього правила єпископ Далматійський та Істрійський Никодим зауважує, що «необхідність такої практики випливає з того, що всі єпископи за духовною владою є рівними між собою, так само, як за владою були рівними між собою святі апостоли, наступниками яких є єпископи» [455, с. 83].

Помісність нерозривно пов'язане із Євхаристією. Вона проводиться в конкретному місці й у чітко визначений час. Через своєї містичності та вселенський характер об'єднує всіх членів церкви, навіть померлих. Звідси випливає, що автокефальна церковна одиниця, яка розташована на певній території та володіє повнотою Євхаристичного спілкування з іншими церквами, включає в себе всіх членів православної церкви, які проживають у цьому регіоні. Це свідчить про те, що на одній окремій території може бути лише одна Помісна церква, що канонічно узгоджується із 34-тим апостольським правилом. Адже церква, у своєму земному вимірі, завжди прив'язана до конкретного місця розташування, наприклад церква Кіпру або Коринфу [633, с. 201].

Основні поняття сучасної організаційної структури церкви «митрополія», «єпархія», «патріархат», «автокефалія» – це категорії адміністративно-політичного устрою церковного життя, які прийшли в церкву на певному етапі її історичного розвитку. Однак, адміністративний поділ властивий церкві ще з апостольських часів й особливо проявився в часи Візантійської імперії.

Поняття «автокефалії» в адміністративно-політичному значенні є найвищим ступенем поділу Вселенської церкви на незалежні частини за територіальним, національним та державницьким принципом. З релігійного погляду, автокефальний принцип має зводитися до самостійності й узгоджуватися з нормою канонічного права: одна територія – один єпископ – одна церква. Тому 34-те апостольське

правило наказує єпископам однієї території (країни) знати свого першоєрарха, якого самі ж повинні поставити на столичну кафедру [100, с. 47]. Отже, поняття автокефалії витікає із принципу: одна територія – один єпископ – одна Євхаристія.

Основним принципом церковного устрою ранньохристиянського періоду є помісність, яка забезпечує політичну єдність християнської спільноти в євхаристійному зібранні на визначеній території. Цей принцип допомагає християнській спільноті втілювати сутнісні ознаки Церкви – єдність та любов. Причиною багатьох церковних проблем є сучасна гіпертрофія національного виміру в церковному житті.

Звертаємо увагу, що принцип євхаристійної єдності, який набув популярності в православ'ї, уперше запровадив римо-католицький теолог Анрі де Любак у 1953 році коли проголосив знамениту фразу: «Євхаристія робить Церкву» [724, р. 129]. Утім, саме словосполучення «євхаристійна єдність» є «навіть чи вдалим», з огляду на читачів старої формації, які могли в цьому побачити звуження Церкви до меж літургійної відправи [163, с. 34]. Ідею співвідношення Євхаристії та Церкви розвинули Г. Флоровський та М. Афанасьєв. Зауважимо, що для православ'я було властиво розглядати Церкву в універсальних категоріях. Єдність представляла повноту Церкви у її вселенській структурі як сукупність усіх місцевих церков. Натомість Церква розглядається в категоріях частин (місцеві церкви) та цілого (Вселенська церква). Натомість у євхаристійній єдності повнота Церкви присутня в кожній спільноті на чолі з єпископом, а місцева церква вважається вселенською.

Собори для М. Афанасьєва та О. Шмемана є вираженням єдності Церкви. Собор «промовляє не до Церкви, а в Церкві», він «не «повніше» і не «більше» повноти місцевої церкви, але в ньому всі місцеві церкви пізнають та здійснюють свою онтологічну єдність» [653, с. 369]. Неодмінною умовою участі єпископів у церковних соборах є реальний зв'язок собору зі своєю церквою. Єпископи збираються на собори не тому, що вони є вищою владою, а через те, що кожен з них представляє свою церкву, є її пастирем і голосом. Єпископи беруть участь у соборах тільки як «глави церков» [382, с. 409]. Через єпископа місцева церква здійснює зв'язок і спілкування з іншими місцевими



ми церквами: «органічно пов'язана з усіма церквами, які мають таке ж апостольське наступництво, ті самі Тайнства, те саме Передання і ту саму віру» [381, с. 348]. За твердженням О. Шмемана, «влада єпископа поширюється виключно в межах його територіальної юрисдикції – але всередині цих меж повністю і повноцінно. Єпископ не може бути єпископом частини Церкви, тому що його єдність із очолюваною ним церквою це не лише образ єдності Христа з Церквою, а ще й «справжній дар цілісності» [165, с. 357]. При цьому вікарний єпископ зберігає лише єпископську честь та богослужбовий ритуал і не може здійснювати жодних єпископських дій (звершувати хіротонії, підписувати антимінси) без дозволу того, хто очолює місцеву церкву, тобто правлячого єпископа [654, с. 331-332].

У новітній час саме парафія на чолі з пресвітером стала для більшості мирян конкретним втіленням Церкви. Ця «єдина зрима ecclesia» увібрала в себе найважливіші риси ранніх «єпископальних» спільнот, а парафіяльний священик перейняв більшість функцій єпископа – він є священнослужителем, пастирем та учителем Церкви. У ранній Церкві, як зазначає М. Афанасьєв, терміни «єпископ» і «пресвітер» не завжди означали різних осіб і часто вживались як синоніми для позначення голови євхаристійного зібрання [16, с. 245-274]. Згодом саме пресвітер (священик) став реальним главою євхаристійної спільноти парафії, а його служіння повністю виокремилася на інший єпархіальний рівень.

На ранньому етапі християнська Церква існувала як «еклесіє» – зібрання міщан різного соціального стану – і не ототожнювалася з політичною спільнотою. Згодом, коли християнство поширилося в сільській місцевості, виникла небезпека його перетворення на «натуральну релігію»: «Натуральна місцева спільнота не може бути істинно єдиною, бо вона за самою суттю своєю егоцентрична та обмежена локальними інтересами й потребами». Така позиція стала панівною у православ'ї ХХ ст. Тобто, сільські парафії самі по собі не можуть бути самодостатніми [430, с. 424]. Для запобігання цьому процесу Церква включила сільські спільноти до єпархії. Пресвітери разом із єпископом стали образом єпархії як Церкви, оскільки як єпископи на регіональних чи вселенських соборах, так і пресвітери в єпархії представляють не самих себе, а свої місцеві громади, парафії



чи церкви. Єпископ зберігає органічний зв'язок із своєю єпархією, а церквою він має бути обраним та визнаним.

Сучасне православ'я вбачає глибоку ваду синодального устрою церкви в тому, що адміністративна влада невеликої групи єпископів стала домінувати над церквою, коли єпископів почали призначати та переміщати ззовні [437, с. 452]. З погляду євхаристійної єдності жоден єпископ не може бути підпорядкованим іншому єпископу, а очолювана єпископом місцева церква перебуває в залежності від інших церков, вона не підпорядкована жодній з них [223, с. 554].

Сьогодні немає однозначної відповіді на питання, чи обов'язково зміна державних територій призводить до зміни церковного впливу. Однак варто навести один із істотних історичних прецедентів, який зіграв важливу роль у питанні передачі Київської митрополії в юрисдикцію Московського патріарха в 1686 р. Ця подія детально описана в листах Єрусалимського патріарха Досифея, який «коментує та супроводжує» події, пов'язані зі зміною юрисдикції церковного Києва. Ієрарх наводить приклад, коли в силу історичних (у конкретному випадку – політичних) подій, різні єпархії однієї церкви опиняються в юрисдикції різних держав. Після того, як Візантію почали завойовувати «іновірці», Антиохійський патріархат майже повністю вийшов за межі імперії. Тому Константинопольський патріархат взяв на себе тимчасовий обов'язок духовної опіки над провінцією Ісаврії. Водночас Антиохійський патріарх вибирався і висвячувався в Константинополі. Після відвоювання Антиохії, згідно з указом василевса Іоанна Цимісісія, відновилися й права Анохійського патріархату в його історичній географії. Близько двох століть територія перебувала у юрисдикції Вселенської кафедри, однак заради історичної справедливості була повернута до свого першоієрарха. Патріарх Досифей проводить паралель із Київською митрополією в 1686 р. Він вважає, що такі дії можна було виправдати виключно церковною ікономією, тому що окремі єпархії Київського першосвятителя опинилися в кордонах ворогуючих країн [635, с. 131].

Цей лист Досифея виявився пророчим, адже у 2018 р. Вселенський престол вирішує повернути історичну владу над Київською митрополією. Проте в зазначеній паралелі між Антиохійськими єпархіями та Київською кафедрою є низка істотних відмінностей.

Перша – повернення Ісаврії під омофор Антиохії відбулося з ініціативи Константинополя. У ситуації із Київською церквою ініціатором мала б виступити Москва, яка не змогла врегулювати розкол в Україні, а тому повертає Константинополю його історичну канонічну територію. Друга – ініціатива повернення Ісаврії відбувалась з боку світської влади, яка мала політичний вплив на церкву. Сьогодні, в умовах демократизації та секуляризації світської держави, це неможливо. Третє, найважливіше, зміна юрисдикції церковної області відбувалась в межах однієї імперії. Візантія охоплювала як Константинопольський, так і Антиохійський патріархати. Отже, «гра у справедливість» цілком можлива. Так чи інакше, але Ісаврія залишалася під контролем Візантійської столиці. В умовах XXI ст. навколо Київської кафедри сперечаються декілька держав.

Зазначимо, що сучасне православ'я термін «помісна церква» застосовує у двох значеннях. З одного боку, «помісна церква» розглядається як окрема спільнота християн на чолі з єпископом, яка обмежена повнотою духовної влади, виконанням релігійних практик та незалежністю від собору архієреїв Предстоятеля Церкви. На нашу думку, таке визначення є недоцільним, оскільки лише Собор може призначати єпархіального єпископа в разі його смерті, а за його відсутності таке обрання зробити неможливо.

Близькими за сутністю й функціональною спроможністю є друге визначення помісної церкви як автокефальної, адміністративно-політичної незалежної від інших православних церков. Для отримання необхідного статусу в ній має бути щонайменше три єпископи, які утворюють собор цієї церкви. Ця норма знаходить своє відображення в 34-му Апостольському правилі. У ньому зазначається, що одного з цих єпископів Собор самостійно без жодного примусу чи вказівок обирає главою такої автокефальної церкви.

Другий важливий аспект проблеми помісності торкається Євхаристії, таїнства, яке повинно звершуватися у визначеному місці. Однак, саме таїнство об'єднує під своєю владою усіх членів Церкви, котрі перебувають на конкретній території. Помісність Церкви виражається в географічній природі Євхаристії.

Важливою складовою православ'я є те, що сутність Церкви виявляється не через її адміністративно-політичні структури, які є

тимчасовими та історичними, а через внутрішні ознаки єдності та любові. Цей постулат залишається надзвичайно актуальним у сучасному українському контексті. Принцип Церкви як зібрання різних людей, об'єднаних спільною вірою у Христа, може стати важливим підґрунтям діалогу й потенційного примирення церков в Україні.

Відсутність регламентованого механізму проголошення нової незалежної церковної одиниці спричинила формування різних традицій та практик у представників Помісних церков у питанні надання автокефального статусу. Поступово сформувалися два напрямки політичного розуміння сутності та природи автокефального устрою церкви на місцевому, регіональному та вселенському рівнях. Перший – орієнтується на грекомовний світ та спадщину Візантійської імперії (церкви грецького походження, зорієнтовані на Константинополь). Цей напрям підтримують давні патріархати та окремі новопроголошені Помісні церкви, які мають грецьку спадщину та традиції. Зазначений підхід передбачає наявність церква-матері для інших автокефальних церков. Утворення нової незалежної церкви залежить від Константинопольського патріархату, а розрив із ним – це розрив зі світовим православ'ям [649, с. 213].

У Константинопольського патріархату є особливі права та обов'язки. Насамперед – це право арбітражного суду вищої інстанції та дарування автокефалії. У 1950 р. Константинопольський патріарх Афінагор публікує окружне послання, у якому зазначається, що Помісні церкви «спілкуються» лише через Вселенську патріархію, оскільки лише так вони зберігають зв'язок одна з одною. Розрив з будь-яких причин із Константинополем означає розрив із православ'ям загалом [649, с. 213]. Цей документ засвідчує політичну позицію структури світового православ'я визначену Фанаром. З нього випливає модель взаємовідносин Константинополя з Помісними церквами. Офіційно Помісні церкви є повністю незалежними та самоуправними, але Вселенський ієрарх може виступати як верховний арбітр за дотриманням канонічних приписів. Це стає можливим через використання права апеляції до нього ієрархів з усього світу, а також через керівництво діаспори інших церков.

Другий підхід передбачає існування Помісних церков як певної конфедерації автономних утворень. Кожна із Помісних церков пов-

ністю незалежна одна від одної, і сама має право надавати автокефалію для своєї автономної частини (Церкви-дочки). Помісна церква повинна підпорядковується лише Вселенському собору [539, с. 93]. У цій моделі повністю заперечується першість влади та честь Вселенського патріархату [430]. Згідно з цією традицією, церква-мати має прерогативу одноосібно надавати автокефальний статус церкві-дочці. Інші Помісні церкви повинні лише визнати новопроголошену Помісну церкву.

Такий підхід знаходить підтримку з боку слов'янських церков, які виникли після епохи Вселенських соборів. Саме тому зазначений підхід, не має обґрунтування в канонах церкви. Натомість, РПЦ у 2013 р. прийняла документ про першість у православному світі [431]. У рішенні Священного Синоду заперечується особливий статус Константинопольської кафедри, яка має адміністративні переваги над іншими Помісними церквами. Система помісних церков представлена у вигляді певної конфедерації рівних між собою церков-сестер. Константинопольська кафедра, згідно з документом, наділена лише духовними перевагами честі під час богослужіння та церемоніалі.

Єдиної позиції щодо цього питання в православному світі не має. Показовим у цьому сенсі став Всеправославний Критський собор 2016 р. Чотири Помісні церкви не приїхали на це зібрання через політичні мотиви. Одним із основних питань, яке призвело до дискусії та конфлікту став документ «Автокефалія та способи її проголошення».

Розуміння автокефалії, як зовнішньої адміністративної структури зумовлює появу певних конструкцій та нашарувань, які утвердилися в церковній свідомості й стали залежними від державно-політичних інституцій. Натомість православ'я робить акцент на внутрішній структурі церкви та її сутності. З позиції церква – це люди, об'єднані спільною вірою, ідеєю, таїнством Євхаристії, яке здійснює єпископ.

Розділення духовної влади на окремі структури управління призведе до повної децентралізації влади в церкві. Сьогодні деякі православні церкви прагнуть власної незалежності та світового визнання. Надмірна юридична централізація церковної влади була засуджена

єпископатом Помісних церков на Міжправославній зустрічі 1963 р. з нагоди святкування 1000-ої річниці Великої Лаври на Афоні, тому що не відповідає православній традиції [520, с. 204].

Відзначимо, що сучасне православ'я надмірно заглибилося в економічну проблематику. Питання церковної влади та політичного адміністрування церкви актуалізує надмірну увагу значної частини ієрархів. Натомість у період раннього християнства питаннями адміністрації займались виключно диякони – найнижча ланка в ієрархії. Сьогодні єпископи займаються виключно адміністративними питаннями, а диякони, священики та миряни сповідують істинну віру. Тому мовчання ієрархії про найболючіші проблеми церкви та суспільства загалом – це наслідок глобальних поломок десь у глибині нашої свідомості [462].

У XXI ст. відбувається процес пристосування церковного устрою до нових політичних умов сьогодення. З одного боку, церква може протиставлятися й ставати в опозицію до державної влади, а з іншого – підпорядковуватися та бути частиною державного регулювання суспільного життя [333, с. 5]. Візантійська та Російська імперії вбачали в церковному інституті могутню підтримку й ідеологічне обґрунтування державної влади. Освячення вищою ієрархією «помазаника Божого» додавало містичного значення владним структурам. Імператор вважався Божим посланцем для спасіння народу. Тому держава хоч і використовувала церкву у власних цілях для тиску на народ, але й підтримувала її як одну з ключових детермінант зміцнення влади.

У сучасному глобалізованому суспільстві держава продовжує політично впливати на церкву, використовуючи її для власної потреб. Православна ієрархія постійно втягнута в політичні конфлікти, що призводить до розхитування суспільства, втрати довіри до церкви та формування проблеми релігійної самоідентифікації пересічних громадян. Для вірянина залишається відкритим питання підтримки церковною елітою державної влади, а не громадян, як це сталося після виборів у Білорусі. Церква, яка повинна бути з народом і за своїм змістом його представляє, підтримує державну владу, що десятиліттями лобювала інтереси конкретної конфесії [462].

Для будь-якої церкви візантійської традиції підтримка влади – це норма життєвого укладу. З позиції церкви підтримати народ означає здійснити стрибок у невідомість, що суперечить самій природі та церковній природі, яка століттями вибудовувала ідею божественного походження влади і її всебічного освячення. У сучасних реаліях ситуація не відрізняється від візантійської «симфонії», коли церква політично та економічно залежить від рішення держави. Тому не дивно, що в радянський період вона змогла вступити в «симфонічні» відношення навіть з атеїстичним режимом.

Отже, об'єктивними причинами для ініціювання надання автокефального статусу для певної церковної організації повинні бути: по-перше, повна або часткова політична незалежність території, на якій має інституціалізуватися нова автокефальна церква; по-друге, географічна віддаленість означеної території; по-третє, етнічна, мовна та культурна відмежованість регіону від загальної кіріархальної церкви; по-четверте, наявність власної церковної історії та традиції; по-п'яте, відсутність розколів та розділень у середині церкви [272, с. 173]. До того ж, необхідною умовою є прагнення духовенства та вірян до церковного відділення, їхня самобутність та повнота. Це виявляється насамперед у наявності власних духовних навчальних закладів, достатньої кількості єпископату. Важливою є також політична підтримка держави, що відображається в древніх канонах та традиції церкви. Це ключова вимога на шляху до проголошення незалежної церкви. Така вимога була започаткована в часи розквіту Візантійської імперії [360, с. 264].

Автокефалія – базовий імператив Православної церкви, основний принцип її функціонування. Єдина за своєю сутністю Вселенська церква в адміністративно-політичному сенсі поділяється на окремі автокефальні церкви, які є незалежними в управлінні, але мають обмежений характер у сфері віровчення та канонічній діяльності. Автокефальна церква є не лише однією із частин Вселенської, а й її повноцінною реалізацією в конкретному місці.

З одного боку, проблема автокефалії була актуальною серед церковних ієрархів епохи Вселенських соборів, з іншого – автокефальний статус та можливості його набуття не мають однозначного вирішення сьогодні. Безумовно, є низка канонів, які регулюють пи-

тання адміністративно-політичного статусу церкви, але канонічна складова автокефалії дещо суперечлива й неоднозначна.

З розвитком Церкви автокефалія із церковного утворення та єдиноправильного існування громад перетворюється на політичний інструмент. Саме через автокефальний статус Візантійська імперія часто провадила зовнішню політику. Імператор прагнув призначати столичного патріарха, що знайшло своє відображення в соборних правилах, які надають Константинопольській церкві значних привілеїв. Сьогодні, внаслідок результату підписання Томосу для української церкви, вирішення проблеми автокефалії зумовило появу нової хвилі наукових розвідок та дискусій у Всесвітньому масштабі. Якщо проблему набуття автокефалії канонічно не буде врегульовано найближчим часом, Вселенське православ'я може опинитися на межі великої схизми.

Незважаючи на тривалу історію формування православної традиції та вчення, у православ'ї відсутня чітка регламентація процедури проголошення нової автокефальної церкви. Попри проголошення на зламі XIX – XX ст. нових національних церков, не було сформульовано єдиного підходу щодо процедури проголошення нової автокефальної церкви. В епоху Середньовіччя священнослужителі не розглядали автокефальну проблематику як пріоритетну сферу церковно-адміністративного устрою. У правилах Вселенських соборів констатується наявність сформованих древніх патріархатів, закріплюється їхній статус та виокремлюються повноваження столичної Константинопольської кафедри нарівні з древнім Римом.

Православ'я має власний підхід до процесу системотворення структури Вселенської церкви. Це пов'язано насамперед із самим розумінням Церкви як живого Боголюдського організму, який постійно розвивається. З розвитком суспільства Церква завжди змінюється. Крім того, Церква – це Євхаристія Помісної церкви, яка включає представників усіх класів, професій та національностей, що проживають у конкретному місці. Отже, Церква повинна мати місцевий характер, а згідно з 34-тим апостольським правилом на одному місці може перебувати один Предстоятель, тобто лідер місцевих громад. Отже, згідно з ученням про Церкву та її структуру, автокефальний устрій є базовим принципом існування Вселенського православ'я.

Основну ознаку автокефалії канонічне право вбачає в тому, що автокефальна церква має самостійне джерело влади. Її перший єпископ – предстоятель – обирається й постановляється своїми архієреями без участі ієрархів інших Помісних Церков.

У новозавітній традиції відносини між окремими громадами повинні керуватися законом любові. Кожна із громад, заснованих апостолами, були рівні між собою, тому не мали жодної зверхності одна над іншою. Сучасне розділення та розірвання Євхаристії свідчить про відсутність любові і, відповідно, порушення Євангелія. З одного боку, Москва в одноосібному порядку розірвала молитовне єднання, а з іншого – Фанар не бажає йти на компроміси та скликати загальний собор для обговорення ситуації розділення. Обидва вчинки є порушенням заповіді любові. З іншого боку, православна церква – це не федерація церков, а єдиний організм, до складу якого входять різні самоврядні Помісні церкви, що мають автокефальний статус. Якщо будь-яка з цієї єдності втрачена, вона втрачає свою церковну іпостась. Євхаристійне спілкування з Константинопольським патріархатом є обов'язковим, оскільки він гарант відносин та єдності між помісними церквами, і засудити його може лише Все-православний собор.

### **2.3. Політичний вплив на формування давніх патріархів у постановках Вселенських соборів**

Сучасна світська наука не може дати чіткої відповіді на питання про автокефалію, яке значно актуалізувалося із проголошенням незалежності Української церкви. З моменту заснування християнства, автокефалія залишалася базовим принципом апостольської проповіді з урахуванням національних та етнічних особливостей населення Римської імперії. Дві тисячі років це явище залишалось незмінним, але виникали різні, кардинально протилежні підходи до його розуміння.

Останнім часом православна церква перебуває в центрі світового політичного протистояння та канонічного непорозуміння. Підготовка до Великого собору на Криті у 2016 р., який частково було зірвано, постійна боротьба за першість у системі автокефальних



церков та надання Томосу для України викликали значний світовий резонанс. Розірвання Євхаристичного спілкування між Помісними церквами у 2019 р. лише поглибило й загострило конфлікт. Особливе напруження склалося навколо визнання канонічності рішення Вселенського предстоятеля щодо проголошення автокефалії Української церкви. Як наслідок, на Кіпрі низка ієрархів відмовилися співслужити із першосвятителем Хризостомом через молитовне поминання митрополита Епіфанія. В інших церквах навпаки – окремі ієрархи підтримують визнання ПЦУ, а Синод та Предстоятель – проти. Отже, наразі ситуація в православ'ї є складною та конфліктною. У реаліях сьогодення немає близької перспективи її вирішення.

Сьогодні Вселенське православ'я представлене рядом церков, які не мають загального визнання через статус екзархату. Зрозуміло, що такі обставини їх не задовольняють, особливо в умовах, коли їх вважають розкольникими. Головною причиною такого стану справ є невирішене питання автокефалії та можливостей її набуття. Ця проблема тісно пов'язана з питанням діаспори та її юрисдикційного оформлення. Оскільки автокефалії є актуальною темою наукового дискурсу, у межах нашого дослідження необхідно звернути увагу на формування самого інституту автокефальних церков.

Православна церковна традиція, яка була закладена апостолами та набула виразних рис у часи Вселенських соборів, формувалася упродовж двох тисяч років. Церква як унікальний живий Боголюдський організм динамічно розвивається і змінюється разом із людськими поколіннями. Згідно з православним Катехизисом, Бог є вічним та незмінним, а благодать Святого Духа наповнює Церкву: «І все впокорив Він під ноги Йому, і Його дав найвище за все за Голову Церкви, а вона Його тіло, повня Того, що все всім наповняє!» (Ефесян 1:22-23).

Автокефалія перший базовий інститут функціонування та організації церковних громад. У новозавітних книгах поняття «автокефалія» відсутнє, але в розповідях про місіонерські подорожі Святих апостолів та їхній епістолярній спадщині, згадуються окремі християнські громади – помісні Церкви Ефесу, Антіохії, Риму, Кіпру та ін. У корпусі канонічних правил Східної Церкви термін «автокефалія» не використовується, однак у церковних правилах, які регулюють права і свободи окремих помісних церков, він опосередковано

присутній. Зокрема, 1-ше та 34-те апостольські правила, 6-те правило I Вселенського Собору, 2-ге правило II Вселенського Собору та ін.

Отець О. Шмеман, підкреслюючи необхідність розкриття поняття автокефалії, зауважив, що: «якщо такі поняття, як «автокефалія» або «юрисдикція», відсутні в канонічному переданні, це призводить до різних інтерпретацій цього інституту і є важливим фактором для правильного розуміння й оцінки цих понять. По-перше, відсутність цих понять не можна вважати випадковою. Якщо це була б випадковість, ми неодмінно знайшли б рівноцінне поняття. Його не можна приписати, скажімо «нерозвиненому» характеру раннього вчення, тому що це б означало, що протягом декількох століть Церква жила без чогось суттєвого для самого її життя. Отже, тоді цю відсутність можна пояснити тільки одним фактом: значною різницею в самому підході до Церкви між сутнісним Переданням і тим, яке з'явилося в наступну епоху. Цю різницю нам і слід уявити, щоб зрозуміти справжній зміст автокефалії» [223, с. 553–554].

Зауважимо, що основою Передання є догмат про Церкву, проголошений Ісусом Христом та апостолами в новозавітних книгах, розкритий і практично реалізований послідовниками Христа в проповіді, літургійній, місіонерській діяльності та канонічній спадщині. Отже основоположним принципом автокефалії є апостольське і святоотцівське передання помісної Церкви, яке було представлено як реалізація історичного Тіла Христового в просторі і часі.

З одного боку інститут автокефалії можна трактувати як архаїчний та мінливий, який піддається трансформації і не втрачає свого значення в сучасному православ'ї. У різні історичні періоди церква змінювала свої погляди на цей інститут: від природного стану існування до привілейованого політичного статусу. Професор архімандрит Кирило (Говорун) вважає, що в кожний історичний період церква віднаходила інститут автокефалії як новий, лише подібний до попередніх ітерацій [262, с. 38]. Сама ідея про автокефалію існувала одночасно із першими громадами-спільнотами й була підзвітною лише апостолам.

Явище автокефальності залишалося незмінним, однак в історії християнської церкви виникали різні, навіть кардинально протилежні підходи до її розуміння. Теорія автокефалії визначає спосіб

існування християнства. У ранньохристиянський період апостольські громади осмислювалися як автокефальні утворення, яким не потрібно було звітувати одна перед однієї. Кожна із заснованих парафій-церков була рівнозначною [265, с. 110]. Особливістю цього періоду є повна рівність між такими спільнотами. Проте з поширенням християнства церква перебирає на себе політичну форму правління та адміністративного розподілу. Залежно від місця функціонування сформувалися привілейовані громади залежні одна від одної.

Наприкінці III ст. лише окремі привілейовані за статусом церкви зберегли автокефалію завдяки політичному впливу та адміністративному значенню в імперії. Натомість автокефальні церкви, які не отримали привілейованого статусу, повинні були регулювати адміністративне та церковне життя залежних від них громад. Насамперед це стосується рукопокладання нових єпископів. Отже, у ранньохристиянський період відбувається перехід від базового стану автокефального устрою до привілейованого. Автокефальними залишилися лише декілька церков, які були розташовані в найбільших адміністративних центрах імперії. Тут була сформована чітка ієрархічна структура церкви, котра не була їй властива у часу заснування. Зазначимо, що на цьому етапі автокефалія із виключно церковного явища трансформується в церковно-політичне [262, с. 38].

Поняття «автокефалія» з'явилося в релігійній термінології в епоху Вселенських Соборів і вживалося в релігійному та політичному значеннях. Його використовували для уточнення статусу незалежних міст візантійських провінцій [295, с. 133] та самостійних архієпископій у складі митрополичих округів. Уперше термін «автокефалія», для визначення незалежності й адміністративно-політичної самодостатності Кіпрської Церкви, вжив представник церковної історіографії VI ст. Феодор Чтець [4]. Відомий середньовічний візантійський перекладач та коментатор церковних канонів Феодор Вальсамон (XII ст.) застосував термін «автокефалія» для визначення незалежності митрополичих округів, а також статусу Кіпрської, Грузинської та Болгарської помісних Церков [457, с. 86]. Константинопольський священник XII ст. Ніл Доксопатр у праці «Устрій п'яти патріархатів», використовує похідний прикметник автокефальний щодо Церкви Кіпру та Болгарії: «вони автокефальні, не підпорядко-

вуються більше ніякому престолу, правлять своєю владою і рукопокладають своїх єпископів» [713, р. 89].

У процесі становлення Церкви як соціального інституту автокефалія трансформується в церковно-політичне явище, яким залишається й до XXI ст. З перших століть державний тиск на церковні події був надзвичайно великим. Зокрема, це стосувалося формування древніх патріарших кафедр. Правителі прагнули мати не лише незалежну церкву на території своїх володінь, а й надійну підтримку для поширення свого авторитету серед населення. Відтак Церква переймала державницьку модель управління й адміністративно-територіального поділу [520, с. 217].

У сучасному політичному розумінні автокефальний статус мають церкви, які були звільнені від зовнішнього впливу, проголошені незалежними та мають власного духовного лідера – Предстоятеля. Межі автокефальних церков переважно збігаються з політичними кордонами національних держав. Звідси випливає теорія, котра узгоджується з церковними канонами, які наголошують, що незалежність держави автоматично зумовлює проголошення церковної автокефалії [713, р. 54].

В історії Церкви багато прикладів отримання автокефалії різними шляхами. Однак всі вони завжди були тернистими та складними. Цей процес пройшли майже всі Православні Церкви, які в той чи інший історичний період відокремлювалися від «Церкви-матері» і, зазвичай, завжди були пов'язані з утворенням незалежних адміністративно-політичних одиниць. Цей принцип знайшов своє відображення в 17-му правилі Четвертого і 38-му Шостого Вселенських Соборів та 34-му Апостольському правилі [168, с. 10].

Важливою умовою реалізації єдності автокефальних помісних Церков була соборність. Предстоятелі Церков певної території, яка мала спільні етнічні, мовні та культурні традиції для соборного вирішення догматичних чи дисциплінарних питань, призначення нового архієрея, об'єднувалися навколо старшого єпископа по хіротонії – примаса. Щодо симбіозу автокефалії й соборності митрополит Даниїл (Чокалюк) справедливо зазначає: «Православна еkleзіологія іншого вищого устрою Помісної Церкви, окрім автокефалії, не знає. Незалежність кожної Помісної Церкви як складової одиниці

єдиної Вселенської Церкви є необхідністю та характерною ознакою православності. Тільки автокефальність може забезпечити свободу та рівність усіх сестер-Церков. Зі свого боку свобода і рівність є передумовою соборності, основної властивості Церкви. А там, де забезпечується соборність Церкви, діє Дух Святий, будівничий нашої Церкви. Через соборність проявляється воля Святого Духа і поєднується з волею членів Церкви, що перебувають в однодушності». «Вгодно Святому Духові і нам» (Діяння 15:28), – так розпочиналася постанова першого Собору Церкви Христової – Апостольського, який є взірцем для всієї подальшої розбудови Церкви та вирішення церковних проблем» [139, с. 50 – 51].

Згідно з православ'я усі сучасні автокефальні Церкви рівні між собою. Завдяки єдності Церква не має жодних переваг і привілеїв перед іншою. Перше місце в диптиху – це лише першість честі, але не влади, і виражається вона не лише в предстоянні перед Святим престолом при співслужінні першоієрархів помісних православних Церков, а й у головуванні на церковних соборах і на міжправославних нарадах та зустрічах [288, с. 84]. Митрополит Мішель (Лярош) стверджує, що в православній церкві відсутній центр і за своєю структурою вона являє собою децентралізовану, тобто повністю автокефальну організацію, не маючи свого лідера, яким є Константинополь [360, с. 258].

Важливо відзначити, що з моменту свого заснування церква отримувала статус автокефальної, який був базовим імперативом її існування. Натомість вищі церковні інституції утворилися в часи Вселенських соборів, які виробили правила їхнього функціонування. Державне розмежування на провінції або дієцезії (звідси й церковна назва) переважно припадало на межі етнічних поселень підкорених імперією народів. Тому за адміністративну основу церкви було взято не національний, а територіальн-політичний поділ [38, с. 176]. Таку ж думку обстоє професор О. Лотоцький.

Каноніст Ципін дотримується ідей територіально-політичного, а не національного принципу створення Помісних церков. Він зазначає, що саме в I–III ст. сформувалася структура православ'я, яка є незмінною до сьогодні. Християнство проповідує принцип відсутності національних ознак: «Не кажіть неправди один на одного, якщо скинули з себе людину стародавню з її вчинками та зодягну-

лися в нову, що відновлюється для пізнання за образом Створителя її, де нема ані геллена, ані юдея, обрізання та не обрізання, варвара, скита, раба, вільного, але все та в усьому Христос!» (Колосян 3: 9–11). Тобто люди різних національностей, які проживають у певному місті, повинні бути членами однієї православної общини, які підпорядковуються одному єпископу.

Отже, політико-адміністративний поділ є основою для церковного розмежування. З одного боку, у державі можуть проживати представники різних національностей, що об'єднуються навколо однієї церкви, з іншого – одна нація може бути розділена на кілька держав у межах яких повинно функціонувати декілька незалежних церков. У цьому контексті потребує додаткового осмислення 34-те Апостольське правило, яке зазначає, що кожен народ, а не країна, повинен знати першоєрарха. З полотологічних позицій це пояснюється тим, що в перші століття поняттям «народ» позначалася певна країна [633, с. 276].

На противагу територіальному принципу формування автокефалій, професор О. Лотоцький уважав, що канони Православної церкви передбачають автокефальний статус церкви для окремих незалежних народів. Коли створюється нова держава, де переважає православне населення, і просить надати автокефалію для її церкви, відмовити згідно з канонічними нормами неможливо. Але неприпустимим є унезалежнення церкви розрізнених племен та національних меншин, які проживають у неправославній країні [333, с. 462].

Територіально-політичний принцип вже з перших століть мав певні особливості. Насамперед вони були пов'язані з наявністю певних «представництв» (апокрисиаріїв) древніх Предстоятелів, особливо Константинопольського патріарха на території інших автокефальних церков для підтримки зв'язку між церквами. Схожа ситуація була і з монастирями та подвір'ями. Інший приклад – ставропігія, коли храм, монастир чи єпископ перебувають на території однієї Помісної церкви, а підпорядковуються Предстоятелю іншої [633, с. 277].

Винятком у питаннях автокефалії в період Вселенських соборів був Кіпр. Згідно з канонами, Кіпрська церква мала підпорядковуватись Антиохії, оскільки адміністративно залежала від неї. Однак

на Ефеському соборі 431 р. кіпрські ієрархи виступи проти такого підпорядкування, і Собор ухвалив рішення зберегти давні традиції незалежності. Натомість інші автокефалії виникали внаслідок політичних трансформацій імперії.

Зауважимо, що місцева церква в перші століття була самокерованою, самостійно вибирала та рукопокладала Предстоятеля, виконувала повноваження суду над єпископами та першоієрархом. Такі функції церкви знайшли своє відображення у 8-му каноні Третього Вселенського собору. Згодом змінюється характер влади Предстоятеля, його повноваження розширюються та стають авторитарними. Єпископи менших міст делегують свої повноваження митрополитам та патріархам [265, с. 114].

На далі автокефалія перетворюється на політичний інструмент, оскільки виходить за межі Римської та Візантійської імперій у відносинах з країнами-сусідами. Автокефалія стає новим інструментом дипломатії. Кожна держава, яка бажала мати незалежну церкву, повинна була звертатися до імператора. Особливо це стало помітно в стосунках Візантії з Балканськими країнами (Болгарія, Сербія), де питання автокефалії неодноразово було наріжним каменем політичних відносин. Варто відзначити, що церковна автокефалія стає невід'ємною рисою незалежної держави, яка забезпечувала політичну самодостатність.

Сам автокефальний статус та його набуття все менше залежить від церковного чинника, і все вагомішою в цьому процесі стає політична роль імперії. Прикладом є Болгарська автокефалія X ст., коли рішення про церковну незалежність дарує, а потім забирає імперський Сенат, а не Вселенський патріарх. Причому прохання про церковну незалежність подає не Болгарська церква, а цар Петро. Автокефалія трансформується на типовий інструмент політичного впливу. За зразком Константинополя, автокефалія стає прикладом політичної ідентичності незалежних держав. Болгарія, Сербія та Московська держава вважали автокефалію незмінним атрибутом своєї незалежності, певним легітимізувальним засобом існування держави. Таким чином держави, а особливо Росія, хотіли імітувати священну Візантійську імперію. Імперія імплементувалася через церковну незалежність. Так нові імперії запозичили Константинопольську ідентичність [265, с. 129].



Розуміння автокефалії в нову добу значно відрізняється від її первинного сенсу. У XIX ст. хвиля автокефального руху торкнулася кількох країн, насамперед балканських. На світову арену виходить новий тип ідентичності – нація, яка заміщає імперську парадигму. Епоха великих імперій відійшла в минуле. Османська імперія, яка занепадала, дала поштовх відродженню інституту автокефалії. Становлення нових національних держав православної орієнтації поставило питання про незалежність церков цих країн. Через боротьбу з імперією, яка гнобила націю, остання виходить на передній план як символ відродження державної незалежності. Це абсолютно нова парадигма. Якщо в добу Середньовіччя автокефалія виступала об'єднавчою силою імперії, інструментом політичного впливу на сусідів, то в Новий час автокефалії базувалися на національних почуттях, а отже, заперечували імперію [265, с. 135].

Розпочинається нова хвиля державно-церковного та міжправославного протистояння в боротьбі за церковну незалежність. У XX ст. це стосувалося й України, яка прагнула державного становлення і намагалася використати церкву як інструмент незалежності від Росії. Як приклад новітніх навколо-автокефальних протистоянь та політичного дискурсу щодо автокефального статусу варто навести історію Польської православної церкви.

Всеукраїнська Православна Церковна Рада (1925 р.) протестувала проти надання Польщі автокефального статусу, оскільки вважала, що Церквою-Матір'ю для православного населення Польщі є Київська митрополія, яка перебувала в боротьбі за власну церковну незалежність. Константинопольський патріархат виступав зовнішнім арбітром у справі автокефалії. Згідно з 34-им Апостольським правилом, окремих народ (України і Польщі) повинен мати свого першого єпископа, тому зовнішні фактори не можуть впливати на перебіг внутрішньо-церковних подій. Зважаючи на це, ВПЦ Рада на чолі з ідеологічним лідером О. Лотоцьким заперечувала необхідність утворення незалежної Польської церкви. Така позиція ґрунтувалася на тому, що більшість поляків за релігійною належністю були католиками, а православними були лише українці та білоруси, які проживали на території новоутвореної держави. Українські ідеологи прагнули визнання автокефалії для Київської митрополії, до складу



якої мали ввійти і польські єпархії [367, с. 614]. Константинополь натомість керувався 17-им каноном Халкидонського собору, який свідчить про можливість набуття автокефалії після отримання державної незалежності.

Професор І. Власовський зауважує, що історична практика набуття автокефалії змінювалася демонструючи різні способи проголошення автокефальної церкви, з-поміж яких найчастіше використовувався «захід державної влади» [89, с. 33]. Саме завдяки політичній ініціативі Уряду польської держави та його наполегливості в питанні надання автокефалії Польській православній церкві Константинопольський патріархат підписав Томос про самостійність.

Сьогодні структура Вселенської церкви ззовні виглядає організовано. Окремі Помісні церкви, територія яких конкретно визначена й регламентована, повністю незалежні одна від одної. Проте такий стан речей оманливий і не відповідає дійсності. Насправді є низка невирішених політичних проблем, що глобально підривають функціонування православної церкви, основною місією якої є опікування людськими душами. Перше, і найскладніше питання, яке є квінтесенцією всіх інших проблем, – є кількість взаємовизнаних церков. Треба чітко розуміти, що немає єдиного прийнятого розуміння устрою Вселенської церкви.

У реаліях сьогодення сформувалися два підходи, які містять принципові розбіжності в питанні автокефалії: грецький та слов'янський (московський). Перший визначає пріоритет Вселенського патріархату, який регулює православне життя й діяльність інших Помісних церков. Другий переконує, що Помісні церкви повністю незалежні, а будь-які рішення світового масштабу можуть ухвалюватися виключно на загальному соборі [276, с. 67]. Саме тому виникла проблема набуття статусу автокефалії. Як наслідок, проголошення незалежності Автокефальної церкви Америки визнало лише декілька церков. Підписання Томосу для Української церкви наприкінці 2019 р. підтримало лише чотири Помісні церкви. Низка церков у світі, зокрема Македонська та Чорногорська, сьогодні відстоюють власне визнання.

Важливе питання, яке виражає сутність усіх конфліктів у сучасному православ'ї – чітке визначення межі юрисдикції кожної із

церков. Саме з цим пов'язаний відносно новий принцип церковного розмежування, який отримав назву «канонічної території». Сьогодні не існує чіткого визначення цього терміна в політологічних словниках. Однак це поняття прийнято тлумачити як конкретні територіальні межі Помісної церкви, які повністю підконтрольні їй та перебувають у її одноосібній юрисдикції.

Розуміння, а головне – правильне застосування цього принципу є важливим для міжцерковного діалогу. З історії становлення ранньої церкви стає очевидним формування чіткої ієрархічної структури. Загальна модель управління була зведена до принципу «одне місто – один єпископ – одна церква». Так вже в перші століття за конкретним єпископом була зафіксована чітко визначена територія. Без дозволу старшого єпископа єпархії чи провінції, інший єпископ не міг звершувати священних дій. Саме цей принцип є підґрунтям сучасного розуміння принципу «канонічної території». Важливо зазначити, що розуміння церковної ієрархії не було вигадане штучно. Така підпорядкованість виникає природним шляхом, а після апостольської проповіді «всім язикам» формується розгалужена система окремих спільнот. Каноніст Никодим (Мілош) зазначає, що з формуванням перших церковних областей (єпархій) виникла необхідність окреслення території кожної з них [456, с. 74].

Загальною нормою співвідношення церковної території до державного розподілу адміністративно-політичного управління фіксує 17-те правило Четвертого Вселенського собору. У ньому зазначається, що після заснування міста розподіл парафій має підпорядковуватися цивільним та земським нормам. Це правило остаточно утвердило ідентичність церковного та державного розмежування на адміністративні одиниці. Тому єпископи, які мали кафедри в політично значущих містах отримали значні привілеї. Це послугувало приводом для формування древніх патріархатів, оскільки столичні міста мали відносно незалежний статус [332, с. 128].

Отже, на ранньому етапі окремі церкви-спільноти спілкувалися між собою виключно на засадах любові. З плином часу був сформований інститут ієрархічного управління. Він не зачіпав установлених Богом церковних норм внутрішнього життя, проте регламентував та координував систему взаємодії між окремими спільнотами.

Це відбулося в процесі формування перших єпархій, а особливо митрополій. Змінилися зовнішні сторони життя церкви, яка почала використовувати звичайне людське право для внутрішніх взаємовідносин [332, с. 136]. Церква та держава були зведені до спільного знаменника (особливо це простежується при імператорові Юстиніані). Це значно поглибило ієрархізацію внутрішньої церковної складової за аналогією до політичних структур імперії.

Древні «апостольські правила», як і інші документи раннього періоду, свідчать про недопустимість порушення вищезазначеного принципу. Зокрема, наведемо основні вимоги цих «правил»: єпископ не може рукопокладати за межами єпархії (35-те правило), єпископ не може перейти в іншу єпархію самовільно (14-те правило), без волі єпископа клірик, не може перейти в іншу єпархію, інакше позбавляється сану (15-те правило) тощо [226]. Саме такі постулати пізніше були закріплені канонами Вселенських та Помісних соборів. Очевидно, що ці правила не втратили канонічної ваги й сьогодні.

Важливо відзначити, що рання церква перебрала на себе адміністративний устрій імперії, в основі якого лежав територіальн-політичний принцип розподілу. Саме такий метод формування єпархіяльних церков був оптимальним на ранній стадії становлення церковного законодавства. Отже, прототип «канонічної території» знаходимо біля самих витоків церковної каноністики. Такий підхід використовувався до кінця XIX ст., коли принцип церковної юрисдикції та питання меж церкви знову стали актуальними у зв'язку із розростанням нового феномена «православної діаспори». Історія церкви знає значну кількість випадків, коли межі церковної юрисдикції порушувалися, однак феномен діаспори поставив перед православною спільнотою абсолютно нові виклики.

Значні геополітичні зміни та війни кінця XIX – початку XX ст. кардинально змінили ситуацію у світі. Розпад могутніх імперій спричинив перерозподіл сфер впливу православних церков на окремі території. Низка національних церков, зокрема Еллади, Болгарії, Польщі отримали автокефальний статус, чим зменшили територіальну юрисдикцію кіріархальних (материнських) церков. Трудова, політична та економічна міграція населення зумовила формування

цілих епархій на неправославних територіях. Православні віряни, які змушені були залишити місце свого постійного проживання по-новому поставили питання адміністративної межі церкви та виконання принципу «канонічної території».

Утвердження принципу «паралельних юрисдикцій» викликало світовий резонанс, оскільки це прямо порушувало древній ієрархічний постулат «одне місто – один єпископ – одна церква». Діаспора стала альтернативною формою організації церковного устрою. Незважаючи на те що вона суперечила традиціям церкви, однак була виправданою у зв'язку з особливими історичними умовами, які склалися у ХХ ст. Помісні православні церкви в умовах політичної нестабільності, постійних військових конфліктів та революційних змін не могли своєчасно скоординувати спільну діяльність. Тому вони були змушені реагувати на запити пастви і створювати церковну структуру в діаспорі незалежно одна від одної.

Історичні претензії Вселенської патріархії на одноосібне опікування світовою діаспорою особливо актуалізувалися після турецько-грецької війни. Тоді Фанар утратив більшість прихожан через міграцію до країн Західної Європи [679, р. 311]. Проте сьогодні це питання залишається відкритим. На Всеpravославному соборі у 2016 р. було ухвалено документ «Православна діаспора», що запропонував розділити діаспору на 13 регіонів, якими будуть керувати міжцерковні Єпископські зібрання [155, с. 61-70]. Така ініціатива остаточно закріпила наявність «паралельних юрисдикцій», принаймні в тих країнах, котрі історично не були ареалом поширення православної віри. Хоча в самому документі йдеться лише про тимчасовість ужитих заходів.

У цьому контексті варто відзначити, що принципи «канонічної території» кожної із церков не змінилися. Наявність «паралельних юрисдикцій» у тих країнах, більшість населення яких не належать до православного віросповідання, не заперечують принципу «канонічної території», а саме – історичної юрисдикційної межі кожної із Помісних церков. Дотримання цього давнього закону є наріжним для сучасного православ'я. Наприклад, у полемічних виступах та заявах, пов'язаних із наданням автокефального статусу Українській церкві, поняття «канонічної території» вживалось дуже часто. Російська

та Константинопольська православні Церкви висловлювали власні погляди, наводячи різноманітні докази та історичні документи про власну юрисдикцію над українською територією. Зокрема, Вселенський патріарх неодноразово заявляв, що: «Україна не переставала бути канонічною територією Константинопольського патріархату і не належала російській церкві» [63]. Тобто для ухвалення будь-якого рішення на тій чи тій території вона повинна бути підконтрольною, входить в юрисдикцію конкретної церкви.

Значною мірою Україна стала заручником поняття «канонічної території», яке потребує роз'яснення й обґрунтування. Сам термін «канонічна територія» лише нещодавно увійшов до політологічного вжитку [226]. Саме це поняття заважає гармонізувати відносини українських церков та нівелює усі зусилля українського суспільства щодо впорядкування власної Помісної церкви. Речники РПЦ, як і її нинішній очільник, неодноразово заявляли, що Україна є канонічною територією Російської церкви. У сучасну термінологію словосполучення «канонічна територія» ввели російські богослови в 90-х рр. XX ст. після розпаду Радянського Союзу. Із проголошенням нової автокефалії, «канонічна територія» материнської церкви зменшується. Нова церква перебирає на себе юрисдикцію в межах національної держави. Росія в цій ситуації максимально прагне утримати у власній юрисдикції території України, адже визнання української автокефалії з боку РПЦ автоматично спричинить зменшення її «канонічної території».

Принцип, на якому базується теоретичне вчення РПЦ про «канонічну територію» – це єдиноначалля. Тобто в дію має вступати закон «одне місто – один єпископ – одна церква». Проте такий підхід суперечить 34-му загальновідомому апостольському правилу, яке свідчить, що духовенству кожного народу (держави) необхідно знати свого першоієрарха. Констатуємо, що після першого розділення Східної церкви в 451 р., теорія єдиноначалля більше не могла бути практично реалізованою. Поступово формується новий принцип «паралельних юрисдикцій», який укорінився в церковне життя у XX ст. із поширенням феномена діаспори. Сьогодні в Україні склалася ситуація, коли паралельно функціонують дві церкви. УПЦ МП, яка є визнаною за ієрархією, але не за автономним статусом, а та-

кож ПЦУ, яка отримала статус незалежної і сьогодні визнана лише чотирма Помісними церквами. У представників Помісних церков серйозні нарікання викликає не лише одноосібна процедура підписання Томосу, але й «канонічність» духовенства. Отже, для кращого розуміння сучасної політичної ситуації у світовому православ'ї необхідно звернути увагу на період формування церковної традиції та канонів.

Принцип управління ранньою церквою свідчить про значний політичний вплив імперії на церковну адміністрацію. Наприкінці донікейського періоду адміністративний устрій церкви повністю збігався із територіально-політичним розподілом Візантії на провінції та області. Відповідно до цього поділу формувалися єпархії, які очолював старший єпископ (митрополит). Церковні традиції та правила визначають ідентичність кордонів держави та національної церкви. Сучасні Помісні церкви отримали автокефалію саме на таких підставах. Зокрема, межі юрисдикції Польської ПЦ збігаються з державним кордоном, схожа ситуація в Румунії та Грузії.

Значно складніше, зважаючи на відсутність канонічних норм у православ'ї, врегулювати питання після розпаду імперії, коли церква претендує на стару «канонічну територію». Зокрема, після розвалу Радянського Союзу РПЦ вважає своєю юрисдикцією всі пострадянські республіки та всіма способами блокує прагнення національних церков здобути автокефальний статус. Схожа ситуація склалася в Югославії. Сьогодні Сербська ПЦ перешкоджає Чорногорії отримати церковну незалежність. Однак очільник православної церкви Чеських земель та Словачії архієпископ Христофор (Пулец) на міжнародному зібранні заявив, що після розвалу Чехословачії їхня церква не поділилася [628].

Отже, питання «канонічної території» та меж церковної юрисдикції постало на роздоріжжі перед сучасним церковним буттям. З одного боку, церковна влада Помісної церкви збігається із кордонами незалежної держави, а з іншого, – значні геополітичні зміни у ХХ ст. спричинили ситуацію, коли після розпаду імперій церква не поспішає віддавати історично підконтрольну землю. Це гальмує процес проголошення нових автокефальних церков, зокрема Чорногорії та Македонії.

В історичному формуванні сучасного устрою Вселенської церкви інститут автокефалії значно вплинув на модель відносин із державою. Інколи саме це питання вирішувало вектор відносин між державами. Таким чином із внутрішнього або імперського явища, автокефалія трансформувалася в потужний геополітичний чинник міжнародного значення. Усередині імперії монополістом у питаннях церковної адміністрація, за підтримки імператора, стала столична Константинопольська кафедра [262, с. 39]. Саме вона відіграла значну роль у геополітиці Балканського та Близькосхідного регіону впродовж багатьох століть. Характерним прикладом є загравання Візантійської імперії з Болгарією та Сербією. Керівництво цих країн вважало, що автокефальний статус церкви сприятиме становленню політичної самодостатності. Автокефалія від Вселенської кафедри стала предметом торгів, і вона надавалася в межах кордонів тогочасних Болгарії та Сербії. Тобто «канонічна територія» новопроголошеної церкви мала збігатися з межею державної влади.

В історії церкви були прецеденти, коли представники державної влади надавали автокефальний статус церкві, керуючись політичними мотивами. Зокрема, болгарський цар Петро без погодження з церквою, звернувся до візантійського імператора Романа Лекапена для проголошення автокефалії. У часи візантійсько-болгарської війни імператор одноосібно анулював статус Болгарського патріархату. Отже, з церковно-політичного явища, яким воно було в епоху раннього Середньовіччя, автокефалія трансформується у виключно політичне явище [262, с. 39].

У новітню епоху парадигма автокефалізації помітно змінилася. У XIX ст. «парад автокефалій» суттєво переосмислив сутність цього архаїчного інституту. Змінилася політична ідентифікація цілих народів. Розпад Османської імперії спричинив відродження інституту автокефалії уже в новій формі. Нові православні держави, які виникли на початку XX ст. (Греція, Сербія, Болгарія та Румунія) основним мотивом вважали боротьбу з імперією. Шлях до незалежності лежав через національну свідомість. Автокефальний статус їхніх церков значно посприяв утвердженню політичної самодостатності цих народів. Завдяки цьому процесу змінилася логіка та внутрішнє розуміння автокефалії. В епоху Візантійської імперії автокефалія була

стримуючим фактором проти виникнення нових держав. Натомість у нову добу автокефалія навпаки виступила ідентифікатором нації, відповідно, імперські закиди повністю заперечувалися [262, с. 40]. Через події на Балканах Вселенська церква вимушена вступити в період активної реорганізації.

Зауважимо, що роль та місце держави в процесі автокефалізації, не змінилось. У період Вселенських соборів державна влада в особі імператора прямо втручалася в церковні справи. Церква перетворилася на один із важливих соціальних інститутів імперії. Відомі приклади прямого керування церковними питаннями з боку імперською владою. У нову добу знову ж державна влада стає ініціатором церковного руху до незалежності. Саме від урядів Балканських країн та Республіки Польщі залежав їхній церковний статус на міжнародній арені. Політичний тиск на Константинополь призвів до автокефального статусу нових національних церков.

Отже, події на Балканах фактично відродили давній інститут автокефалії. Він зазнав трансформації і почав відповідати запитам сучасного суспільного буття. В умовах боротьби низки країн за незалежність, автокефалія стає потужним засобом деїмперіалізації. Яскравим прикладом є Польська автокефалія, яка демонструє боротьбу національного уряду із новітньою імперією Радянського Союзу.

Сучасні процеси автокефалізації потребують переосмислення цього древнього церковного інституту. Звертаємо увагу, що зміна церковних кордонів залежала від політичної кон'юнктури. У період Візантійської імперії, коли церква стала одним із ключових державних інститутів, це положення було закріплено ув постановах Вселенських соборів. Географічно церква була залежною від державних адміністративних утворень. Крім того, інституційні зміни в структурі самої церкви також залежали від волі держави та суспільно-політичних трансформацій. Тому необхідно дослідити такі зміни церковних інституцій та корективи в політичній географії церкви залежно від державних перетворень.

Одним із головних положень дослідження є твердження про те, що автокефалія виступала адаптаційним механізмом церкви в пристосуванні до політичної географії держави. Церква завжди була складовою державного середовища. Вона не може існувати без



людей, які є громадянами певної країни, з її законами та нормами життя. Розпад імперії на незалежні держави неминуче призводив і до інституційних змін церковних кордонів. Очевидно, що після формування нових незалежних держав (за національним принципом) кіріархальна церква не може підтримувати зв'язки із підлеглими церквами в новоутворених державах. Принцип чіткої ієрархії порушується через неможливість «прямого» спілкування, коли церковна столиця з її ресурсами та апаратом буде перебувати в одній країні, а підпорядкована єпархія – в іншій. Виникає питання про правомірність такої юрисдикції, адже кожна незалежна країна хоче бачити власну церковну структуру автокефальною [777, р. 29].

Відомі прецеденти, коли церкви вигідно імітувати старі політичні кордони, говорити про єдиний релігійний та політичний простір. У таких випадках кіріархальна церква відіграє деструктивну роль в утвердженні незалежності та національної самоідентифікації новоутвореної держави. Схожа ситуація склалася після розпаду Радянського Союзу. РПЦ продовжує пропагувати ідею єдності та закликати до спільного релігійного, а можливо, і не тільки релігійного простору, прагнучи відновити втрачену імперію. Це виливається в загальновідому концепцію «руського міра» та триєдиної Русі.

Водночас, формування нових автономних церковних одиниць не відбувається автоматично. Принцип «розпад імперії призводить до розпаду церкви» не є дієвим. Балканським національним церквам довелося докласти чимало зусиль для здобуття власної незалежності. Часто доводилося перерозподіляти церковні інституції колись єдиної церкви, на нові автономні утворення. Однак, у цьому процесі необхідно дотримуватися певних умов для формування нової незалежної церковної інституції. Це пов'язано насамперед зі спроможністю самої церкви функціонувати на автокефальних засадах. Необхідний належний рівень самоорганізації та можливості самостійної життєдіяльності. Автокефальна церква повинна мати достатню кількість єпископату (1-ше апостольське правило та 4-те правило Четвертого Вселенського собору), ресурсу, навчальні заклади, а основне – прихожан, які забезпечують всі інші вимоги.

Новонароджена автокефальна церква не може виникнути *ex nihilo*. Необхідні певні умови та сприятливий ґрунт для незалежного

становлення. Важливо, що нова церква так чи інакше повинна визнати деяку залежність, хоча б тимчасово, від материнської церкви. Апостольська спадковість, тобто безперервність благодаті Святого Духу, повинна передатися очільнику нової дочірньої церковної інституції від першоєрарха материнської церкви. Отже, автокефалізація – це довготривалий процес, який передбачає втручання материнської церкви у внутрішні справи дочірньої для її духовного народження в особі першосвятителя. І лише тоді, він, як керівник, зможе обирати та призначати правлячих архієреїв [777, р. 36]. Тобто цілий церковний регіон повинен спочатку входити до складу церкви-матері. Так, можна зробити перший крок до проголошення автокефальних церков. Церква, що претендує на автокефальний статус повинна бути законною частиною материнської церкви до моменту свого відокремлення.

В історії Вселенського православ'я необхідність повної офіційної згоди материнської церкви для «народження» дочірньої, неодноразово ставала на заваді швидкого визнання та «законного» формування нового церковного інституту. Більшість сучасних Помісних церков виборювали право на власну незалежність [753, р. 54]. У ХХІ ст. ситуація не змінилася. Церква Македонії прагне відокремлення від Сербської ПЦ, однак материнська організація протидіє «народженню» дочки. Схожа ситуація склалася в Україні, коли РПЦ утримує у власній юрисдикції УПЦ МП та створює значний тиск на світовому рівні проти визнання новоутвореної Православної церкви України.

Після параду автокефалій на Балканах дотримання церковних кордонів у межах державних дещо нівелюється. Церква не перестала бути частиною конкретної держави навіть після зміни територіальної належності, однак не завжди відповідала державно-адміністративному перерозподілу. Загальноприйнятим фактом сучасного православного світу є відповідність церковних і державних кордонів. Винятками є Російська, Сербська церкви і, насамперед Вселенський патріархат, який взагалі не прив'язаний до конкретної країни, адже є історичним наднаціональним церковним інститутом [712].

Окремо зауважимо про роль держави, як «третьої» сторони в процесі автокефалізації нової Помісної церкви. Безперечно, держа-

ва виступає захисником прав та повноважень церкви, яка розташована на її території. Зокрема, у часи Візантійської імперії існували метрополії, що згодом переросли в патріархати лише в тих областях, котрі були політично стабільними. Так утворилися Олександрійська й Антіохійська церковні адміністрації. Саме завдяки політичній стабільності був утворений та швидко піднесений до першої позиції в диптиху Константинопольський патріархат. Водночас зміна кордонів всередині імперій, падіння, нові завоювання та політичні потрясіння призводили до змін у церковних організаційних формах. Це спричинило формування територіального принципу становлення нових автокефальних церков [737, р. 270]. Примат ідентичності державних та церковних меж, який сформувався у Візантії та був необхідною умовою всієї церковної організації зберігся до ХХ ст. [781, с. 69].

Альтернативна теорія автокефалії пропонує незалежні зміни церковних інституцій. Вони стають можливими в конкретних випадках: по-перше, відбувається тривалий розрив між державними та церковними кордонами, наприклад Сербська ПЦ; по-друге, нестабільні або ж взагалі відсутні зв'язки церковної організації з кїрїархальною церквою; по-третє, практична необхідність, зумовлена тим, що церковна структура повинна понести певні матеріальні затрати, пов'язані з формуванням нових підрозділів та управлінських структур.

Кожна організація утворюється не випадково, а цілеспрямовано, як наслідок певних можливостей для досягнення конкретних цілей. Фактор переслідування певних цілей та амбіцій є однією важливою складовою альтернативної теорії автокефалії. Автокефальні церкви – це організації, які були утворені для виконання конкретних завдань та досягнення цілей. Такі цілі є абсолютно різними та мають неоднакові трактування, проте однією із пріоритетних завжди виступала ціль утвердження власної державної незалежності та ідентичності [777, р. 33].

Незалежно від часу існування та політичних умов, автокефалії завжди мали певні правила, обмеженості та домовленості, що впливало на конфігурацію їхніх відносин. Американський учений О. Вільямсон указував, що управлінські інституції діють на рівні окремих

транзакцій [803, р. 4]. Це означає, що вирішальну роль відіграють угоди та домовленості між ієрархією та державними чиновниками. Необхідні домовленості виникають внаслідок бажання забезпечити спільне благо для своїх громадян. Тобто держава-носій, як і сама материнська церква сприяє, формуванню таких умов, що розірвання відносин із материнською є економічно не вигідними для дочірньої церкви.

Матеріальна складова – це наступний компонент запропонованої альтернативної теорії автокефалії. Безумовно, відносини між церквами мають фінансову складову, яка є вирішальною. Оскільки вони включають обмін товарами та послугами на договірній основі, то материнська церква корегує ситуацію з максимальною вигодою для себе. Якщо такі відносини виникають між материнською та дочірньою церквами тоді вони є ієрархічними. Між рівними Помісними церквами відносини будуть горизонтальними, оскільки автокефальні церкви є рівні між собою. Так чи так, але загалом усі види відносин у церкві є договірними, про що свідчить формування ієрархічної структури, яка виконує домовленість щодо розподіленості певних функцій та навантажень [777, с. 34].

На практиці цей процес реалізується через благословення місцевого єпископа для священника, який від його імені звершує богослужіння. Єпископ у будь-який час може відізвати таке право, і тоді «договір» між ним та священником буде розірвано. Зі свого боку єпископ залежить від Предстоятеля, який делегує йому управління певною церковною областю – єпархією. Першоієрарху належить право керувати всією автокефальною церквою та наглядати за підлеглими єпископами. Традиція саме такого церковного устрою бере свій початок фактично від апостольських часів. Звідси випливає, що дочірня церква повинна бути залежною від материнської. Для її утримання виділяються певні кошти. Коли дочірня церква стає достатньо зрілою, материнська церква прагне повернути вкладені кошти.

Проблема з проголошенням нової автокефалії якраз і полягає в складності укладання таких договорів. Для легітимізації нової Помісної церкви насамперед необхідна опіка та благословення материнської церкви. Це та перша, базова угода, яка лежить в основі майбутнього визнання незалежності молоді церковної інституції.

Крім того, їй повинні визнати всі вже визнані Помісні церкви. Такі інституційні рамки витримати доволі складно. Саме тому в сучасному православ'ї основні проблеми зводяться саме до автокефального питання. Ці правила є обов'язковими для виконання на всіх рівнях. Без укладення таких домовленостей нова церква не буде вважатися легітимною, тобто канонічною.

Цілком природно, що одних угод та домовленостей недостатньо. Не всі хочуть та можуть виконувати загальноприйняті правила. Тому необхідна присутність певного керівного органу, який би міг виконувати наглядову функцію. Згідно з ученням православної церкви, найвищим органом управління є Вселенський собор. Однак після 787 р. зібрання православних ієрархів на світовому рівні виявляється надскладним завданням. Великий собор на Криті у 2016 р. був близький до історичного моменту Восьмого Вселенського собору, проте через відсутність чотирьох Помісних церков втратив такий статус.

Окремо відзначимо роль Вселенського патріарха, як першого серед рівних, який виконує функцію вищої судової інстанції та наглядача за порядком у православному світі. Проте РПЦ всіляко противиться цим традиціям та наполягає на абсолютній рівності Помісних церков [755].

Звертаємо увагу на державний фактор, який відіграв головну роль в отриманні автокефального статусу нових Помісних церков на Балканах та в Польщі. Держава може виступати в ролі стороннього наглядового органу. Проте вона завжди є зацікавленою, оскільки кожна незалежна країна прагне мати власну церкву, що підкріплює її авторитет та міжнародний статус. Відповідно, держава-носій материнської церковної інституції не буде прихильником її розколу. Історично, на ранніх етапах становлення християнства, саме таку роль відіграла Візантійська та Римська імперії. Вони забезпечили політичну стабільність та однорідність церковної структури у всій державі. Церква стала одним із вигідних та ключових інститутів імперії, сприяючи обожненню владних повноважень та конкретно василевсів.

Можна виокремити лише два періоди, коли церква не користувалась особливою державною підтримкою та її важелями впливу. Перший – епоха до Костянтина та Міланського едикту, другий –

XVII та XIX ст., коли деякі європейські держави та США відмовився від християнства як державної релігії [777, р. 36].

Саме в ці часи церква була надзвичайно схильною до розколів. Натомість у періоди співпраці з державою вона поступається певними інтересами задля забезпечення власного протекторату з боку держави. Остання приймала церкву, щоб допомогти забезпечити власну легітимність. Тому, церква завжди намагалася враховувати політичні інтереси держави та відповідати її кордонам. Це зручно, адже надає церкві додаткових важелів впливу та контролю за молодшою ієрархією.

Отже, виникненню нової автокефалії має передувати проголошення державної незалежності. Крім того, проголошення церковної незалежності неможливе без певних угод та державного протекторату. Іншим важливим вектором є побудова горизонтальних відносин з іншими Помісними церквами. Це передбачає перерозподіл впливу та «канонічної території» між уже визнаними інституціями. У відносинах вертикалі матір–дочка важливу роль відіграє перерозподіл матеріального чинника та вірян. Повинен відбутися перехід від залежності до незалежності, однак історія свідчить про болючість та материнське небажання таких процесів, наприклад РПЦ не бажає відпускати УПЦ МП [787].

Можемо стверджувати, що на практиці утворення нової автокефалії певною мірою є порушенням «угод», що тривалий час функціонували між материнською церквою та її частиною, яка захотіла відділитися. Це відступ від початкових угод про єдиний церковний простір. У досвіді православної церкви XIX–XX ст. спостерігаємо часті розділення та від'єднання. Тому можемо говорити про певну тенденцію в структурних та організаційних змінах церковних інституцій сучасного періоду.

Активне повернення релігії в публічну сферу в кінці XX ст., яке інколи характеризується як постсекулярність, призвело до формування нових моделей державно-церковних відносин. Характерно, що нові моделі зароджуються в країнах, де релігія була винесена за межі держави, була жорстоко репресована, наприклад у СРСР [725, р. 281]. Трапляються твердження про відродження ідеї симфонії, котра мала місце у Візантії. Саме такий досвід посилаються церкви для

легітимізації власної діяльності. Зокрема, цей процес характерний для Румунії, де, «дотримуючись принципу симфонії, членами ієрархії Церкви були запропоновані політичні посади в парламенті, тоді як держава домінувала над Церквою, перетворюючи її на державний інститут, який служив її політичним інтересам» [745, р. 425].

Сучасна симфонія, яка в давнину була притамана східній традиції, інтерпретується як пристосування церкви до умов життя у XXI ст. Візантійська спадщина накладається на нові імперії, що намагаються легітимізувати свою церковну велич та міжнародний вплив. «Золотий вік» церкви, яким прийнято вважати період розквіту Візантії, не був простим та однозначним. Саме тоді, церква як ніколи піддавалася політичному впливу держави та була перетворена на один із суспільних інститутів. Церковні лідери в цих країнах прагнуть показати відносини між церквою й державою як партнерські та рівноправні. Однак, на практиці, особливо в Росії, це далеко від істини. Зокрема, речник Московського патріархату Всеволод Чаплін стверджує, що церква, маючи власні закони та адміністрацію, є рівним суб'єктом державі. Більше того, він стверджує, ніби церква ніколи не звітувала перед державою [634]. Такі думки вимагають глибинного осмислення.

Сьогодні спостерігається значний рівень секуляризації, котрий зумовлює зниження рівня впливу церкви на суспільні процеси. Країнам пострадянського простору де найбільше демонструють відносини симфонії, не вдається побудувати громадянське суспільство, важливою складовою якого має бути громадянська релігія. Наразі православна церква, будучи консервативною, втягнута у значний клубок протиріч та міжнародних конфліктів, що завдає відчутного удару по її авторитету. Тому, вирішення церковних суперечок, зокрема щодо проблеми автокефалії, допоможе церковній традиції відновити власний авторитет.

Підсумовуючи сказане, відзначимо, що проблема автокефалії значно загострилася в останні роки. Це викликано загальною світовою кризою у відносинах між Помісними церквами. Статус автокефалії та можливості його набуття сьогодні є наріжним каменем богословських дискусій. З цим нерозривно пов'язана проблема межі юрисдикції та «канонічної території». Необхідна спроба напрацювання нового, альтернативного підходу до проблеми автокефалії в

сучасному світі. Зокрема, трапляються твердження про відродження ідеї симфонії, яка мала місце у Візантії. Саме на цей досвід посиляються церкви для легітимізації власної діяльності.

Для вирішення ключових проблем сучасного православ'я необхідно напрацювати новий, альтернативний підхід до розуміння інститут автокефалії. Національний принцип заснування перших християнських спільнот був визнаний неправомірним уже на Апостольському соборі. У X ст. інститут автокефалії трансформується у явище виключно політичне і стає важелем впливу на міжнародній арені. Відродження і нова трансформація автокефалії відбулися у нову добу на Балканах. Територіальний принцип автокефалії змінюється на національний. XX ст. характеризує автокефалію як засіб боротьби з конструкцією імперії. Можемо констатувати, що автокефалія виступала адаптаційним механізмом у процесі пристосування церкви до політичної географії держави-носія.

\*\*\*

Розвиток християнства розпочався із апостольської проповіді. Рівність заснованих апостолами церков априорно впливала із рівності за благодаттю самих апостолів, тому, становлення перших общин виглядало цілком природно та закономірно. Засновані церкви автоматично набували незалежного статусу і згідно із сучасною термінологією були помісними, адже належали до конкретної місцевості. Такому стану речей відповідали й самі назви перших церков, про які згадується в Писанні, наприклад церква Коринфу.

У Візантійсько-Римській імперії автокефальний поділ церков збігався з територіально-політичним розподілом держав, тобто, кордони держави переносилися на церкву. З плином часу автокефалія з базової категорії існування церков перетворюється на привілейовану. Формуються древні патріархати, які не втратили свого значення й сьогодні. Особливо виділяється роль та привілеї столичного, Константинопольського патріархату, що отримує звання Вселенського. Автокефалія переростає в інструмент політичного впливу імператора на сусідні країни (наприклад, Болгарію та Сербію). Дискусія щодо автокефалії знову загострилася в XIX ст., коли на Балканах утвори-



лися національні країни, котрі прагнули церковної незалежності. Необхідність консенсусу щодо автокефалії у Вселенському православії активізує подальші наукові розвідки щодо цієї проблеми.

У контексті формування древніх патріархатів та митрополичих округів зароджуються перші політичні теорії утворення нових незалежних церков. Важливою, хоча й суперечливою є теорія самостійного проголошення автокефалії, адже тоді постає питання хто відповідатиме за дотримання канонічного порядку. Сутність теорії полягає в тому, що автокефалія не може бути наданою ззовні, адже це вже певне обмеження самобутності та незалежності. Однак якщо хтось тебе створив, значить Матір-Церква є відповідальною за тебе, а дочірня церква відчуває певну підпорядкованість. Якщо в певний історичний момент кириархальна церква вважає канонічно обґрунтованим надати автокефалію, то в інший – вона може її забрати. Водночас у дособорний період ще не було остаточно сформовано механізму взаємодії між кафедрами столичних міст. Автокефальний принцип церковно-адміністративного устрою був певною даністю самого церковного облаштування (у перші століття це було самоочевидно).

Отже, самопроголошення не може виступати об'єктивним критерієм утворення автокефальної церкви. Необхідне узгодження кількох сторін, зокрема Материнської церкви. Тому в ранньохристиянський період теорія самопроголошення автокефалії не могла бути схваленою, адже ще не було загальноприйнятого механізму управління Вселенською церквою. Офіційно патріарші кафедри закріпили свій статус після Четвертого Вселенського собору.

Окремо варто наголосити на ідеї територіально-політичного, а не національного принципу створення Помісних церков. Він свідчить, що сучасний стан Вселенського православ'я бере основу з перших віків. Саме в I–III ст. сформувалась структура православ'я, яка є незмінною сьогодні. Відповідно до розгляданого принципу християнство проповідує «байдужість» до національних ознак: в ідеальних умовах люди різних національностей, які проживають в певному місті, повинні бути членами однієї православної общини, що підкоряється одному єпископу. Тобто державно-адміністративний поділ є основою для церковного розмежування.

На противагу територіальному принципу формування автокефалій професор О. Лотоцький уважав, що канони Православної церкви передбачають автокефальний статус церкви для окремих незалежних народів. Коли створюється нова держава, де переважає православне населення, і просить надати автокефалію для її церкви, то відмовити в цьому згідно з канонічними нормами неможливо. Але неприпустимим є унезалежнення церкви розрізнених племен та національних меншин, які проживають у неправославній країні.

Територіальний принцип вже з перших століть мав винятки. Перш за все, це було пов'язано із наявністю певних «представництв» (апокристаріїв). Іншим важливим винятком у питаннях автокефалії в період Вселенських соборів був Кіпр. Згідно канонів, Кіпрська церква мала підпорядковуватись Антиохії, бо адміністративно залежала від неї, але на Ефеському соборі 431 р. кіпрські ієрархи виступили проти і Собор зберіг давні традиції незалежності.

Доведено, що лише автокефальний лад є єдиноприйнятним варіантом існування Вселенського православ'я. Тому боротьба низки національних церков за незалежність та визнання є справедливою. Наразі відсутня чітко регламентована процедура проголошення нової автокефальної церкви. Тому подальші наукові розвідки автокефальної тематики та канонічної творчості святих отців доповнять виконане дослідження.

## **РОЗДІЛ 3**

# **ІСТОРИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПОЛОЖЕННЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ПОЛІТИЧНИХ ПРОЦЕСІВ ЩОДО УСТРОЮ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ТА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА**

### **3.1. Адміністративний та політичний статус Церкви візантійської традиції**

Православна церковна традиція, яка була закладена апостолами та набула виразних рис у період Вселенських соборів, формувалася упродовж двох тисяч років. Однак у сучасних реаліях цей процес потребує політичного переосмислення. Упродовж усієї історії функціонування церква була змушена пристосовуватися до умов співіснування з державою, від якої вона залежала. Підпорядкованість Церкви виражалося через адміністративно-політичний поділ, що формувався за Візантійським зразком. Згодом політична складова посіла вагоме місце в церковному житті. Формування великих провінцій та виділення їхніх столиць зумовило заснування нових церков, наділених автокефальним статусом. Перші незалежні церковні утворення були сформовані завдяки підтримці імператора та керівників державних митрополій.

Усе сучасне церковне життя, як і самі принципи існування Церкви, були остаточно зафіксовані в часи Вселенських соборів. На зібраннях ієрархів християнської церкви було сформовано канон Священного Писання, ухвалено церковні догмати та правила поведінки, які регламентували основні питання церковного життя та політичного устрою. Усе церковне вчення раннього періоду, безперечно, не втратило своєї значимості й сьогодні, адже найвищим органом цер-

ковного управління є саме Вселенський собор. Отже, дослідження проблеми автокефального становлення перших древніх патріархатів у період Вселенських соборів є не просто актуальним, а базовим у політичному дискурсі автокефальної проблематики. Зважаючи на те що постанови і правила Вселенських соборів є обов'язковими для виконання та не мають терміну давності, постає необхідність проаналізувати проблему церковної незалежності в правилах Соборів та їхню реалізацію в умовах сьогодення.

Автокефальний статус та можливості його набуття завжди були предметом релігієзнавчий та політичних дискусій. Апостоли, які засновували окремі громади та церкви, не передбачали іншого типу церковного управління та устрою, окрім автокефалії. Кожна громада, очолювана єпископом уже була самодостатньою, однак у II–III ст. церква запозичує адміністративний поділ та управління Римської імперії. Це був базовий період формування церковного вчення, яке не втратило актуальності й у реаліях сьогодення. У сучасних умовах важливо встановити відповідність і доцільність тим механізмам управління церковною структурою, що були сформовані в постановках Вселенських соборів як вищого органу церковного управління. Нині залишається відкритим питання щодо практичного втілення сформованих принципів набуття автокефалії в умовах наявної системи Помісних церков.

У донікейський період з'являється поняття «*κατ' οἶκον ἐκκλησία*» «домашньої церкви», яке в сучасних політичних студіях не має однозначної дефініції. На думку Й. Зізіуласа, домашня церква виходить за межі виключно сімейних відносин, оскільки вказує на місце розташування, а не на соціальний характер церковного зібрання [807]. На ранніх етапах існування церкви діяло правило «одна Церква – одна Євхаристія – одне місто», тобто в одному місті була єдина «домашня церква» [273, с. 252]. Сьогодні не віднайденого жодного свідчення церковних істориків, яке б указувало на якісь проблеми з організацією «домашніх церков» у єдину церкву. Водночас саме це поняття дуже швидко зникає з історичної арени.

Церква як унікальний живий Боголюдський організм є динамічною, адже змінюється разом із людськими поколіннями. Згідно з православним Катехізисом, Бог є вічним та незмінним. Особлива

благодать Святого Духа наповнює Церкву: «І все впокорив Він під ноги Йому, і Його дав найвище за все за Голову Церкви, а вона Його тіло, повня Того, що все всім наповняє!» (Ефесян 1:22–23). Іншою складовою Церкви є людина, незалежно від того, чи вона жива, чи померла, адже її душа безсмертна. У буденній картині світу термін «церква» позначає насамперед культову споруду або ж цілу релігійну організацію, з якою людина себе самоідентифікує.

Автокефалія як базовий інститут системотворення православної церкви визначається на основі вчення про помісність Церкви. Основним принципом автокефалії є апостольське та святоотцівське передання помісної церкви як здійснення історичного тіла Христового в просторі та часі. Отже, простежується прямий зв'язок між політичним інститутом автокефалії та православним ученням про устрій помісної Церкви [43, с. 214].

З огляду на історичний контекст у часи раннього християнства не було можливості сформувати повний кодекс правил та норм, придатних і для сучасного церковного укладу та життя церкви. Апостоли та їхні найближчі послідовники основним завданням вважали проповідь благої вісті, тому перші рукопокладання здійснювалися саме з проповідницькою й пастирською метою. Правила та норми життя християн були самоочевидними і передавалися в усній формі. З позицій ранніх християн тогочасне суспільство умовно поділялося на вірних та язичників. Віряни досконало знали заповіді, правила життя та поведінку християнина, намагалася жити відповідно до цих норм. Додаткові фіксації догматів та канонів були зайвими. Проте з плином часу християнство поширювалося в різних країнах, а усний переказ певною мірою викривляв учення Христа. Це спричинило появу перших єретичних учень, які інтерпретували новозавітні свідчення в межах власних переконань. Тому закономірно виникла необхідність сформувати та зафіксувати основи віри у вигляді догматів та канонів церкви.

Поділяємо думку С. Булгакова, який уважав, що віра за своєю сутністю не буває абстрактною. Вона неминуче породить певний догмат або правило. І навпаки, догмат є конкретним втіленням трансцендентного прояву віри [43, с. 50]. Проблема затвердження корпусу святих правил і догматів доволі складна. Це пов'язано на-

самперед із визнанням Вселенського статусу самого собору. Усі собори християнської церкви поділяються на дві великі категорії: 1) до розподілу церкви ті, які були прийняті всіма церквами (їхній авторитет був підтриманий державною владою); 2) після розділення на православ'я і католицизм. Відповідно, кожна із церков проводила власні церковні з'їзди. Крім того, у період до розділення далеко не всі церковні зібрання були визнані у статусі «Вселенського собору». Наприклад, Сардикський (343 р.), Ефеський (449 р.), Константинопольський (754 р.) Собори так і не отримали такого статусу і були прийняті як Помісні [520, с. 75].

Необхідно проаналізувати взаємозалежність державно-адміністративного поділу Римської імперії та формуванням древніх автокефальних церков. Автокефальний устрій структури Вселенського православ'я нерозривно пов'язаний із апостольським вченням та традицією давніх Східних церков. Згідно з православ'ям сама природа церкви повинна бути незалежною від будь-яких спроб узурпації церковної влади. Тому в нашому дослідженні зосереджуємося на самому феномені Церкви в її політичній ретроспективі.

Історично у православ'ї утвердилася Візантійська модель церковної адміністрації. Початок цьому було покладено ще на ранніх Помісних та Вселенських соборах церкви. Організаційні форми церковного управління були затверджені й кодифіковані в церковному законодавстві як офіційні правила. Останні також доповнюються давніми, звичаєвими (неофіційними) правилами, які в сукупності з кодифікованими утворюють базову складову інституційного оформлення церковної ієрархії. Важливо наголосити, що автокефалія як особлива форма церковної організації не була «винаходом» церкви, який виразили через церковне законодавство. Швидше навпаки, церковне законодавство визнавало та кодифікувало політичну форму організації та управління, яка вже існувала [777, р. 27].

Церковні межі здебільшого збігалися з державно-політичними кордонами. Церква загалом та єпархії зокрема пристосовувалися до адміністративних трансформацій імперського управління. Тому окремі єпархії залишалися самоуправними, а інші – були інтегровані в ширші церковні структури. Отже, можна стверджувати, що ще в донікейський період церковна структура, хоча і не була офіційно

визнаю та затвердженою Соборними рішеннями, відповідала політичній організації Римської імперії.

Історико-релігійознавчий та політичний аналіз свідчить, що ранньохристиянський період характеризувався надзвичайно активним поширенням нової релігії. Апостоли проповідували всім народам, а християнські мученики своєю добровільною смертю та муками за Христа свідчили про істинність нової віри. Було сформовано основи віровчення та канони священних книг. Парафіяльна мережа набувала системного розподілу, а інституція церковної ієрархії – сталих обрисів. За перші три століття свого існування християнство значно розширило церковну мережу та набуло всебічного поширення. Поступово державний адміністративний поділ Римської імперії поширився і на церковне середовище. Формуються перші митрополії й підвищується роль (духовна та адміністративна) єпископів міст – столиць провінцій. Особливого значення набуває єпископ Риму, до якого духовенство звертається як до верховного духовного суду та головної інстанції в питаннях тлумачення церковних догматів. Аналіз ранньохристиянського періоду свідчить, що церковно-адміністративний устрій, який був започаткований апостолами, вбудовувався на принципах автокефалії, у такий спосіб забезпечуючи існування самої Вселенської церкви [275, с. 23].

Відзначимо, що автокефальний принцип церковно-адміністративного устрою був зумовлений церковним облаштуванням. У ранньохристиянський період формується інститут чіткої церковної ієрархії. Під час обрання нового єпископа на місцеву кафедру необхідно було благословення або особиста участь у виборах та рукопокладанні головного єпископа центрального міста провінції, тобто митрополита [541, с. 157]. Крім того, 12-те правило Четвертого Вселенського собору визначало, що єпископ не може розділяти свою єпархію на дві, для того щоб отримати титул митрополита. У правилі йдеться про часте зловживання єпископською владою на угоду світським правителям для збільшення ролі та впливу місцевих кафедр [273, с. 408].

Управління церквою в перші три століття відбувалося в такий спосіб: головне місто, де служив єпископ, та навколишні населені пункти, де несли церковний послух пресвітери й диякони, форму-

вали окрему церкву. Це було мінімальне автокефальне утворення. Управління такою автокефальною єпархією здійснював єпископ, але разом із кліром та мирянами. В епоху Вселенських соборів та формування древніх патріархатів система управління не змінилася. Але миряни до керівництва церквою більше не залучалися. Їхнє місце зайняли представники державної влади.

Звернувшись до історії формування перших автокефальних церков, які утворилися внаслідок об'єднання кількох єпархій (єпископій), побачимо, що всі вони були сформовані згідно з 34-им апостольським правилом, де йдеться про те, що єпископам окремої території необхідно знати першого з-поміж себе, тобто Предстоятеля. Такими були провінційні церкви Лівії, Єгипту, Понту та Віфінії [100, с. 40]. Це були перші Помісні церкви в політичному значенні, тобто вони розташовувалися в конкретній області. З плином часу термін «помісна» ототожнюється з автокефальною, тобто незалежною церквою, яка є повністю самоуправною, розташована на конкретній території, на якій проживає певний народ, і важливою умовою є її єдність у віровченні та Євхаристії з іншими православними церквами світу [331, с. 91]. З плином історії в столичних містах сформувалися перші митрополії та архієпископії (наприклад, Риму, Антиохії, Олександрії, Кіпру). Згодом вони трансформувалися в перші патріархати, які мають найвищий церковний авторитет і сьогодні.

Першоієрарх окремої області, тобто місцевий автокефальний єпископ, згідно з 34-тим апостольським правилом є «першим» у конкретній національній церкві. Таке твердження можна вивести із самих апостольських положень. Якщо є конкретна окрема християнська спільнота, то відповідно до канонів у неї має бути «перший єпископ», тобто головний, керівник церковного життя. А якщо наявний і єпископат, і його лідер, то таке церковне утворення, згідно з уже згадуваним правилом, повинно бути незалежним, тобто автокефальним. Отже, вже в II-III ст. до єпископського сану додають титул міста, яке він очолює, наприклад «єпископ Олександрійський» (6-ий канон Першого Вселенського Собору). Титул і місцезнаходження кафедри керівного єпископа завжди асоціюється з певним містом, переважно столицею провінції.



З часів Першого Собору першоієрарха називали митрополитом (6-ий канон Першого Вселенського Собору) або «єпископом митрополії» (6-ий канон Сардикійського Собору) [273, с. 34; с. 176]. Первинно автокефальні національні церкви існували виключно в межах Римської імперії. Фактично національні церкви стали державними. Починаючи від правління Костянтина Великого, церкви насаджуються адміністративно-територіальний принцип управління імперією. Оскільки вся імперія була розділена на провінції (області), а згідно з державним законом на території однієї області може існувати лише одна автокефальна церква, то кілька національних церков об'єднували в єдину митрополію. Таке політичне регулювання суперечило 34-му апостольському правилу. Однак саме територіальний, а не національний принцип (через державний вплив) був закладений в основу формування перших великих автокефальних церков [518, с. XIX]. Цим пояснюється те, що назви значних історичних областей (провінцій) ототожнювалися з конкретними автокефальними церквами. Діяв принцип одна територія – одна церква. У давнину таку церковну одиницю позначали назвою дієцезія (від грецького «область»). Сьогодні таким терміном позначається лише єпархія. 39-ий канон Карфагенського Собору вказує, що за аналогією із державною номенклатурою терміном «правитель» називали і місцевого архієрея.

Інституційні рамки ранньої церкви формувалися в політичній географії Римської імперії та вимушено пристосовувалися до державно-адміністративного устрою. Інституційна база автокефального укладу ранньої церкви виходила від самих апостолів, які не передбачали інших форм організації церковного життя [777, р. 26]. Ще в донікейський період церква намагалася структурувати власне територіальне розміщення, права єпископів та перших митрополитів, пріоритетність у богослужінні та управлінні єпархіями, систему взаємодії між окремими, фактично автокефальними утвореннями (єпархії, дієцезії, митрополії) та розв'язати багато інших організаційних питань. Уже в Соборний період стає очевидним державне регулювання автокефалією як основною формою організаційних церковних змін. Церковна структура та управління повністю підпорядковуються Візантійській політичній і правовій практиці адміні-

стративного розподілу. Ще до Першого Вселенського собору в 325 р. церква намагалася побудувати систему устрою, аналогічну державному апарату. Так чи так, але структура ієрархічного укладу державного управління та адміністративного поділу (столиця – провінції – митрополії – дієцезії – конкретне місто з прилеглими населеними пунктами) була запозичена церквою. Водночас таку чітку ієрархічну структуру важко оформити в рамки автокефальної інституалізації ранньої церкви. Можна стверджувати, що автокефальна система структури церкви трансформується в струнку політичну ієрархію. Це було прискорено легалізацією церкви при Костянтині I та подальшим прийняттям християнства як офіційної релігії імперії. Поділ імперії на Східну та Західну у 395 р. та остаточне утвердження столиці в Константинополі заклали фундамент для майбутнього віддалення між Римською та Константинопольською кафедрами, які постійно конкурували в питаннях влади та честі [689, р. 99].

Після підписання Міланського едикту в 313 р. церковно-адміністративна ситуація поступово змінюється. Епоха Вселенських соборів кардинально змінила церковно-ієрархічну структуру. Із категорії «переслідуваних» християнство трансформується в розряд «державної» релігії. Імператор починає іменувати себе «єпископом зовнішніх церковних справ» [541, с. 371]. Нова релігія отримує широкі привілеї, завдяки чому швидко поширюється по всій території імперії. Але водночас держава активно намагається підпорядкувати церкву власним інтересам. Протягом наступних тисячі років церковний інститут відіграє одну із ключових ролей у формуванні загальної імперської ідеології. Отже, одночасно із широкими правами Церква стає залежною від державної політики та імператора. Наступники Костянтина брали участь не лише в зовнішньому поширенні християнства та облаштуванні храмів, а й прагнули контролювати внутрішнє життя церкви. Наприклад, імператори затверджували кандидатури єпископів столичних міст. Згодом дійшло до того, що правитель міг самостійно постановляти чи знімати патріархів. У суперечках щодо догматичних істин імператор самостійно міг ухвалювати остаточне рішення. Сформувався так звані «віросповідні» укази [541, с. 372]. Це зумовило основні принципи церковного життя та устрою в Соборний період. Наприклад, із поширенням християнства та введенням його в

ранг державної релігії автокефалія із базового інституту церковного облаштування трансформується в привілейований стан [275, с. 21].

Остаточо церковний устрій сформувався в період піднесення Візантійської імперії, коли імператор був очільником церкви. Імперія не просто підкорила церкву – вона поглинула її в собі. Безумовно, християнство отримало значні привілеї та потужний потенціал для якісного розвитку й внутрішнього наповнення. Це період розквіту богослов'я та церковної культури. Але про незалежність у політичному аспекті церкві довелося забути. Автокефальний принцип церковного устрою із базового імперативу трансформується в привілейований стан. «Золотий час» канонічної творчості в період Вселенських соборів практично залишив поза увагою проблему формування нової автокефальної церкви. Не був напрацьований сам механізм такого процесу. Це призвело до значних потрясінь Вселенського православ'я в майбутньому. Сьогодні в загальному диптиху нараховується 15 позицій. Більшість із Помісних церков отримали автокефальний статус після тривалої боротьби за власну незалежність. У багатьох випадках це супроводжувалося самопроголошенням нової церковної адміністративної одиниці та періодом розірвання єхаристичного спілкування з матір'ю-церквою. Таким чином православ'я заводить себе в глухий кут. З одного боку, за відсутності механізму набуття автокефального статусу в межах православ'я періодично постають нові Помісні церкви, з іншого – згідно з православним вченням цей статус випливає із самої природи церкви та її сутності. Боротьба за владу в церкві, навіть духовну, йде в розріз із проповіддю Христа про любов та рівність [313].

Інший важливий аспект стосується влади єпископа у ввіреній йому єпархії. Відзначимо, що на основі рішень Четвертого Вселенського собору він отримав повну владу над приходами, монастирями та єпархіальним майном. Єпископ вважається єдиним повноправним представником своєї окремої церкви (єпархії) на будь-яких загальних соборах та зібраннях. Без його волі нічого не відбувалося. Так всередині єпархії сформувалася сувора ієрархічна залежність від політики місцевого владики.

Поступово трансформувалися й відносини між окремими церквами-єпархіями. Від переваги честі, якою володіли єпископи апо-

стольських кафедр, відбувається перехід до переваги влади. Це було офіційно затверджено в постановах соборів IV–V ст., коли церковна влада уніфіковувалася з державною. Римська імперія ділилася на окремі провінції – митрополії, де зосереджувалася державна влада та представники імператора. Згодом за таким зразком було сформовано й церковно-адміністративний поділ. Титул митрополита вперше згадується в правилах Нікейського собору (325 р.). У постановах визначалося, що митрополит повністю керує церковним життям на підконтрольній йому території, збирає та очолює собори єпископів, чинить над ними суд, а основне – обирає та рукопокладає місцевий єпископат [541, с. 387]. Після Четвертого Вселенського собору (451 р.) столичні міста отримують особливий статус патріархату. Хоча вже на Першому соборі в Нікеї роль Олександрійського, Римського та Антиохійського єпископів була визначена окремо, до Халкидонського собору вони мали однакові повноваження з митрополитами. Саме на цьому соборі було остаточно сформовано п'ять основних кафедр з патріаршим титулом, які розподілили між собою церковне управління на всій території імперії. Усі митрополити були підпорядковані конкретному патріархові згідно з державно-адміністративним розподілом. Лише окремі з них через історичні умови та традиції керувалися самостійно. Такі церковні утворення називались автокефаліями. На Сході це була Кіпрська церква, а на Заході – Медіоламська, Аквілейська, Равенська та Карфагенська. Це перші офіційні автокефалії, які виникають поряд із п'ятьма древніми патріархатами [541, с. 390].

Кодекс цивільного права Юстиніана Великого чітко називає автокефальні церкви областями, які об'єднують кілька націй, чим порушується 34-те апостольське правило про першого єпископа в кожного окремого народу. Аналогічно до державних законів про автономність окремого правителя області, автокефальний першопієрарх церковної області також не підлягав жодним зовнішнім впливам єпископа іншої церкви. Отже, у постановах та канонах Соборів про автокефалію окремих областей прямо не йшлося (крім кількох випадків), проте це витікає із тогочасних державних актів та Корпусу цивільного права Юстиніана [518, с. XIX]. Загалом такий імператив підтверджує 2-ге правило Другого Вселенського Собору, де

йдеться про те, що єпископи областей, тобто автокефальних церков, не можуть поширювати владу на церкви, які розташовані поза їхніми межами.

У цьому каноні зазначається про конкретні автокефальні церкви, наприклад Олександрійську та Антіохійську, а також згадуються автокефальні церкви Сходу [273, с. 41]. Хоча вони прямо не вказуються, проте їхнє існування ніколи не заперечувалося. Однією із таких відомих Східних церков була Карфагенська автокефалія. Через державне регулювання адміністративного поділу, зокрема й церковного, окремі національні церкви були об'єднані в одну велику митрополію. Така державна реформа розпочалася ще при Костянтині Великому, а свого апогею досягла при Феодосії Малому.

Саме при Феодосії в V ст. завершилося формування загальної церковної структури Візантійської імперії, яке призвело до появи п'яти древніх патріархів (Рим, Константинополь, Олександрія, Антіохія, Єрусалим). У церковний ужиток входить термін «патріарх». Спочатку таким титулом неофіційно величали шанованих старців-ієрархів, які особливо проповідували християнство. Зокрема, одним із перших уже офіційно титулували архієпископа Константинополя Іоанна Хризостома (Золотоустого). Остаточно титул патріарха був затверджений указом Юстиніана в Корпусі цивільного права («Corpus juris civilis»). У цьому ж кодексі Константинопольському першоієрарху надається титул «Вселенського» [248, с. 144].

Олександрійський та Антіохійський патріархати програли боротьбу за вплив у церковній сфері на Сході. Статус столичної кафедри остаточно закріпився в постановах Халкидонського собору. Незважаючи на те що першість Римської кафедри склалася історично і до 1054 р. офіційно навіть імператори не піддавали це сумніву, Константинопольський патріархат ніколи не визнавав над собою верховенства Римського єпископа [366, с. 16].

Оскільки всі церкви в межах Візантійської імперії були державними, тому й титул Вселенського патріарха був прийнятий Помісними церквами без заперечень. Закон, який був підписаний імператором, не міг підлягати оскарженню, і першим, хто офіційно почав вживати титул Вселенського патріарха, був Іоанн Постник (582–595 рр.).

Такий підхід до автокефалії стає можливим через особливу каноністику Візантійської церкви та фактичну монополізацію Константинополем церковних прав і привілеїв. Відзначимо, що у візантійській каноністиці є низка суперечностей та недоліків. Наприклад, проблеми становлення древніх східних патріархатів, які апріорі були автокефальними, та окремі канони, що прямо суперечать один одному. Ці протиріччя – наслідок втручання держави та екстраполяції особистих інтересів імператора в церковні питання (пор.: 6-ий канон Першого Вселенського собору свідчить про першість Олександрії на Сході, зокрема в Єгипті. Схоже становище займала й Антіохія. При цьому 3-ій канон Другого Вселенського собору декларує перевагу Константинополя після давнього Риму, адже він став столицею, Новим Римом) [38, с. 42].

Підвищення рівня впливовості Константинопольського патріархату зруйнувало єдність та давню гармонію християнства на Сході. Тривав політичний пошук обґрунтування цього умовного розділення. З одного боку, якби не державне втручання, тоді Схід однозначно прийняв би монофізитство, яке було простішим, а отже, ближчим для пересічних вірян. А з іншого – раціональний Томос Папи Лева I був неприйнятним для містичного Сходу [98, с. 54]. Перемога Константинополя в боротьбі за першість сприяла збереженню чистоти віри і була наслідком сильної централізованої влади, але перетворила Церкву на інструмент впливу на суспільство в руках імператора. Видимим символом верховенства Константинопольського патріархату став титул «Вселенський патріарх» (οἰκουµενικός πατριάρχης), який використовується з початку VI ст.

Трансформація адміністративного устрою церкви призвела до того, що після об'єднання митрополій в один патріархат колишні митрополити-першоєрархи стали екзархами у своїх церковних областях. Про це свідчать канони Четвертого Вселенського Собору. Найвідомішим винятком із того правила, що всі церкви апостольського походження стали патріархатами, є Кіпрська церква, яка й сьогодні зберігає свій автокефальний статус у ранзі архієпископії. Історично так склалося тому, що острів Кіпр належав до юрисдикції антиохійського державного центру. Згідно з державними законами Кіпрська церква мала б підпорядковуватися Антіохійському першо-

святителю, проте на Третньому Вселенському Соборі делегати Кіпру відмовилися від виконання такої постанови, апелюючи до власних древніх традицій та апостольського походження. Їхні вимоги були задоволені [518, с. XXI].

У питанні залежності автокефального устрою від зростання ролі окремих міст та столиць провінцій важливо вказати на залежність формування автокефалії від статусу окремого міста. Йдеться про нову столицю імперії – Константинополь. Зауважимо, що інші древні кафедри мали безсумнівне апостольське походження та вже тривалу історію становлення християнських общин, наприклад у Римі або Олександрії. Після заснування міста Костянтина імператор наділив «столичного першоієрарха» особливими повноваженнями. Зокрема, 3-тє правило Константинопольського Собору надає столичній кафедрі друге місце в диптиху після Риму, оскільки нова столиця – Новий Рим. Остаточо лідерство Константинопольської кафедри в християнському світі утвердилося на Халкидонському Соборі. 28 ме правило засвідчує рівність між Римом і Новим Римом у всіх правах [273, с. 63]. Натомість папа Лев I Великий зауважував на недоречному впровадженні залежності між столицею та церковними привілеями. Церковна кафедра століттями плекає власну традицію та історію, а столиця – це штучне державне утворення, тому й підвищення ролі Константинополя має не церковний, а світський характер [520, с. 201]. Зрештою, цим правилом порушувалися права та давні привілеї Олександрії та Антіохії, які були посунуті в диптиху, на одну позицію. Крім того, цей канон був сформований у розріз із 6-тим правилом Нікейського Собору. Порушувалися права древніх митрополій Понтійської, Асійської та Фракійської, які втратили свою незалежність та вимушені отримувати єпископські рукопокладання від Константинополя. Лев Великий закликав імператора не чинити такого, адже статус столиці не варто пов'язувати із церковними питаннями. Такі рішення призведуть до анархії в церковній структурі та свавілля в управлінні [252, с. 284].

Важливий політичний прецедент прямої церковної залежності від статусу міста відбувся в роки правління Юстиніана Великого (527–565 рр.). Імператор видав указ про розбудову рідного селища в потужне місто – Нову Юстиніану. Потім він надав єпископу цюо-



го міста автокефальний статус та титул архієпископа. В юрисдикцію нового першоієрарха входили кілька сусідніх єпархій. Отже, можна зробити два важливі висновки. По-перше, влада імператора в церковних справах досягає свого апогею. Без патріарха та Собору імператор одноосібно ухвалює рішення про утворення нової незалежної церковної одиниці. По-друге, знову в церковних питаннях підноситься столиця або ж рідне місто правителя. Церковне життя та адміністрування прямо залежить від статусу міста чи окремої провінції [520, с. 201].

Після падіння Константинополя в 1453 р. та занепаду Візантії з її культурно-релігійною спадщиною суттєвих змін зазнало і східне християнство. З одного боку, це відобразилося на занепаді богослов'я, з іншого – на зростанні політичної ролі Московського царства та Російської церкви у Всеправославному світі. Поступово постулюється ідея рівності та паралельного існування Помісних незалежних церков, яка приходить на зміну давньої теорії «Пентархії» (влада в церкві зосереджується в руках п'яти патріархів). Крім того, в умовах мусульманської експансії ідея симфонії держави та церкви не мала жодного сенсу. Можна стверджувати, що православ'я перестало відігравати функцію основної культуротворчої складової населення колишньої могутньої імперії [520, с. 224]. Це значно вплинуло на релігійну та національну самоідентифікацію. Греки опинилися перед тотальною загрозою асиміляції серед мусульманського світу. Можна стверджувати, що в таких умовах православ'я із суто релігійної трансформується в національну ознаку самобутності. Це призвело до того, що у свідомості спадкоємців Візантійської імперії грецьке православ'я втратило Вселенський характер, набувши вузьких ознак національної належності.

Сьогодні в науковому дискурсі важливою проблемою залишається питання тлумачення канонів та постанов Вселенських соборів і видатних Отців церкви. Зокрема, це актуально в розрізі тематики нашого дослідження. Канонічно-догматичні напрацювання періоду Вселенських соборів залишають недостатньо матеріалу, який стосується автокефальної тематики. Лише кілька окремих постанов Соборів прямо вказують на конкретні автокефальні церкви, а точніше – на факт їхньої наявності та особливості титулування. Сам же



механізм формування нової автокефальної церкви у священних канонах відсутній. Отже, необхідно детально вивчити той незначний наявний багаж канонічної творчості святих Отців, що стосується автокефальної теми.

Основним джерелом канонічного права, безперечно, є канони, оскільки вони містять достовірні відомості з церковних питань та способи їхнього вирішення Церквою. Однак оцінка канонів як джерела канонічного права передбачає об'єктивний підхід та врахування історичної епохи їх виникнення [633, с. 18]. Адже кожен із канонів мав конкретну об'єктивну потребу своєї появи. Необхідно відрізнити тимчасові передумови й політичну передумову точного змісту канонів. Божественне Одкровення, яке виражається в канонічній творчості, діяло тривалий проміжок часу. Очевидно, що політичний контекст змінювався, тому під час тлумачення різних правил необхідно враховувати конкретний історичний зміст. Простежити такі відмінності можна лише на основі історико-канонічного дослідження. Для цього необхідно розглянути й проаналізувати різні джерела історії Церкви та взяти до уваги деякі основні політичні передумови, без яких неможливе правильне тлумачення правил. З одного боку, кожен із канонів необхідно трактувати окремо, а з іншого – більшість правил варто зводити до певної групи канонів, повноти всієї канонічної традиції та духовного досвіду православної церкви [605].

Суворі правила тлумачення канонів, що стосуються автокефальної тематики невинуваті. Кожне із них, наприклад 28-ме правило Халкидонського Собору, мало конкретне історичне навантаження та контекст, однак всі постанови Соборів вічні та незмінні. Тому вони є універсальними й обов'язковими для виконання у ХХІ ст. Для такого розмежування (конкретного та вічного) має бути вироблена методика чіткого розмежування історичної основи певного канону і загального духу канонічної традиції. Тлумачення канонів не може спиратися виключно на законодавчий емпіризм або конкретно поставлену мету. Тоді з'являється небезпека абсолютизації букви канону, а значна їх кількість історично віджила себе. Наприклад, правила, які забороняють митися в лазні з євреєм і лікуватися в нього, або 4-те правило Халкидонського Собору, яке забороняє ченцям втручатися в церковні справи та громадське життя [183, с. 61]. Особли-

во це стосується проблеми автокефалізації нової Помісної церкви. Кожен із канонів, що дотичний до цієї теми, належить до конкретної церкви та області її управління і не вказує на універсальність такого припису. Унаслідок застосування процедури аналізу повинні бути виявлені всі історичні причини і цілі конкретних канонів, з'ясовані особливості законотворчих тенденцій відповідної історичної епохи, загальний стан Церкви, значення питань, що вирішуються канонами, їхній зв'язок з наявними на той час церковними проблемами, сутність канонічної термінології, яка використовувалася в той час, авторитетність прийнятих канонів у церковних органах, подальші процедури їхнього державного затвердження та регулювання, а також рівень загальноцерковної підтримки [605].

Отже, тлумачення канонічної спадщини потребує використання багатьох методів ведення наукового дослідження. Правила та постанови Вселенських Соборів, які стосуються питання автокефалії, необхідно вивчати саме крізь призму всього церковного досвіду та наявної канонічної традиції. Більшість канонів автокефальної тематики не втратили актуальності й сьогодні, проте їхнє застосування на практиці не неможливе. У Соборний період Отці церкви так і не зуміли напрацювати алгоритму формування нової автокефальної церкви, що спричинило значну кількість канонічних колізій та непорозумінь між Помісними церквами в майбутньому.

Після Першого Нікейського собору остаточно утвердився територіальний принцип надання автокефального статусу тій чи тій церкві. Церковний поділ повністю відповідав імперському державно-політичному устрою. Тому найдавніші автокефальні церкви, наприклад Ефесу, Коринфу та інших столиць провінцій, зникли з церковної мапи. Крім того, за державним зразком церковно-адміністративні одиниці отримали власні назви, наприклад митрополія та дієцезія [518, с. XIX]. Новий адміністративний поділ церковної структури йшов у розріз із древніми канонами, адже порушував 34-те апостольське правило. Через адміністративні нововведення дві-три нації об'єднувалися в одну автокефальну церкву, що суперечило апостольським постановам (заперечує 34-те правило апостолів). Така суперечність державних законів апостольським постановам була закріплена в найвідомішому юридичному списку законів «Корпусі цивільного права» Юстиніана I.

Описана вище система церковної організації, яка передбачала стійкий зв'язок між гео- та етнополітикою і самою церковною структурою, дозволила церкві зайняти у Візантії основну культуротворчу нішу. Очевидно, що географічні межі в умовах війни, піднесення та занепаду окремих провінцій не залишалися статичними. Тому церква постійно коригувала власну ієрархічну самоорганізацію відповідно до політичних та територіальних змін у державі. Пізніше таку залежність назвуть територіальним принципом церковної структури [777, р. 51].

Територіальний принцип формування церковного управління має три головні наслідки. По-перше, основна форма церковно-ієрархічного устрою – помісна церква, об'єднана навколо свого Предстоятеля (34-те апостольське правило), під тиском державної влади могла бути приєднана до підрозділів вищого рівня або потрапити в підпорядкування до іншого першоієрарха. У Візантійській імперії трансформаційні процеси набули характеру звичайного явища. По-друге, територіальний принцип церковного управління дозволяв визначити власні політичні пріоритети. Управителі окремих провінцій підтримували свого митрополита, котрого наділяли вищими повноваженнями, як порівнювати з місцевими єпископами. Це спричинило появу великих митрополій, що згодом претендували на патріаршество. По-третє, це дозволило церкві сформувати власну «політичну філософію», котра виражала її інституційні межі, а імператор, зі свого боку, ніс пряму божественну відповідальність за цілісність та вірність християнського народу [777, р. 52].

У майбутньому ці процеси призведуть до того, що імператор відіграватиме вирішальну роль у церковному житті, а церковне вчення стане дуже близькою до ототожнення з політично-адміністративною організацією Візантійської імперії [738]. Інституційне оформлення церковного управління, яке в ранньохристиянському періоді перебувало на етапі становлення, не було канонічно обґрунтоване. Правила церковного управління майже повністю збігалися з державними нормами.

Територіальний принцип церковної адміністрації швидко сформував кілька основних правил. Головними із них є принцип обрання місцевого єпископа власною громадою, а його рукопокладання вже

залежало від 2–3 єпископів-сусідів та митрополита, котрий мав дати своє благословення для обраного. Єпископи однієї великої провінції зустрічалися та вибирали із числа колегії митрополита, якого вважали своїм першоієрархом. Першоієрархи таких митрополій не знали над собою зовнішньої церковної влади, оскільки обиралися місцевими єпископами без стороннього утвердження чи погодження, сприяючи цим формуванню автокефальної церковної одиниці. Так територіальний принцип церковної адміністрації сформував автокефальний устрій православ'я. Хоча офіційна назва «автокефальна церква» з'явиться пізніше, кожна з митрополій за своєю природою та згідно з загальним вченням була незалежною [744, р. 21].

Отже, під тиском державних правителів автокефальні утворення із національних церков поступово трансформувалися в полінаціональні. Історичні автокефальні церкви-митрополії об'єднувалися в потужні патріархати, які згодом утворили єдину систему загально-церковного управління «пентархії», що було зафіксовано в корпусі цивільного права Юстиніана Великого. Цей документ присвоїв титул «Вселенського» Константинопольському патріарху. Титул Вселенської церкви передбачав підпорядкування їй всіх тих, хто бажав віри Христової, але перебував поза межами Візантійської імперії, давав право та обов'язок зберігати мир і дбати про унеможливлення церковних розділень [389, с. 149]. Отже, так чи інакше всі новонавернені народи повинні бути підзвітними Вселенській церкві, принаймні поки на їхній території не буде проголошено власної автокефальної церкви.

Могутня Візантійська імперія через велику територію та неоднорідність підкореного населення відчувала серйозну загрозу з боку проявів національної окремішності. Все, що ставило під загрозу централізацію влади, та будь-які етнонаціональні утворення придушувались. Схожі процеси спостерігалося й в імперській церковній політиці. Автокефалія, тобто церковна незалежність від столичного патріарха, вважалася неприпустимою. Концепція управління всією церквою п'ятьма патріархатами набувала певного містичного обґрунтування. Особливо це відобразилося в працях антиохійського патріарха Петра та Михайла Псела [445, с. 300].

Відомий борець за українську церковну незалежність початку ХХ ст. Іван Павловський писав, що націоналізм був інструментом

розділення Східних церков. Він вважає, що найбільшим чинником роз'єднання церков у будь-який історичний час є саме націоналістичний егоїзм. У такому випадку церква стає знаряддям для політично-державних цілей, а це загалом відіграє роз'єднувальну роль для Єдиної Вселенської церкви [229, с. 102].

Вже в період Соборів Отці Вселенської церкви збиралися для спільного обговорення нагальних церковних потреб, формулюючи три основні способи проголошення нової автокефальної церкви. Теоретично вони залишаються актуальними й сьогодні, але на практиці потребують Вселенського погодження. Перший – дарування автокефального статусу материнською церквою для частини своїх єпархій. Тобто церква-матір відділяє від себе певну адміністративну одиницю, надаючи їй повну незалежність від себе самої. Другий – це можливість дарування автокефального статусу Вселенським (Константинопольським) патріархом як першим по честі серед інших предстоятелів. Третій – вирішення церковно-адміністративного статусу на Вселенському соборі [777, р. 53]. Можливий ще один варіант, коли вже визнані Помісні церкви погоджуються із самопроголошеним автокефальним статусом певної церковної одиниці. Усі ці способи мали місце та прецеденти в історії становлення структури сучасного Вселенського православ'я, проте жоден із механізмів надання автокефального статусу (окрім Вселенського собору) не має одностайної підтримки та достатнього обґрунтування в сучасному канонічному праві.

Причиною відсутності єдиного прийнятого механізму надання автокефального статусу зумовлений відсутністю соборного обговорення цієї проблеми. Церковна рада, яка могла б визнаватися православною церквою у Вселенському статусі, не скликалася впродовж тисячі років. Інші собори, які скликаються з IX століття як у східній (православній), так і в західній (католицькій) церкві, були визнані на Сході місцевими соборами, що не мають універсального, тобто всесвітнього характеру застосування. Підготовка до загального Всеpravославного собору набула активного піднесення у XX ст., проте робота над цим проектом постійно переривалася через різноманітні політичні ускладнення. Неможливість узгодження базових всеpravославних документів, зокрема й «Автокефалії та способів

її проголошення», призвели до зриву Великого Собору на Криті у 2016 р. [155].

У Соборну епоху, коли було сформовано церковне законодавство, кодекси канонів у Східній та Західній церкві містили доволі серйозні відмінності, тому неможливо говорити про загальноприйняте канонічно-церковне право навіть у період до розділення в 1054 р. Водночас саме тоді формуються п'ять базових джерел церковного законодавства, які сьогодні лежать в основі інституційного оформлення структури церкви. І. Мейендорф вказує на такі джерела:

- соборні та пастирські постанови, які містять канони та правила (Вселенські та Помісні собори, правила окремих отців церкви, наприклад Василя Великого);

- імперське законодавство Візантії, наприклад Кодекс Юстиніана, яке не могло бути прийняте всупереч християнським законам та традиціям;

- кодекси церковного законодавства, наприклад Номоканон у «Чотирнадцяти заголовках» патріарха Фотія, який набув великого поширення в слов'ян та систематизував великий масив церковних актів;

- коментарі та тлумачення Священного Писання і древніх канонів, наприклад пояснення Теодора Балсамона, Джона Зонараса та Алексіоса Арістеноса. Сюди ж варто включити всіх видатних кантоністів, що публікували авторитетні коментарі та тлумачення церковного законодавства;

- офіційні укази та циркуляри Предстоятелів і Синоду, особливо це стосується столичної Константинопольської кафедри [750, р. 82].

Отже, основні джерела церковного законодавства в Соборний період мають чітку ієрархічну структуру, що відображає їхню значущість у церковному житті. У такому вигляді, крім імперських постанов, ці джерела актуальні й сьогодні. Не можна сказати, що після падіння Візантійської імперії держава перестала відігравати певну роль у діяльності церкви та впливати на канонічний уклад її існування. Навпаки, церква постійно пристосовується до норм та постанов державного законодавства в переважній більшості країн світу.

Зазначимо, що тема автокефалії не порушувалася в період Вселенських соборів. Канони та правила соборів фіксують наявність

автокефальних церков, які були сформовані під впливом древніх кафедр, а особливо – державної влади імперського періоду. У більшості канонів термін «автокефалія» прямо не вживається, проте деякі Отці того періоду у своїх творах та посланнях засвідчують саме автокефальний устрій як базовий принцип існування церкви. Зокрема, в окружному посланні одного із найвідоміших Отців церкви – святого Кирила Олександрійського – йдеться про порядок церковного благочестя. Він пояснює, що в суді над єпископом необхідно дотримуватися правди у фінансовій підзвітності. При цьому першоієрарх не повинен вимагати звіту про майно. Важливим для нашого дослідження є згадка про автокефальний устрій. Єпископ підзвітний саме своєму першоієрархові, тобто головному єпископу столичного міста [606, с. 89].

Незважаючи на формування основних джерел церковного законодавства, Соборний період залишив невирішеними значну кількість питань, які хвилюють церковну громадськість у сучасному суспільстві. Так склалося тому, що Собори збиралися з певного конкретного приводу та реагували на гострі питання, які турбували тогочасну церковну спільноту. Офіційним приводом скликання Вселенського собору завжди було нове вчення, котре вже на самому Соборі визнавалося як єретичне. У процесі такої Всеправославної наради ухвалювалися й інші важливі для церкви рішення. У IV–VII ст. проблема автокефалії не була серед списку головних загальноцерковних проблем. Під потужним тиском імперії було сформовано п'ять древніх патріархатів, з чітко визначеною прерогативою столичного Патріарха, якому з «благословіння» василевса після Четвертого (Халкидонського) собору було надано титул Вселенського [541, с. 389].

У переважній більшості випадків ми не знайдемо відображення автокефальної тематики в самих постановах Соборів, проте це питання неодноразово було в центрі уваги політичних дебатів Соборного періоду. Більшість правил та постанов, що стосуються автокефалії, не роз'яснюють механізму й процедури утворення нової автокефальної церкви. Найімовірніше, на той час не було передбачено самої можливості церковного відокремлення від наявних древніх кафедр. Канони Другого, Четвертого та Шостого соборів фіксують

уже наявний автокефальний статус древніх патріархатів, надають рівні привілеї та права Константинопольській кафедрі (як порівняти з Римською) і ніяк не розкривають можливості набуття новою церквою автокефального статусу. Доцільно систематизувати ті правила і постанови, у яких є згадки про церковну незалежність або ж розкриваються механізми церковного управління. Наприклад, якщо в правилі йдеться про кафедру, де перебуває першоієрарх, очевидно, що йдеться про автокефальний устрій такої церкви, адже саме поняття першоієрарха свідчить про його незалежність від зовнішнього церковного керівництва. Зокрема, 2-ге правило Другого Вселенського собору в Константинополі (381 р.) забороняє іншому єпископові захоплювати кафедральне місто (тобто головну кафедру певної церкви); Правило 20-те Трульського Собору в Константинополі (691 р.), підтверджує попереднє; одне із найважливіших Апостольських Правил, яке стосується автокефалії – 34-те, вказує, що не може існувати двох єпископів на одній канонічній території. Якщо йдеться про конкретного першоієрарха і неможливість їх перебування на одній території, значить мається на увазі незалежність певного церковного округу, що прирівнюється до автокефальної церкви. Важливо наголосити на правилах і постановах, у яких розкривається схожа тематика: Апостольські правила 25, 39, 55 і 82; правило 15-те Першого Вселенського собору в Нікеї; правила 5, 13, 20, 24 і 26-те Четвертого Вселенського собору в Халкидоні; Правило 17-те Шостого Вселенського собору (Трульського); правила 4, 11, 12, 14, 17 і 21 Сьомого Вселенського собору; правила 1, 2, 13 і 17 Двократного Константинопольського собору; правила 24 і 25 Антіохійського Помісного собору; правила 3, 7 і 8 Гангрського Помісного собору; правило 57-ме Лаодикійського Помісного собору; правила 6, 7, 26, 33, 43, 64 і 82 Карфагенського Помісного собору; правило 9-те Неокесарійського Помісного собору; правило 15-те Анкирського Помісного собору [273].

Відзначимо, що з православного погляду не існує різниці між функцією предстоятеля та управлінням його кафедральним містом. Саме місто за давніми канонами дає або визнає першість свого ієрарха: правило 3 Другого Вселенського собору в Константинополі (381 р.); правило 28 Четвертого Вселенського собору в Халкидоні



(451 р.). Православна Церква не розділяє функцій предстоятелів і єпископів міст, для яких вони були обрані та висвячені. Новому очільникові необхідно взяти на себе обидві ролі, оскільки вони виходять саме від нього, а не навпаки. Саме тому в давні часи першоієрарх мав титул єпископа конкретного міста. Це означало, що він був і предстоятелем всієї митрополії. Отже, якщо в канонах і правилах ідеться про обрання та функції Предстоятеля церкви, така адміністративна одиниця неминуче мала автокефальний статус, що впливає із незалежності її першоієрарха [78].

Важливим є процес затвердження правил та постанов Соборів імператорськими підписом та печаткою. З одного боку, це вказувало на неповноту самостійності рішень Отців церкви без погодження й резолюції державної влади. Тобто церква повністю залежала від волі керівника Візантійської імперії. Але з іншого – це надавало державного значення церковним правилам. Після Собору вони ставали загальнообов'язковими для виконання, адже виходили під імператорським грифом [520, с. 202].

За часів правління Юстиніана Великого імператорська влада в питанні автокефального устрою церкви стає абсолютною. Імператорським указом було надано автокефальний статус Новій Юстиніані – рідному місту Василевса, з підпорядкуванням йому кількох сусідніх єпархій [520, с. 201]. П'ятий Вселенський Собор, який відбувся під час правління Юстиніана, продемонстрував толерантне ставлення до христологічної проблематики, однак у жодний спосіб не зреагував на такий державний указ [548, с. 163]. Проте якби відбувся прецедент схвалення (про заперечення тоді не йшлося, адже імператор міг репресувати учасників собору) такого рішення щодо державного регулювання, то в наступні епохи це значно спростило б формування нових автокефалій шляхом державного врегулювання цього питання. Однак Вселенські собори практично залишили поза увагою сам механізм формування нової незалежної церкви. На той час надання автокефалії поза межами імперії і без особистого регламентування цього питання імператором було просто немислимим.

Щодо першості Константинополя, яка остаточно утвердилася в соборний період, О. Шмеман, указували на те, що справжнім контекстом піднесення цієї кафедри стала візантійська імперська

теократична ідеологія. Він наголошував, що юрисдикція Константинопольського архієпископа як Вселенського патріарха є саме імперською юрисдикцією [223, с. 558]. Це є важливим для розуміння психології грецьких церков, які всі сприймають себе як органічні частини єдиного цілого – візантійської «ойкумени» з центром у Константинополі – і уникають іменувати себе автокефальними, на відміну від нових «нееллінських» автокефалій. Візантія розуміла себе як імперію вселенську, а не національну, навіть у часи занепаду, коли де-факто стала невеличкою грецькою державою. І як у всесвіті є один лише Бог, так і у світі земному для візантійців могла існувати лише одна імперія – і це була імперія ромеїв – і один імператор. А вселенській імперії відповідала і вселенська імперська церква з центром у Константинополі. Після падіння Візантії Вселенський патріарх став главою усіх християн. При цьому турецька влада не лише не знищила та не послабила, а навіть укріпила візантійську політичну модель. Для грецьких церков Візантія стала не «одним із розділів» історії, але повнотою історії, «за межею якої нічого значного не може відбутися і яку тому можна тільки охороняти» [223, с. 565].

Підсумовуючи сказане, відзначимо, що попри тривалу історію формування православної традиції та вчення, яке виражається в канонічному праві, у православ'ї відсутня чітка регламентація процедури проголошення нової автокефальної церкви. Церква не сформувала єдиного підходу щодо цього питання, незважаючи на те що періодично (особливо на зламі ХІХ–ХХ ст.) поставали нові національні церкви. «Золотий період» богослов'я та канонічно-догматичної творчості в епоху Середньовіччя не розглядав автокефальну проблематику як пріоритетну сферу церковно-адміністративного устрою.

З плином часу автокефальні за своїм внутрішнім облаштуванням та базовим принципом існування єпархії-церкви були об'єднані в митрополії. Проте більшість церковних автокефальних утворень консолідували в потужні патріархати, створивши так звану «теорію управління Вселенською церквою – «пентархією»» (управління п'яти церков). Переважно таке об'єднання відбувалося під тиском політичної влади. Візантійські імператори після Першого Вселенського собору відіграють вагомий, а інколи й вирішальний, роль у церковному

управлінні. Згодом це значно змінить церковну структуру та розчинить церкву в державному апараті влади. У правилах Вселенських соборів констатується наявність уже сформованих історично древніх патріархатів, закріплюється їхній статус.

Формування канонічного ладу християнства відбувалося в умовах жорсткої боротьби за лідерство між древніми кафедрами – римською, олександрійською, антиохійською та константинопольською. Заснування нової столиці в місті Костянтина Великого спонукало імператорів, а особливо Феодосія I, розбудовувати церковну модель за державним зразком. Для цього необхідно було піднести роль столичного патріарха, який згодом отримав титул «Вселенського». Першопрестольна столиця Рим так і залишила за собою почесне перше місце в диптиху аж до 1054 р., але фактично Константинополь, як місце резиденції імператора, ніколи не визнавав над собою римської верхності.

Одним із основних принципів формування адміністративного розподілу та управління древньою церквою, була залежність від фактору зростання ролі міст та кількості населення. Державною владою окремі нації були об'єднані в одну область – митрополію, якою керував один управитель. Згідно з державними законами в одній такій провінції могла бути лише одна автокефальна церква, чим порушувалось 34-те апостольське правило, у якому йдеться, що кожна нація повинна мати свого першоієрарха, а отже, і незалежну церкву.

Сьогодні православний світ представлений великою кількістю церков, які належать до візантійської традиції. Перелік цих церков містить диптих Константинопольського Патріархату: Константинопольська, Олександрійська, Антиохійська, Єрусалимська, Російська, Сербська, Румунська, Болгарська, Грузинська, Кіпрська, Елладська, Польська, Албанська, Чеських земель і Словаччини, Українська. Зауважимо, що це не повний перелік церков східної традиції. Світове православ'я репрезентоване низкою церков, які не перебувають у єхаристійній єдності з помісними церквами, але належать до візантійської традиції. Вони утворилися після Третього та Четвертого Вселенських соборів унаслідок глибоких дискусій: «Ефеський собор спровокував христологічне протиріччя між Олександрією і Антиохією на офіційному рівні, яке спричинило відкрите протисто-

яння богословського характеру, призвівши до поділу між Сходом і Заходом Римської імперії» [547, с. 114]. На Третньому Вселенському соборі було засуджено вчення константинопольського архієпископа Несторія, а його висловлювання визнані єретичними: «Вустами святого собору сам Господь Ісус Христос, Якого хулив Несторій, позбавляє його єпископського і священницького достоїнства» [147, с. 130].

Таким чином виникли Східні не-ортодоксальні Церкви, які віддалилися від православних Патріархатів і ввібрали національні традиції. До них належить асирійська Церква Сходу, яка запозичила несторіанське вчення, натомість решта не-ортодоксальних церков перейняли монофізитське вчення про постать Ісуса Христа – Вірменська Апостольська Церква, Коптська Церква, Ефіопська Церква, Еритрейська Церква, Сиро-Яковитська Церква та Сиро-Маланкарська Церква.

Історичні та політичні обставини ускладнювали спілкування між Церквами, що зумовило їхній подальший розвиток незалежно одна від одної. Церкви, які функціонували в межах Візантійської імперії, запозичили весь церемоніал, який використовується в обрядовому житті. Не-ортодоксальні церкви використовують у своїй обрядовості персько-сирійські традиції, які стали невід'ємною складовою їхньої культової практики.

Звертаємо увагу, що на першому місці в константинопольському диптиху стоїть Константинопольська Церква. Після розпаду Римської імперії Константинополь став політичним і культурним центром її східної частини – Візантійської імперії. Релігійне життя переноситься до її столиці, яка проголошувалася Другим Римом і духовним спадкоємцем Вічного міста. Унаслідок геополітичних змін, зокрема й зростання значення Константинополя на міжнародній арені, роль місцевого єпископа набувала більшої ваги в християнському світі. Вже в IV ст. константинопольські єпископи отримали сан архієпископів та займати вагому нішу у візантійському суспільстві. Зростання авторитету константинопольської кафедри було закономірним явищем, оскільки з моменту свого виникнення вона розбудовувала власні структури відповідно до адміністративно-територіального поділу імперії. Зважаючи, що великі міста відігравали важливе значення в політичному і соціально-економічному

житті, вони переносили свій вплив і на релігійну сферу. Формування особливого статусу константинопольської кафедри відбувалося за підтримки церковних ієрархів, які намагалися утвердити свій вплив у межах Східної Римської імперії.

Знаковою подією для Константинополя став Другий Вселенський собор 381 р., котрий проходив у столиці Візантійської імперії. Оскільки собор був скликаний у цьому місті, відповідно до церковних традицій його очолювали місцевий єпископ Григорій Богослов та Нектарій. На засідання собору запрошувалися єпископи східних провінцій, оскільки його юрисдикція на західні території імперії не поширювалася. Отже, у засіданні собору взяло участь 150 єпископів. Спочатку прибули предстоятелі християнських громад із Сирії, Азії і Фракії; пізніше, коли соборні діяння вже почалися, до них приєдналися єпископи, що прибули з Єгипту на чолі з Тимофієм Олександрійським, а також з Македонії – на чолі з Асхолієм Фессалонікійським. Серед учасників собору були святитель Кирило, який обіймав Єрусалимську кафедру з 350 р., наступник Василя Великого по Кесарійській кафедрі Елладій, рідні брати святого Василя Григорій Нисський і Петро Севастійський, а також Акакій Веррійський, Амфілохій Іконійський, Оптим Писидійський, Діодор Тарсійський, Пелагій Лаодикійський та інші Отці Церкви [147, с. 98].

Зауважимо, що Другий Вселенський собор, який засуджував еретичні ідеї, ухвалив низку канонічних правил для врегулювання потреб внутрішнього життя Церкви. Зокрема, друге правило позбавляло єпископів можливості «поширювати свою юрисдикцію на інші церковні приходи суміжної області» [147, с. 117]. У змісті третього правила регулювалися ієрархічні відносини, коли: «Константинопольський єпископ має перевагу після римського, оскільки Константинополь є новим Римом» [147, с. 117]. Отже, третім канонам Константинопольський собор змінив наявну на той час політичну структуру християнської Церкви. З моменту організаційного оформлення християнства перше місце серед ієрархів посідав Папа Римський, друге – Олександрійський архієпископ, третє – Антіохійський архієпископ. Звертаємо увагу, що учасники собору не піддавали сумніву першість Риму серед християнських епархій, але змусили Олександрію та Антіохію поступитися своїми місцями Константинополю.

Отже, Константинополь отримав привілейований статус в ієрархічній структурі Християнської Церкви й визначальне місце в православ'ї після першого розколу християнства. Важливим наслідком Другого Вселенського собору стало формування пентархії – переліку п'яти кафедр, які займали найвищий ступінь у церковній ієрархії Римської імперії. До його складу ввійшли Римський, Константинопольський, Олександрійський, Антіохійський та Єрусалимський Патріархати. Уже з V ст. глави цих Церков почали використовувати титул «Патріарх» і на Четвертому Вселенському соборі в Халкидоні в цих статусах засвідчували офіційні документи. Одним із рішень Халкидонського собору стало ухвалення 28-го канону, який визначав територію поширення влади константинопольської кафедри як другої після Римської.

Піднесенню авторитету Константинопольського Патріархату сприяло використання титулу «Вселенський», який започаткував патріарх Акакій. Таким кроком патріарх визначив свої претензії на управління Церквою Візантійської імперії. Так сформувався офіційний титул глави Константинопольської Церкви – «Архієпископ Константинополя, Нового Риму, Вселенський Патріарх» [648, с. 191]. У межах канонічної території Патріархату відбулися подальші Вселенські собори, що призвело до появи різних раціоналістичних рухів у християнському середовищі.

Важливою подією в історії Патріархату була схизма 1054 р., наслідком якої стало розірвання відносин Константинопольської та Римської Церков. Утративши зв'язок з Римом, Константинопольська Церква посилювала свій вплив у Візантійській імперії, використовуючи власне політичне становище. Цьому процесу сприяла постать імператора, який почав відігравати важливу роль у житті Церкви. Якщо в боротьбі за першість у релігійній сфері Католицька Церква виборола свою незалежність від світської влади, то Церкви візантійської традиції навпаки їй підпорядковувалися.

Після зруйнування турками Візантійської імперії Константинопольський, Олександрійський, Антіохійський та Єрусалимський Патріархати перебували під владою Османської імперії. У нових реаліях усі не мусульманські народи були об'єднанні в окремі міллету на чолі з етнархом. Такий статус давав підкореним народам змогу зберігати свою ідентичність та формувати відносини з турецькою

владою. Зважаючи на те що духовенство Константинопольського, Олександрійського, Антіохійського та Єрусалимського Патріархів мало грецьке походження, за рішенням влади його об'єднали в єдиний грецький міллет. Етнархом цього об'єднання був найвпливовіший представник національної меншини – Константинопольський, що закріплювало політичну владу не лише у внутрішніх, а й у зовнішніх відносинах. Таке становище лише посилило статус Константинопольського Патріархату як вищого над іншими церквами візантійської традиції, вплив якого зберігається і сьогодні.

У сучасних реаліях Константинопольський Патріархат відіграє провідну роль у житті всіх Церков візантійської традиції. Він є першим у честі серед усіх Патріархів. Константинопольський Патріархат не може втручатися у внутрішній стан справ інших Церков і не має в них адміністративної влади. Однак він має право скликати засідання Патріархів, головувати на них і представляти світове православ'я на міжнародній арені.

Спадкоємцями грецьких апологетів II ст. в Олександрії були представники катехитичної школи. Заселення греками Єгипту та включення його в ареал еллінської культури призвело до злиття на одній території двох народів – єгиптян та греків. Їх зіткнення спричинило поділ Церкви Єгипту на Олександрійську та Коптську. Будучи другим за чисельністю мегаполісом греко-римського світу і його культурним центром, Олександрія закономірно стала осередком існування різних релігійних напрямків.

Першим проповідником християнства в Єгипті вважається апостол Марко, який загинув мученицькою смертю від місцевих жителів. Однак апостол висвятив першого єпископа Ананія для місцевих християн. Олександрійський та Коптський патріархи вважають саме Ананія засновником своїх кафедр на території Єгипту. Проповіді Марка та Ананія отримали широкий розголос на всій території держави, що зумовило значне поширення християнства серед єгиптян [648, с. 199–200]. Незважаючи на переслідування та утиски послідовників християнського вчення, організаційна структура релігії набирала окреслених форм. У перші століття на території Єгипту були зведені численні храми та засновано велику кількість християнських громад.

У ранньохристиянській церкві Єгипту поступово формувалася ієрархічна структура управління. У великих містах, які мали осередки християнських громад, виникали єпископські кафедри. З-поміж єпископів найвищим авторитетом користувався столичний як перший серед усіх. Таким чином поступово зростала роль олександрійської єпископальної кафедри, особливо коли її очолив учень Оригена єпископ Іраклій. Він уперше почав використовувати символічний титул Папи Олександрійського, яким дотепер послуговуються наставники Олександрійської Церкви. За часів правління олександрійського єпископа Олександра I в Нікеї відбувся Перший Вселенський собор. Результатом собору стало отримання Олександром титулу олександрійського архієпископа, чим затверджувалася політична влада кафедри над усіма єпархіями Єгипту. Важливою подією в історії Олександрійської Церкви став Четвертий Вселенський собор 451 р., що проходив у Халкидоні. За результати роботи собору олександрійський архієпископ отримав титул Патріарха та закріпив Олександрію на третьому місці серед глав Помісних Церков (після папи Римського та Константинопольського Патріарха).

Після Четвертого Вселенського собору 451 р. в Олександрійській Церкві сформувалося дві течії: православні та монофізити, яких, відповідно, підтримували єгипетські греки та етнічні єгиптяни. Для коптів прийняття монофізитства стало можливістю для ідентифікації та відкритого протесту проти Візантійської імперії. У цьому протистоянні відбувся остаточний розкол Єгипетської Церкви на Олександрійську та Коптську. Незважаючи на те що Олександрійський Патріархат зберіг своє високе становище серед церков візантійської традиції, однак він утратив свій вплив на християн Північної Африки.

Після завоювання Єгипту Османською імперією патріархи перенесли свою резиденцію до Константинополя. Кількісний склад церкви невпинно зменшувався, а ієрархія майже зникла. Упродовж тривалого часу в Олександрійській Церкві було лише два єпископи – Патріарх та його вікарій. За відсутності єпископів Церква втратила Синод, який повинен був обирати Патріарха. Тому Олександрійського Патріарха призначав Константинопольський Патріарх, уважаючи його своїм підданам.



Натомість у XIX ст. Олександрійський Патріарх повертається до Єгипту і відновлює свої парафії. Згодом відбувається висвячення єпископів, що дозволило відновити Синод і позбутися залежності від Константинополя. Упродовж XX ст. Олександрійська Церква активно розвивається й поповнюється парафіями за межами Єгипту. Динаміка розвитку церкви засвідчує офіційний титул глави Олександрійського Патріархату – Блаженніший, Божественніший і Святійший Отець і Начальник пастирів, Папа і Патріарх Великого Міста Олександрії, Лівії, Пентаполя, Ефіопії, усього Єгипту і всієї Африки, Отець Отців, Пастир Пастирів, Архієрей Архієреїв, Тринадцятий Апостол і Суддя Вселенної [648, с. 205–206].

Третьою в переліку церков візантійської традиції стоїть Антіохійська Церква, розташована в Сирії. На цю територію християнство прийшло завдяки проповідям апостолів Петра і Павла, яких вважають першими антіохійськими єпископами. У великих містах Сирії швидко утворювалися єпископальні кафедри, які, за християнською традицією, підпорядковувалися столичному єпископу. Під юрисдикцією антіохійського єпископа опинилися єпархії Сирії, Палестини, Греції та Малої Азії. За імператора Костянтина Антіохія втратила грецькі єпархії, які були приєднані до Константинопольського Патріархату. Незважаючи на статус останнього, Антіохійська Церква є Церквою-матір'ю для Константинопольської та Єрусалимської Церков. Зауважимо, що літургійний обряд Антіохійської Церкви став основою для візантійського і єрусалимського обрядів. Особливою рисою школи в Антіохії була спрямованість на дослівну інтерпретацію Біблії, точну передачу тексту, установлення елементів раціональності в богословському мисленні.

Важливою подією в історії церкви став Четвертий Вселенський собор у Халкидоні, який розглядав питання церковної організації. На соборі були затверджені титули п'яти Патріархатів – Риму, Константинополя, Олександрії, Антіохії та Єрусалиму. Саме після собору антіохійський архієпископ отримав титул Патріарха й отримав четверте місце серед ієрархів Церкви. Однак Антіохійський Патріархат утратив юрисдикцію над Грецією та Малою Азією на користь Константинополя, а також Палестини – на користь Єрусалимського Патріархату.

Спростування несторіанського вчення на Ефеському соборі призвело до поширення його вчення на Сході. Населення Єгипту, Вірменії і значної частини Сирії не прийняло соборного віровизнання і до середини VI ст. остаточно відокремилася від Вселенської Церкви, утворивши монофізитські громади зі своєю власною ієрархією. Зрештою це призвело до відкритого протистояння світської та церковної влади, яке вилилося, з одного боку, у жорстку розправу над своїми опонентами з обох боків, а з другого – в утворення національної Сирійської церкви в межах Персидської держави. Саме тому, незважаючи на прийняття Халкидонського оросу, «сучасники бачили в ньому перемогу Константинополя над старими церковними центрами – Олександрією, Антіохією, Ефесом, перемогу імперської церкви над коптами і сирійцями, виклик, кинутий Новим Римом – Старому» [652, с. 636].

Монофізитство стало основою для утворення чотирьох національних сповідань у межах частини сирійців Візантійської імперії, коптського населення Єгипту, а також Вірменської й Ефіопської церков. Сирійське християнство було представлене православною (мелькитською), східною та західною сирійськими церквами. Східна та Західна Церкви утворили єдину Церкву Сходу, межі якої поширилися на: східну (Ассирійська Церква Сходу) – імперія Сасанидів, західну (Сирійська православна церква або Сиро-яковитська (православна) церква, Сирійська давньосхідна церква, Сирійська орієнтальна церква) – території Східної Римської імперії. Тривалий час віровчення Ассирійської церкви ототожнювалося з христологією Несторія, натомість Західносирійська Церква завдяки Патріарху Сєвіру та його поглядам пропагувала монофізитське вчення.

Розкол Сирійської Церкви послабив Сирію. Оскільки мелькіти в переважній більшості були греками, тому підтримували візантійського імператора. Натомість більшість яковитів – це сирійське населення, яке в монофізитстві вбачало можливість зберегти свою національну ідентичність і сформувати опозицію до імперського уряду.

Перед загрозою арабського вторгнення на територію Візантійської імперії Іраклій I прагнув примирити сирійців шляхом об'єднання церков. З цією метою імператор звертається до Кон-

стантинопольського Патріарха Сергія, який в умовах протистояння Візантійської імперії з Сасанідським Іраном шукав шляхи до відновлення єдності християнської церкви на основі теологічного компромісу з монофізитами. Укладання унії передбачало вирішення розбіжностей між православними і монофізитами на основі вчення про одну дію та одну волю у Христі, тобто за наявності схожих догматичних формулювань. Для реалізації цього кроку Сергій залучається підтримкою православного єпископа Феодора Фаранського та архієрея Кіра Фасидського, які були послідовниками вчення про одну дію Христа, поєднуючи його з тезою про єдину волю. Такі міркування виникли через відсутність у святоотцівській спадщині згадки, що Христос володів двома волями й діями: «Якщо святі отці не в змозі довести в Христі дві дії, ми повинні брати це за приклад» [148, с. 171].

Незважаючи на політичний підтекст унійної діяльності патріарха Сергія, її наслідки серйозно відобразилися на релігійному житті церкви. Популяризація ідей монофелістської доктрини спровокувала захист з боку ортодоксального християнства. Принципову позицію в протистоянні продемонстрував єрусалимський патріарх Софроній Єрусалимський, який у синодальному посланні до Константинопольського єпископа доводив безпідставність такого вчення.

У період Великої схизми Антіохійська Церква була поділена на дві частини. Одна група духовенства виступала за повну підтримку Константинополя і визнавала протекторат останнього над Антіохійською Церквою, натомість інша частина ієрархів підтримувала дружні відносини з Римом. Проримська партія розташовувалася в Дамаску, а константинопольська – в Алеппо. У внутрішньому протистоянні Сирійська Церква розділилася на Мелкітську Католицьку Церкву та Антіохійську Церкву, що сталося через неспроможність вирішити питання про власну ідентичність.

Четвертою в переліку церков візантійської традиції стоїть Єрусалимська Церква, яка посідає особливе місце в історії християнства через події, описані в Новому Завіті. У цьому місті Ісус Христос був заарештований, розп'ятий, похоронений та воскрес із мертвих. Християнську спільноту в Єрусалимі очолив апостол Яків, якого вважають першим єрусалимським єпископом. Після повстання єв-

реїв проти римського панування під проводом Бар Кохби Єрусалим був зруйнований, а юдеям і християнам було заборонено проживати на цій території. Зі знищенням Єрусалиму зникла Єрусалимська кафедра, яка ввійшла в підпорядкування єпархії Кесарії Палестинської [648, с. 217]. Відповідно до традиції раннього християнства територіально-адміністративна структура Церкви збігалася з державним адміністративним поділом. Оскільки Антіохія була столицею римської провінції Сирії, усі єпископи цієї провінції перебували в підпорядкуванні антіохійського єпископа. У процесі збільшення християнських громад у Палестинській Сирії відродилася єпископська кафедра в статусі провінційної єпископії. Єрусалимський єпископ підпорядковувався митрополиту Кесарії Палестинської, а кесарійський єпископ – антіохійському.

У період Першого Вселенського собору в Нікеї було визначено особливе місце Єрусалиму в Церкві, але кафедра не отримала вищого ступеня в ієрархії. Лише Четвертий Вселенський собор у Халкидоні визначив статуси Патріархатів пентархії. На цьому соборі було проголошено Єрусалимський Патріархат, юрисдикція якого поширювалася на територію Палестинської Сирії. Натомість єпархії, які ввійшли у його підпорядкування були виведені з-під юрисдикції Антіохійського Патріархату. Патріарх отримав офіційний титул Патріарх Єрусалиму і всієї Палестини, здобувши тим самим п'яте місце в ієрархії (після Риму, Константинополя, Олександрії та Антіохії).

Зауважимо, що в соборний період Єрусалимська Церква не брала активної участі в обговоренні питань христології й інших богословських дискусіях. Однак особливу увагу церква приділяла розвитку чернецтва, сприяючи його поширенню в підвладній території. Після завоювання хрестоносцями Єрусалиму Патріарх Симеон II змушений був залишити місто і визнати повну залежність від Константинопольського Патріархату. Лише на початку XII ст. Єрусалимський Патріарх знову повернувся до своєї кафедри в Єрусалимі.

У складі Османської імперії Константинопольський Патріарх отримав статус етнарха греків і керівника грецького міллету. Оскільки Єрусалимська Церква ототожнювалася турецькими завойовниками з грецькою цивілізацією, вона опинилася під владою Константинопольського Патріарха. Зважаючи на те що більшість членів Єруса-

лимської Церкви становлять араби, Константинопольський Патріарх домогся обрання на вищі посади греків. Ця ситуація спричинила конфлікт між вищим і нижчим духовенством, який зберігається до сьогодні. Патріарх і єпископи, будучи греками, звершують літургію грецькою, натомість більшість священників і мирян, які є арабами, моляться і спілкуються арабською мовою. Сьогодні офіційна назва Церкви – Грецький Православний Патріархат Єрусалиму. Її глава носить титул Патріарх Святого міста Єрусалиму і всієї Палестини, Сирії, Аравії, Йордану, Кани Галилейської і Святого Сіону [648, с. 220].

Отже, в історії церков візантійської традиції можна виділити період Османського панування, який істотно вплинув на адміністративно-політичний устрій Патріархатів і вніс свої корективи в життя Церкви. Характерною рисою цього періоду була відсутність єдиного наднаціонального координаційного управлінського органу, який би визначав функціональну спроможність реалізації автокефального устрою церкви. Раніше таким регулюванням займався імператор. Відсутність координації в православному світі призвела до конкуренції між Помісними церквами та великої кількості прецедентів політичного впливу сильних держав на загальноцерковну ситуацію. З одного боку, Церква могла сама вирішувати церковні питання, з іншого – державна влада почала регламентувати церковне життя на своїй території. В умовах формування нових національних країн влада намагається відмежовуватися від церковних справ, оскільки більшість Європейських країн декларують світський характер державно-церковних відносин. Відповідно, православна церква є лише одним із багатьох інститутів у сучасних світських країнах.

Тривалий імперський період засвідчив дві стійкі тенденції в церковному управлінні та адміністративному апараті. Насамперед це теорія пентархії з підвищеною роллю столичного Константинопольського патріарха, який має значний вплив на церкву в усій імперії. Другою особливістю є стійкий територіальний розподіл, який лежить в основі адміністрування Вселенської церкви. Церковне життя впродовж багатьох століть визначалося залежно від взаємодії чи протиставлення цих двох вирішальних тенденцій. Саме вони (дещо видозмінена пентархія та територіальний розподіл) є визначальними в структурі Вселенської церкви в сучасних умовах.

Офіційно кодекс Юстиніана I затвердив постанову про п'ять світових патріархів. На Трульському Соборі 691–692 р. 36-им канонам було затверджено: «Відновлення законоположення 150-ма святими отцями, що зібралися в цьому богохоронному і царювальному граді і 630-ма отцями, що зібралися в Халкідоні, престолом стародавнього Риму ... будучи другим за ним. Після ж того і числиться престол великого міста Олександрії, потім престол Антіохійський, а потім престол міста Єрусалима». Згадка про п'ять вселенських патріархів з'являється на Восьмому Вселенському соборі 869–870 р., який організував патріарх Фотій. У процесі його роботи уповноважений імператором патрицій Бан зауважив, що: «Бог поклав, щоб Його Церква керувалася п'ятьма патріархами» [445, с. 425]. Теорію про управління Церкви п'ятьма патріархами повторює візантійський монах Михайло Псел, зазначаючи, що між патріархами має бути особлива згода – *ομοφροεν*. Істина виникає лише через взаємне спілкування, і лише після загального обговорення можна говорити від імені всієї Церкви. Саме п'ять давніх патріархів мали найвищий статус і владу в усій християнській спільноті. Їхні повноваження затверджені правилами Вселенських соборів.

Теорія п'яти патріархів не має апостольської традиції, а лише відображає відносини церкви, які склалися між ними на певному історичному етапі розвитку. До XI ст. домінували виключно Олександрійський та Антіохійський Патріархати. Натомість три східні патріархати перебували під владою мусульман і в політичному відношенні були підпорядковані Константинопольському патріарху.

Автокефалія значно вплинула на модель державно-церковних і міждержавних відносин. З внутрішньоімперського явища вона трансформується в явище, яке почало регулювати відносини між Візантійською імперією та її сусідами. Автокефалія стала вагомим інструментом дипломатії на міжнародній арені. Модель співвідношення церкви Візантії з іншими автокефальними церквами за її межами відбивала логіку і політику міждержавних стосунків. У той час реальним монополістом на автокефалію та правом її надання всередині імперії стала столична Вселенська кафедра. Наслідком цього стало приєднання балканських церков до загалу православних народів. Розпочалася «гра в автокефалію» щодо новостворених церков

як фактор, який небезпідставно вважався стабілізатором політичної самодостатності. Насамперед це стосується церков Болгарії та Сербії [265, с. 118].

Отже, після проведення Вселенських соборів розпочинається новий період у житті церкви. Напад мусульман на Візантію відкинув церковні питання на другий план. Ще до падіння Константинополя в 1453 р. постало питання про дві автокефальні церкви слов'янського походження. Болгарський патріархат (919 р.) був першою автокефальною слов'янською православною церквою, що передувала автокефалії Сербської православної церкви (1219 р.). Однак церковна незалежність обох інституцій була нетривалою й залежала від політичного чинника та військових обставин. Зокрема, після двох вирішальних перемог Болгарії над візантійцями в Ахелу (поблизу сучасного міста Поморіє) та Катасиртаї (поблизу Константинополя) уряд оголосив автономне Болгарське архієпископство автокефальним і підняв його до рангу Патріархату на церковно-національному соборі, що відбувся в 919 р. Після підписання мирного договору між Болгарією та Візантією Константинополь визнав Болгарського патріарха. Уже в 972 р. знову розпочинається війна між цими країнами, і після перемоги Візантії Болгарський патріархат втрачає автокефальний статус. Аналогічним історичним прецедентом є заснування Охридської архієпископії та Тирновського патріархату: унаслідок воєнних дій та втрати державності їхні Предстоятелі набували та втрачали незалежність від Константинополя.

Наприкінці XV ст. Османська імперія розширилася за рахунок держав з новоутвореними автокефальними церквами – Сербії, Болгарії, Румунського князівства. Незалежність церков у цих країнах автоматично було скасовано і лише згодом відновлено. Зокрема, великий візир Соколле наказав відновити сербський патріархат у Пею в 1557 р. Однак цей акт також було здійснено з політичних мотивів, оскільки Візир обмежив діяльність патріарха і через нього домогся запобігання сербському сепаратизму [774, р. 166]. Ці події сприяли зміцненню ролі Константинополя в православному світі, де він декларував свій авторитет як *primus inter pares*. Церкви Сербії та Болгарії в різні історичні періоди виникають внаслідок домовленостей між світськими органами державної влади [766, р. 154]. Такий про-

цес формування автокефалій сприяє ототоженню церкви та держави як однотипних юридичних осіб.

### **3.2. Суспільно-політичні детермінанти церковної помісності й автокефалії у візантійському просторі**

Період Вселенських соборів увійшов в історію християнської церкви як «золотий час» канонічної та догматичної діяльності Отців церкви. Рішення, які ухвалювалися на Вселенських Соборах, заклали основу православного вчення. Важливо відзначити, що Отці семи Вселенських Соборів достатньою мірою розкрили доктрину православної церкви відповідно до її природи. Однак сьогодні актуальним залишається питання набуття автокефалії, яке не знайшло свого відображення в постановах соборів, породжуючи значну кількість дискусій та протиріч.

Післясоборний період визначається як проміжок часу від консолідації церков у межах п'яти великих патріархатів (Риму, Константинополя, Олександрії, Антіохії та Єрусалиму) та незалежних церков Кіпру і Грузії до проголошення автокефалії Московського патріархату та подій на Балканах. Це перехідний етап до переосмислення місії й призначення церкви та її участі в державо- та націєтворенні. Незалежна церква поступово стає символом незалежної національної держави. Зі зростанням національної самосвідомості в Європі та балканським «парадом автокефалії», національний принцип стає яскраво вираженим. Однак міграція християнського населення призвела до нівеляції національного чинника в питанні автокефальної ідентичності. Цей процес спричинив відмову від традиційних моделей церковної організації, які базувалися на територіальному або національному принципі.

Період від Вселенських соборів і до XX ст. демонструє трансформацію структури церкви та ролі держави в цьому процесі. У національний та постнаціональний період державна влада часто була ініціатором змін у сфері церковного адміністративного устрою. Свідченням цього є боротьба балканських національних держав за громадянську та церковну незалежність. Однак сам принцип було започатковано ще в період Візантійської імперії, коли влада була



учасником вирішення усіх церковних питань, зокрема й постановки проблеми автокефального устрою церков.

Поняття «автокефалія» починає використовуватися в часи Вселенських соборів. У церковному праві епохи Візантійської імперії вживали не іменник «автокефалія», а прикметник «автокефальна». А замість того щоб позначати автокефальні церкви, позначали автокефальність Предстоятелів, а вже звідси витікала й незалежність очолюваної ним церкви [367, с. 62].

Після Четвертого Вселенського собору в Халкидоні сформувався титул єпископів в залежності від очолюваних ними кафедр. На перший погляд, немає суттєвої різниці в термінах «єпископ Олександрії» та «Олександрійський єпископ (архієпископ)». Однак, другий термін чітко вказує на першосвятительську ознаку ієрарха залежно від місцезнаходження його кафедри. У ранньохристиянський період, і навіть після перших трьох Вселенських соборів, уживався термін «єпископ певного міста». Це означало, що він є головним не лише в конкретному місті, але і в підвладній йому території. Відповідно до 34-го апостольського правила єпископам кожного народу потрібно визнавати першого поміж собою. Тому єпископ столиці вважався першим єпископом окремо взятого народу (нації). Ієрарх залишається єпископом, однак у титулі зазначається назва його престольного міста. В епоху соборів відбуваються значні зміни в церковній адміністрації, оскільки апостоли засновували церкви за автокефальним принципом та послуговувалися 34-тим правилом [518, с. XVIII]. Першоієрарх столичного міста отримує титул митрополита, відповідно формуються перші митрополії, які пізніше становитимуть основу давніх патріархатів. З'являється новий термін «єпископ митрополії» відповідно до 34-го правила та традиції ранньої церкви. Кожен «єпископ митрополії» був автокефальним архіпастирем й очолював самостійну церкву. Така традиція титулування єпископів та їхніх кафедр була порушена через вплив політичної влади. З'являється термін «предстоятель (митрополит, патріарх Олександрійської церкви)», який позначав територіальний принцип номінації та формування церковного утворення.

Зауважимо, що адміністративний устрій почав провадитися за територіальним принципом. Усі православні віряни, наприклад

в Олександрії, повинні входити до Олександрійської церкви та підпорядковуватися «першому єпископу столичної кафедри в Олександрії». Отже, у період ранньохристиянський автокефальний принцип існування церков перетворюється на привілейований стан. Значною мірою це пов'язано зі зміною національного принципу формування незалежних церков на територіальний. Після Вселенських соборів він лише закріпився, і більшість церков опинилися у Візантійській імперії під впливом державного апарату.

Надалі територіальний принцип розподілу церков застосовувався за вказівкою державної влади. На його основі було прийнято 38-ме правило Шостого Вселенського собору. Тому кожен єпископ-управитель окремої дієцезії за своїм статусом був автокефальним і керував підлеглими йому єпископами в провінціях. В умовах розбудови нового міста церква повинна була призначити нового автокефального першосвятителя. Тому, коли з'являється нова держава, Вселенська церква зобов'язана створити всі умови для проголошення нової Помісної незалежної адміністративної одиниці.

Звертаємо увагу, що представники державної влади трактували церковні закони з позицій цивільного права. Церковні поняття прирівнювалося до закону й були обов'язковими до виконання. Зокрема, на Першому Вселенському соборі було погоджено догмат про єдиносутність Отця і Сина. У тогочасних реаліях догмат міг бути змінений за першої необхідності (за аналогією зі зміною закону чи внесенням певних поправок до нього) [366, с. 29]. Звідси стає зрозумілим рішення імператора про надання та скасування автокефалії Болгарській церкві, оскільки він керувався дією державних законів і принципами їхнього функціонування та проголошення.

Схожий підхід характерний і для вирішення інших церковних питань. Зокрема, «Енотікон імператора Зенона» передбачав об'єднання православних та монофізитів у Єдину церкву заради загального миру та блага в імперії. Тобто план полягав в об'єднанні двох різних напрямків через монофелітство (дві природи, але одна Божественна воля) [366, с. 29].

Прикладом впливу держави на церковне життя є штучне об'єднання східного і західного обрядів у єдину церкву, яке розпочалося з Толедського собору. Саме з цього часу єдність церков почала ґрун-

туватися не на доктринальному рівні, а на рівні державного регулювання. У Візантії влада була категорично проти церковних конфліктів на території імперії [518, с. 8].

Після великого розділення церкви на Східну та Західну інститут пентархії зменшився до чотирьох патріархів. Константинополь посів перше місце в диптиху, яке стало вакантним після розриву з Римом. Відповідно, у списку посунулися й інші церкви, а тому одне місце залишилося не зайнятим. Офіційно його так і не вдалося посісти жодній церкві, хоча претендентів було багато: Мцхетський (грузинська) католикосат, Тирновська (болгарська), Печська (сербська) та Московська (російська) патріархії, а також Кіпрська та Охридська (сучасна Македонія) архієпископії. Лише в наш час до пентархії почали залучати Кіпрську церкву, яка була заснована в період Вселенських соборів, хоч вона й не має статусу патріархату. Зауважимо, що в греків існує теорія про «давні» і «нові» автокефалії, статус яких є відмінним саме завдяки авторитету Вселенських соборів. Саме тому болгари виносили питання затвердження нових автокефалій на Все-православний собор, щоб подолати цю дистанцію [116].

Церковна традиція неофіційно розділяє статус автокефальних церков на два ранги. Такого поділу дотримуються грецькі церкви, які належать до найдревніших та найавторитетніших автокефалій. Американський учений Дж. Еріксон називає автокефальними церквами п'ять древніх патріархатів. Їхній статус затверджений постановами Соборів, а тому вони не можуть утратити древній авторитет та апостольську спадковість. Інший статус мають так звані «нові» автокефальні церкви, зокрема Болгарії, Росії та Сербії. Ці нові незалежні церковні структурні одиниці мають характеристики, які відрізняють їх від «вищого» класу автокефальних церков. До них Дж. Еріксон зараховує, по-перше, спосіб проголошення їхнього незалежного статусу, який пов'язаний із міжнародними домовленостями та зверненнями урядів різних країн, що здебільшого відображає тенденцію до церковної автокефалії як ознаки незалежності національної держави; по-друге, поняття автокефалії значно розширилося, оскільки вона передбачає не лише церковну, але й політичну незалежність однієї церковної структури від іншої [713 р. 107]. Третьою особливістю, за твердженням ученого, є можливість відкликання

або відтермінування автокефалії, якщо це необхідно. Прикладом цього є Болгарська та Сербська церкви, очільники яких неодноразово понижувалися в ранзі (від патріарха до архієпископа), а самі церкви втрачали атрибути незалежності.

Наступним фактором є соборне церковне затвердження нових автокефальних церков, пов'язане з втратою державності внаслідок нападу османів. Константинополь отримує значну прерогативу в управлінні Вселенським православ'ям та одноосібно вирішує долю нових автокефалій. З одного боку, це спрощує процедуру й унеможливорює конфлікти між Предстоятелями, оскільки надання незалежності новій адміністративній церковній одиниці торкається інтересів окремих Помісних церков. З іншого – це зменшення авторитету нових автокефалій, які не мали соборного проголошення. Хоча згодом наявні церкви визнають їх та вносять до загального диптиха.

Відповідно до оросу 1590 р. автокефалія визнається Синодом Вселенського патріархату, а догматичне положення 1593 р. ухвалили всі східні патріархи. Документ зазначав, що Константинопольська церква може будь-коли відкликати свій документ, але при цьому спричинить негативну реакцію в православному світі, оскільки створить прецедент, коли материнська церква в одноосібному порядку скасовує своє розпорядження. Кожна з церков перебуватиме перед загрозою пониження чи нівелювання власного автокефального статусу, який буде залежати від волі кіріархальної церкви. Таке розуміння автокефального становлення церков панувало під час політичних суперечок тринадцятого століття [712, р. 109-110].

На думку Еріксона, такий прецедент виник тому, що канонічна традиція підлаштовувалася під волю політичних вимог певного часу. Крім того, самі канони стали наслідком політичної діяльності однієї християнської імперії. Вона не змогла надати відповіді на проблемні питання церкви, що призвело до посилення авторитету Константинопольського патріарха. Однак із розпадом імперії канонічні проблеми лише накопичувалися, а такий інститут церковної влади як Вселенський собор відійшов в історію через політичні обставини часу. В епоху Візантійської імперії Собор організовував та очолював сам імператор, тому дії єпископів на Соборі були підвладні державному впливу. Собор відбувався в межах імперії, а головував на

ньому імператор. З початком османських завоювань імперія менше переймалася церковними питаннями, а після 1453 р. Собор як найвищий колегіальний орган утратив актуальність. Отже, після розпаду Візантійської імперії церква самостійно повинна була вирішувати питання, пов'язані з необхідністю надання автокефального статусу церквам, які виникали в нових національних країнах.

Усі наступні автокефалії були пов'язані саме з національним фактором та піднесенням ролі окремих держав. Прикладом такого процесу автокефалізації є церква московської держави. Російський імператор прагнув побудувати імперію на національних засадах [748, р. 15]. Політичний контекст автокефальної проблематики вибудовувався на основі заяви Константинопольського патріарха Антонія, де йшлося, що «Християнам неможливо мати Церкву, але не мати її імператора» [714, р. 23]. У світоглядній позиції церкви сформувалося переконання, що церковне життя неможливе без державного лідера, світського владики, на якого спирався б її авторитет та управлінська структура.

Після падіння Візантії в межах нової мусульманської імперії цей постулат був нездійсненим. Церковна першість переходить до Російського імператора, який намагається реалізувати Візантійську модель симфонії. Для такої держави патріарх потрібен був, щоб помазувати імператора на царство, а імперія повинна була боронити свою церкву та її патріарші (автокефальні) достоїнства. Й. Спінка стверджує, що саме в період Турецької експансії головним носієм національного визвольного руху та хранителем національних традицій у Сербії, Болгарії та Греції стала православна церква. З часом термін «православний» став майже синонімом понять «болгарин», «грек» чи «серб» [783, р. 88.] Схожі настрої загострилися при відмінні автокефалії та втраті державності. Це призвело до ототожнення релігії з національністю: «... церква стала серцем сербського націоналізму – функцією, яку вона мала виконувати до відновлення незалежного статусу на початку XIX ст. Патріарх певним чином узяв на себе керівництво нацією. Православ'я стало синонімом сербської національності, так що ті Серби, які прийняли іслам, уважалися втраченими для нації» [783, р. 155].

Нові автокефальні церкви отримали незалежний статус за посередництвом Константинопольської церкви. Такий підхід мав на меті

контролювати діяльність кожної з локальних (Помісних) церков. Поділ на окремі структурні одиниці сприяє кращому управлінню та функціонуванню незалежної церкви. Тобто кожна зміна юридичного статусу та юрисдикції загалом покликана принести позитивні зміни, сприяти виконанню основної місії церкви – спасіння людських душ, а не міняти усталений устрій Церкви. Отже, розподіл на окремі автокефальні церкви реалізується для конкретної цілі – розділення єдиного та неподільного Тіла Однієї Вселенської церкви. Сьогодні проблема автокефалії певною мірою ізольована. Вирішення цього питання з різних причин блокується та викликає значний супротив в окремих Помісних церквах. Необхідно констатувати, що сьогодні проблему автокефалії перенесено в політичну площину. Вона не служить тій меті, заради якої її було закладено як базовий спосіб існування та організації земної видимої церкви. Статус автокефалій не є статичною системою, але й він пристосовується до пастирських потреб сьогодення [398].

Характерною особливістю «нових» автокефальних церков є державний фактор, що виступає не лише як носій православного вираження власного народу, а й є основним каталізатором змін у церковній юрисдикції національної церкви. Без впливу державного фактора на міжнародній арені не була б сформована та проголошена жодна із нових автокефальних церков.

Питання автокефалії, яке регулює адміністративний та ієрархічний устрій церкви не є визначальним в православному вченні. Воно лише визначає право ухвалювати остаточне рішення в межах певного церковного округу. Якщо автокефальна церква має самостійне джерело влади, то відповідно до древніх правил та традицій церковного життя вона має власний суверенітет. Отже, церковне поняття автокефалії повинно відповідати державній незалежності, а відносини між автокефальними церквами відображати відносини між незалежними державами [649, с. 201]. Однак реалізувати цей принцип неможливо, зважаючи на те що у відносинах між державами, як і церквами, значну роль відіграє політичний фактор. Тому говорити про незалежну церкву в її «ідеальному» розумінні складно, оскільки потужніші церковні адміністрації впливають на рішення в «підконтрольних» церковних структурах.

У церковно вченні автокефалія – це єдина організаційна форма Церкви, якої вона набула з моменту свого заснування. Усі Помісні церкви єднаються через Єдине церковне тіло. У духовному значенні вони поєднанні в Христі, а в іманентному – через загальноцерковний собор. Самі апостоли подають приклад Собором 51 р. З плином часу таке розуміння втрачається, а деякі церкви монополізують право бути автокефальними.

Церковний історик С. Троїцький стверджував, що автокефальна церква вже сама по собі наділена повнотою влади в адміністративному, судовому та духовному управлінні. Місцеві єпископи можуть не лише обирати, а й судити свого Предстоятеля. Крім вищезгаданих норм, незалежність і свобода виражається в можливості самостійного мироваріння, канонізації святих, написанні нових церковних піснеспівів та іншому. Втручання у внутрішні церковні справи іншої Помісної церкви порушують її суверенітет, а отже, і загальноцерковний лад [583, с. 37].

У період розпаду Османської імперії постає теорія самостійного проголошення автокефалії при дотриманні певного канонічного порядку. При цьому автокефалія не може бути наданою ззовні, оскільки це призводить до обмеження її самобутності та незалежності. Якщо кіріархальна церква знаходить канонічне обґрунтування надати автокефалію, тоді вона може її забрати за власним бажанням. У цій теорії відсутні прогалини в питаннях межі самочинства і зрілим рішенням про церковну незалежність, процедури дотримання канонічних приписів, інтересів церков-сестер і межі їхньої канонічної території [649, с. 216]. Крім того, 2-им правилом Другого Вселенського та 8-им правилом Третього Вселенського соборів затверджено, що духовна влада першоієрарха не може торкатися питання територіального статусу. Тому самопроголошення не може виступати об'єктивним фактором утворення автокефальної церкви. Необхідне канонічне узгодження декількох сторін, зокрема Материнської церкви. Проте таке узгодження не завжди можна реалізувати, оскільки кіріархальна церква не завжди бажає поступитися частиною власної пастви та територією свого впливу.

Незважаючи на відсутність єдиного підходу до надання автокефального статусу новоутвореним церквам, маємо прецеденти, коли



автокефалія була надана, а згодом і визнана новою Помісною церква. Як приклад можна навести спроби Української Народної Республіки через О. Лотоцького вести переговори із Вселенською патріархією щодо українського питання. У 1919 р. він прибув до Константинополя, де зустрівся з митрополитом Дорофеем. Грецька сторона оголосила про три основні положення, за якими надається статус повної церковної незалежності: 1) наявність державної незалежності; 2) офіційне прохання української влади та церкви до кириархальної церкви, від якої вона залежна; 3) наявність Вселенського патріарха, який своїм авторитетом засвідчив даний акт. Через відсутність усіх трьох складових Священний Синод відмовив українській делегації, пообіцявши в майбутньому знову розглянути це питання [367, с. 67–68]. Вселенська патріархія в межах канонічного права не могла одноосібно вирішувати питання української автокефалії. У 1921 р. міністр сповідунів І. Огієнко знову звернувся до Константинополя за благословенням для української незалежної церкви до Патріарха Мелетія Метаксакіса, але офіційної відповіді патріархія не надала.

В історії церкви виникало багато непорозумінь через відсутність єдиного рішення щодо способу набуття автокефалії. Зокрема, після підписання Томосу про незалежність Польській ПЦ керівний орган Української церкви виступив проти такого рішення Вселенського патріархату, оскільки такий крок трактувався як пряме втручання у внутрішні справи іншої Помісної церкви. Як аргумент українська сторона навела 8-ме правило Третього Вселенського собору, яке зазначало, що жоден єпископ не може втручатися в справи єпархії, яка ніколи йому не підпорядковувалась. Церква в Польщі ніколи до Константинополя не належала, натомість її виникнення пов'язане з канонічною територією Київської митрополії, тому питання автокефалії повинен вирішувати Московський першосвятитель [367, с. 610]. Очільник Вселенського престолу зауважив, що відчуження від Вселенського престолу Митрополії Києва й залежних від неї Православних церков Литви і Польщі та прилучення їх до церкви Москви були здійснені не в канонічний спосіб. Крім того, ставилася під сумнів церковна самодостатність Київського митрополита, який носив титул екзарха Вселенського Престолу. Про це було вказано в Томосі про визнання автокефалії Святої Православної церкви в



Польщі від 13 листопада 1924 р. [263, с. 37]. Отже, надання автокефалії Польській ПЦ відповідає нормам і традиції православної церкви.

Зважаючи на те що Церква в питанні проголошення автокефалії послуговується канонами та власною практикою, постає необхідність визначення статусу Вселенського патріархату в прерогативі надання Томосу. Акцентуація на зазначену аспект, на нашу думку, потребує дослідження церковних прецедентів у період після Вселенських соборів. Зауважимо, що після великої схизми Вселенський патріарх стає першим по честі й посідає перше місце в диптиху. За часів патріарха Фотія до його юрисдикції входить 600 єпископів. Закономірно, що під його верховенством проходять усі заходи в імперії, а релігійне життя було важливою складовою післясоборної епохи.

Важливою складовою автокефальної тематики залишалось питання територіальних меж окремих незалежних адміністративних утворень. Порушення «канонічної території» не дозволяє ухвалювати рішення про утворення нової церкви. Зокрема, унаслідок війни між Грецією та Туреччиною Олександрія втратила єпархії Понта, Асії та Фракії, якими вона володіла згідно з канонами Вселенських Соборів. Духовенство місцевих парафій залишилися без пастви, а отже, і без засобів для існування. Для цих пастирів територія була поділена на два або три головні церковні округи, які мали такий самий статус, як округи Халкідонії, Родосу, Декросу та Хіосу, а також деякі єпархії Македонії та Епіру. До того ж були створені нові єпархії: архієпископії в Західній та Центральній Європі (Фіатірська та Угорська), архієпископія в Америці у складі трьох єпархій, архієпископія в Австралії та Океанії та кілька інших. Вселенський патріарх зіткнувся з проблемою призначення єпископів на кафедри без парафій, що завдало значного удару по авторитету та рівню церковної свідомості. На такі кафедри погоджувалися далеко не найкращі кандидати на єпископство [627].

У цьому контексті одним з механізмів вирішення автокефального питання є практика апеляційного права Константинопольських патріархів як унікального привілею канонічного права. Цей привілей реалізується, коли патріарх отримує статус «вселенського» і церкви візантійської традиції набувають права на апеляцію, яким володів Папа Римський. Тому до Константинопольського патріарха-

ту почали звертатися не лише єпархії та митрополії, але й автокефальні Церкви. Предметом апеляції, зазвичай, було вирішення питання територіальних меж, яке пов'язане з проблемою автокефалії. Зокрема, за відмову РПЦ надати автокефалію для Української церкви, представники останньої мають право звернутися з апеляцією до Вселенського першоієрарха, як у свій час зробив патріарх Філарет (Денисенко).

Зауважимо, що перебування Константинопольського архієпископа в столиці імперії зробило його рівнозначним імператорові. Прецедент прийняття апеляцій було зафіксовано тоді, коли церква потерпала від внутрішнього поділу у зв'язку із поширенням аріанства. Зокрема, апостольський престол Антіохії звертається до столичного патріарха для відновлення миру та спокою. Саме тому константинопольський патріарх Нектарій використав своє право приймати апеляції [243]. Були випадки, коли Вселенський першоієрарх самостійно, без погодження з місцевим предстоятелем, рукопокладав єпископів на «чужі» кафедри, наприклад патріарх Прокл висвятив єпископів Ефеса, Кесарії й Анкіри. Халкидонський собор «канонізував» апеляційне право Константинопольської кафедри в 9, 17 і 28-му правилах. Після Халкидона в Кодексі імператора Юстиніана Константинопольський патріарх іменується «главою всіх інших Церков» [243].

Неузгодженість у діях Вселенської церкви можна побачити й у питанні зміни календаря. Між представниками церков обговорювалася можливість заміни юліанського календаря григоріанським. У процесі обговорення предстоятелі вирішили не поспішати затверджувати новий стиль. Три Східні патріархати Олександрія, Антіохія та Єрусалим виступили проти прийняття православною церквою григоріанського календаря і звернулися до Вселенського престолу з проханням відкласти всі рішення до Всеpravославного Собору. Однак канцелярія Константинопольської церкви повідомила предстоятелям автокефальних церков, що Вселенський Патріархат вирішив прийняти новий календар з 10/23 березня 1924 р. і попросила Помісні церкви ухвалити відповідне рішення. До Вселенської та Елладської церкви приєдналась ще низка Помісних церков, наприклад Кіпрська [627].

Упродовж IX ст. апеляційне право Константинопольських патріархів підтверджується в Епанагозі імператора Василя Македонянина (886 р.). Це право трактується як давня традиція, яка не може піддаватися сумніву. «Престол Константинопольський, що прикрашає столицю, визнаний першим у соборних постановах, вслід яким божественні закони велять, щоб незгоди, які виникають при інших кафедрах, доводились до відома й надходили на суд цього престолу. Кожному патріархові належить турбота й піклування про всі митрополії та єпископії, монастирі й церкви, так само суд, і розгляд, і рішення справ; але предстоятелю Константинополя надано й у межах інших кафедр... розглядати й виправляти незгоди, які виникають при інших кафедрах» [243]. Отже, першоєрарх Константинополя володіє правом слідкувати та ухвалювати остаточні рішення в суперечних питаннях, які виникають у Помісних церквах.

Зауважимо, що після Вселенських соборів саме поняття автокефалії нівелювалося у зв'язку зі значними змінами в геополітичній ситуації у світі. Політична, географічна та економічна складові стали основним рушієм формування церковно-адміністративного управління та розподілу. Натомість право апеляції та «верховного арбітра» Вселенського престолу ґрунтується на 9-му і 17-му правилах Халкидонського собору та давній практиці. Відзначимо, що всі Помісні церкви, крім Московського патріархату, підпадали під вплив Константинополя, сформувавши специфічне розуміння самого статусу та становища автокефальних церков. Церковна незалежність після Вселенських соборів і до «параду автокефалій» на Балканах утратила історичний та еклезіологічний смисл.

Деякі вчені, аналізуючи зміст 9-го й 17-го канонів Халкидонського собору, відзначають необхідність їх об'єктивного і неупередженого тлумачення. Від їх інтерпретації залежить осмислення структури православної церкви. Тенденційний підхід призведе до порушення канонічних взаємозв'язків між православними автокефальними церквами [582].

Науковці вказують на те, що канони регулюють сферу цивільного права, а тому глава автокефальної церкви має право приймати апеляцію кліриків своєї церкви. Натомість до Константинополя можна звертатися лише у випадку неможливості вирішити адмі-

ністративні питання: «Константинопольський предстоятель розглядає апеляції лише тих, хто є підлеглим Константинопольському предстоятелю, як і Римський папа – апеляції тих, хто є підлеглими Римського папи» [377, с. 147].

Характерно, що О. Шмеман вважає Константинопольську кафедру центром світового православ'я, який повинен спрямовувати свою діяльність на забезпечення єдності Вселенської церкви при збереженні самостійності Помісних церков [653]. Він підтримує наявність привілеїв Константинопольської кафедри в питанні надання автокефального статусу.

Проблема надання автокефального статусу залежить від вирішення питань про зміну та статус канонічної юрисдикції, які, зі свого боку, потребують звернення до утворення нової церковної адміністративної одиниці. У цьому контексті треба зважати на 12-те правило Четвертого Вселенського собору, яке: «Дійшло до нас всупереч церковним постановам, звернувшись до властей, за допомогою прагматичних грамот, єдину область на дві розікли, аби від цього в єдиній області бути двом митрополитам. Тому святий Собор визначив, щоб у майбутньому нічого подібного творити єпископ не насмілювався. Бо той, що спокуситься на це, буде виключений зі свого ступеня. Місто ж, яке за царськими грамотами вшановане найменуванням митрополії, єдиною тільки честью нехай задовільняється, так само як і єпископ, що управляє його церквою, зі збереженням власних прав істинної митрополії». Важливим є також 38-ме правило Четвертого Вселенського собору: «Отцями нашими встановлене, і ми зберігаємо правило, яке говорить так: якщо царською владою збудоване нове або колись буде побудоване місто, то адміністративним та земельним розподілом нехай відповідає і розподіл церковних справ» [273].

Аналіз вищезазначених канонів дає підстави стверджувати, по-перше, що канонічне право забороняє відокремлюватися єпархії від вищої церковної області, якій вона підпорядковується, та самостійно підноситися до статусу митрополії; по-друге, що обов'язок церкви – дотримуватися державної позиції адміністративного реформування. Рішення про утворення Помісної церкви має ухвалювати відповідний орган – Синод автокефальної церкви. Передання

частини канонічної території для новоутвореної адміністративної церковної одиниці є компетенцією церковної адміністрації. Натомість утворення адміністративно-територіальної одиниці на території держави є просторовою основою для формування й діяльності церковної адміністрації. Наприклад, після припинення існування Соціалістичної Федеративної Республіки Югославія та заснування незалежної держави Хорватія церква повинна сформувати нову самостійну митрополію в межах новоутвореної держави.

Отже, утворення суверенних незалежних держав зумовлює формування на їхній території нових церковних адміністрацій. За нормами канонічного права, проголошення незалежності України передбачало утворення автономної Київської митрополії та надання статусу автокефалії для Української церкви. Однак ці канони були прийняті у Візантії, коли церква була складовою єдиної імперії, і навіть тоді утворення нової церковної митрополії не означало її незалежності. За наявності автокефалії столичний першоієрарх користувався значними привілеями та почесними порівняно з першоієрархами древніх апостольських кафедр. Канони четвертого Вселенського собору, доповнені загальними принципами та правилами канонічної юрисдикції, надають канонічну основу для автокефалії й автономії православним церквам.

Особливості реалізації норм канонічного права відобразилися на процесі автокефалізації древньої Грузинської церкви. Давня Іверія була місцем проповіді апостолів Андрія, Симона, Варфоломія і Тадея, що свідчить про активне поширення християнства вже в I ст. Масова християнізація грузинів пов'язана з іменем святої Ніни, яка проповідувала на початку IV ст. У 320 р. християнство було проголошене державною релігією в Іверії та висвячено першого єпископа. Церквою-матір'ю став Антіохійський патріархат [777, р. 91].

Завдяки діяльності царя Вахтанга I Горгасалі (446–499 рр.) Іверська церква в 467 р. самопроголосила автокефалію. За кілька років її незалежність визнала Антіохія. Мцхетському архієпископу Петру I було надано титул Католикоса, який мали предстоятелі Церков поза східними кордонами Візантії [788, р. 91]. Однак церковне життя Іверії постійно перебувало під впливом сусідніх вірменських і сирійських церков, що завадило утвердити автокефальний статус. Пи-

тання про незалежність Грузинської церкви знову постало у VIII ст., однак протистояння з арабами не дозволило втримати автокефалії. Зрештою, Антіохія в XI ст. утвердила за грузинською церквою незалежний статус. Російський імператор Олександр I скасував автокефалію 12 вересня 1801 р., видавши маніфест про приєднання Картлі-Кахетинського царства до імперії. На думку Л'юльє цей державний акт російського імператора був аналогічний візантійському імперському знищенню Болгарської автокефалії в X ст. [737, р. 106].

З початком Другої Світової війни Московський патріарх Сергій (Страгородський) визнав автокефалію Грузинської ПЦ. Вселенський патріарх Димитрій II 4 березня 1990 р. надав власний Томос про автокефалію Грузинської церкви [520, с. 437]. Знову ключову роль у визнанні автокефального статусу нової церкви відіграв політичний чинник.

У нашому дослідженні звернемо увагу на політичний процес надання автокефалії Московській церкві та її возведення в патріарший статус. Спростувавши підписану київським митрополитом Ісидором унію на Флорентійському соборі в 1439 р., московська духовна та державна гілки влади посилили зусилля на шляху до проголошення автокефалії. 15 грудня 1448 р. митрополитом Московським було проголошено Іону без благословення та грамоти з Константинополя [110, с. 182]. З цього часу Московська митрополія опинилася в ізоляції (канонічній) та не визнавалась іншими Помісними церквами. У юрисдикції самопроголошеного московського митрополита опинилися єпархії колишньої єдиної Київської митрополії [363, с. 284].

У 1589 р. цар та церковна ієрархія скористалися візитом Вселенського патріарха Єремії II Траноса до Московії та виборала визнання автокефалії Російської церкви. Патріарх визнав митрополита в Москві Іова та возвів його у патріарший сан, тим самим, зміцнивши авторитет Московської церкви на міжнародній арені. Відповідно до «Уложенной грамоты» східні патріархи дали свою згоду на возведення патріарха в Москві.

У травні 1590 р. патріарх Єремія скликає Собор у Константинополі, який затвердив патріарший сан за предстоятелями Московської церкви. Соборну грамоту в Москву привіз в 1591 р. Тир-

новський митрополит Діонісій і вручив її царю. Соборна грамота містила 106 підписів східних ієрархів, зокрема трьох патріархів, був підпис відсутній Олександрійського першоієрарха, тому що ця кафедра була тоді вакантною [460, с. 79].

Уже в 1593 р. у Константинополі відбувся новий собор східних ієрархів, у якому брали участь предстоятели Константинопольської, Олександрійської (тимчасово керував також Антіохійською кафедрою) та Єрусалимської кафедр. Собор, погодившись із возведенням предстоятеля Московської церкви в патріарший сан, підтвердив її п'яте місце в загальному диптиху. Під документом 42 оригінальні підписи ієрархів [635, с. 256]. Зауважимо, що Московська церква не отримувала Томосу про автокефалію, а Вселенський патріарх Єремія II, піднявши кафедру на патріарше достоїнство, визнав її самопроголошення.

Важливою складовою автокефального процесу було проголошення першості миру над догмою [366, с. 28]. Цей принцип проголошував «єдність віри заради внутрішнього спокою в державі». Церковні ієрархи активно використовували цей принцип у питанні надання автокефального статусу новим національним церквам. Оскільки питання автокефалії не торкалося догматики, а входило до компетенції адміністративного корпусу питань, Отці Вселенського патріархату а цьому аспекті притримувалися одностайності аж до XIX ст. та подій на Балканах.

Отже, давній постулат «*Salus rei publicae suprema lex*» (добро суспільства – це найвищий закон) [366, с. 30] знайшов своє відображення в адміністративно-церковному устрої. Автокефалія повинна сприяти благу держави, забезпечуючи мир і благополуччя сучасного глобалізованого суспільства. Оскільки питання автокефалії не входить у сферу догматики, а лише регламентує адміністративний поділ та ієрархічну структуру, то питання про надання церковної незалежності для духовної складової церкви не повинно бути складним у його реалізації.

Звертаємо увагу на те, що процес автокефалізації церков регулюється інституційною базою та підлягає державному регулюванню. У пізній період історії Візантійської імперії виникає церковний інституційний плюралізм, який був обґрунтований І. Мейєндор-

фом [749, р. 58]. Цей інструментарій функціонував у тих випадках, коли держава намагалася сприяти процесу становлення власної незалежної церковної структури. Церковні ієрархи намагалися апелювати до різних канонів, щоб забезпечити легітимність церковній автокефалії. Структурний плюралізм характеризується гнучкістю церковних вимог до ухвалення рішення про церковну незалежність. Під впливом держави такі рішення або ухвалюються, або відкидаються, і тоді апелюють до інших правил та постанов [777, с. 76]. Це означає відсутність загальноприйнятого методу.

Розгортання процесів глобалізації потребує переосмислення автокефалії, особливо в умовах неприйняття Собором на Криті документа про автокефалію, який було підготовлено, але не ухвалено через те, що в 2015 р. він був відкладений, бо не було узгоджено формальної процедури підписання майбутніх Томосів [640, с. 64]. Натомість, у Томосі Польської ПЦ зафіксовано положення про можливість надання автокефального статусу згідно з 17-им правилом Халкидонського Вселенського собору, яке свідчить про розмежування влади єпископів у межах їхніх областей [273, с. 59]. Константинополь надав прерогативу народів незалежній державі. Отже, без наявності незалежної країни церква не може отримати автокефальний статус [367, с. 614]. Оскільки Польська православна церква послуговувалася розпорядженням Уряду та мала власну державність, вона й отримала автокефалію.

Однак перехід від національного до територіального принципу порушує 34-те апостольське правило. Коли імперська влада почала називати автокефальні церкви «областями», деякі з них мали територію, на якій проживало два і більше народи. Остаточою таким принцип було запроваджено в кодексі *Corpus Juris Civilis* імператора Юстиніана I. Як правитель кожної області не підлягав керівництву правителя іншої області, так і єпископ одного округу був незалежним від єпископа іншої області. Проте такий принцип був не виправданим, оскільки імперією керував імператор. Натомість у церкві діяли канони, які відкидали можливість існування єдиного першоїєрарха, хоча імперія нав'язувала його в особі «Вселенського» Константинопольського патріарха.

Сучасні науковці наголошують, що православна церква – це єдина спільнота, а не конфедерація Помісних церков. Автокефаль-



ні церкви не можуть бути повністю відокремленими одна від одної. Це вчення про загальну єдність церкви покликане підкреслити значення загальноцерковних соборів, які сьогодні виглядають як анахронізми. Церкви на офіційному рівні перестали обговорювати актуальні питання сьогодення. Саме тому непересічною подією в житті церкви був Всеправославний Собор на Криті. На цьому зібранні було підкреслено ідею єдності православних церков. Однак Константинопольський патріарх Варфоломій наголосив, що всеправославна єдність передбачає першість Константинопольського престолу [640, с. 63]. Причому було наголошено на винятковому значенні саме соборів в історії православ'я. Тобто найважливіші рішення в житті церкви, або такі, які лежать у площині інтересів декількох Помісних церков, мають бути вирішені спільними зусиллями ієрархів зі всього світу. Це і є свідченням єдності церков. Важливим також є загальне рішення щодо того, які саме собори можуть мати Всеправославний авторитет після Сьомого Вселенського собору.

Зміна державно-церковних відносин була значною мірою спричинена саме фактором автокефалії та можливості її набуття новими церквами. Нагадаємо, що автокефалія нових держав за межами Візантійської імперії (Болгарії, Сербії та Московського царства) часто вирішувалося дипломатичними зусиллями імператора. Різні укази про церковну автономію (автокефалію) були одним із способів забезпечення імператору державної репутації «Візантійської співдружності». Вдала державно-церковна політика допомогла залишати сусідні держави в орбіті імперського впливу. Погоджуємося з думкою Д. Оболенського, який зауважив, що історія відносин імперії з її північними сусідами, а особливо з балканськими слов'янами, тісно взаємно пов'язує церковні та політичні акти. Це яскраво ілюструє домовленість надання державам-сателітам певного церковного самоврядування. Імператор Василь II у 1020 р. в постанові про автономію Болгарської церкви відзначав, що архієпископ Охридський, мав бути висвячений його власними єпископами, проте імператор залишив за собою право призначати першоієрарха. Такими були особливі хитрощі візантійської церковної дипломатії [757, р. 77].

Отже, тривалий період панування Османської імперії істотно вплинув на структуру православної церкви. Під впливом політич-

ної влади формується давня теорія «пентархії», в основі якої закладене канонічне обґрунтування, апостольська спадковість та древній авторитет. Першою характерною рисою автокефалії досліджуваного періоду стала можливість її скасування. Друга особливість – автокефальність не передбачала певної залежності. Автокефальні церкви не розглядаються як конфедерація незалежних церков. Третьою особливістю є активне втручання держави у внутрішні справи церкви. Церковна єдність формувалася не на доктринальному (догматичному) рівні, а політичному державному регулюванні. Четверта особливість – формування неофіційного статусу автокефальних церков: традиційні автокефальні церкви (п'ять древніх патріархатів) та «нові» автокефальні церкви. Автокефалія останніх була пов'язана із утворенням нових православних держав (Греції, Румунії, Сербії, Болгарії та Чорногорії). Основою їхньої ідентичності стала нація, а мотивом – боротьба з імперіями. Нові автокефальні утворення отримали умовну незалежність, яка за необхідності могла відкликатися або відтермінуватися.

Сучасне розуміння автокефалії як співдружності суверенних Церков є результатом історичної еволюції цього поняття, яке було пов'язане, по-перше, із занепадом ідеї пентархії древніх східних патріархатів, котрі були не стільки адміністративними церковними центрами (митрополіями), скільки центрами політичного життя імперії (Константинополь) або центрами значних внутрішніх церковних традицій (характерний приклад – патріарший статус Єрусалима); по-друге, з феноменом національних державних церков, сформованих внаслідок прийняття християнства слов'янськими державами та визволення балканських народів від османського поневолення. Із завоюваннями Османської імперії втратив свою велич і Вселенський ієрарх, який спирався на велич і могутність Візантії. Отже, теорія пентархії сьогодні відіграє виключно важливу історичну місію, освячену древніми канонами та традицією, однак не володіє реальною паствою та ресурсами.

Особливістю цього періоду є виникнення теорії самостійного проголошення автокефалії та подальша ізоляція від світової церкви. Більшість самопроголошених церков були визнані іншими Помісними церквами через силу політичних та економічних рішень.

З XIX ст. розпочинається нова епоха в структурі системотворення Вселенського православ'я. «Парад» балканських автокефалій змінив розуміння та підхід до церковної незалежності. Кожна із нових національних церков почала виборювати автокефальний статус, який пізніше офіційно підтверджував Константинопольський патріархат. Автокефалія перетворилася на важливий елемент політичної та державної незалежності. Церковна незалежність трансформувалася в невід'ємний елемент становлення молодих національних держав. Важливою рисою післясоборного періоду стала відсутність координаційного центру в православному світі, яка призвела до конкуренції між Помісними церквами та спробою держав впливати на загальноцерковну ситуацію.

### **3.3. Політизація процесу автокефалізації та церковно-адміністративної системи управління Православної Церкви**

На початку XX ст. у всеправославному середовищі актуалізується ідея щодо скликання Вселенського собору, котрий повинен відповісти на сучасні світові проблеми, насамперед церковні. Одним із організаторів такого заходу був Константинопольський патріарх Мелетій IV, який зібрав всеправославний конгрес (першу загальну нараду) для обговорення можливостей скликання Восьмого Вселенського собору. Відзначимо, що РПЦ не була запрошена на нараду, можливо, через ідеологічне суперництво або складну внутрішню ситуацію, пов'язану із церковним розділенням та становленням СРСР. Натомість два ієрархи РПЦ взяли участь у нараді в Стамбулі 1923 р., хоча сама Московська церква не вважала їх своїми офіційними представниками [580, с. 46]. Крім календарної реформи та низки інших важливих питань, основним з яких була підтримка ідеї Великого собору та призначення його в 1925 р., обговорювалося питання ролі Вселенського патріарха у всеправославних ініціативах. Це мало підкріпити провідний статус Константинопольського патріархату, який де-факто залишився без пастви та на межі фізичного знищення через турецьку війну, але таким чином він мав вийти на новий, загальноправославний рівень [132, с. 131].

Ідея скликання Великого Всеправославного собору не нова. Православна церква впродовж багатьох століть не може зібратися

для спільного обговорення найважливіших церковних проблем. Реальний світ постійно змінюється, тому суспільство закономірно потребує відповідної реакції Церкви на події, які відбуваються. Скликання Всеправославного собору є необхідною об'єктивною умовою її існування сьогодні. Крім того, саме Собор є найвищим органом управління православної церкви, його ратифікації потребують численні рішення, ухвалені в різний час Помісними соборами православних церков. Наприклад, на такому соборі необхідно підтвердити Томоси про автокефалію, надані після останнього Вселенського зібрання ще у VIII ст.

Одним з найактуальніших питань останнього сторіччя, яке наразі не вирішене, є надання автокефального статусу Помісній церкві. Саме воно було одним із основних каменів спотикання для скликання Всеправославного собору на Криті, який було частково зірвано. Різне розуміння структури Вселенського православ'я Константинопольської та Московської церков призвело до неодноразового відкладення дати проведення Собору.

Особливо загострилося питання автокефалізації нової Помісної церкви після подій на Балканах у період міжсоборної присутності, котрий прийнято вважати часом підготовки до Великого Всеправославного собору. У хронологічних межах він розтягнувся на століття, оскільки дата Собору постійно переносилася через неузгодження із ключових питань Константинопольського та Московського патріархатів.

До питання необхідності скликання Всеправославного собору і суміжної з цим проблеми набуття церквами автокефального статусу зверталися провідні науковці та ієрархи різних часів. Особливо активно питання скликання Собору обговорювалося впродовж XX ст., досягнувши апогею перед Великим Собором на Криті у 2016 р. Ідеологами та рушіями передсоборних процесів були Патріархи Мелетій IV, Афінагор, Варфоломій, Алексій I, Кирило, Іриней, архієреї та священники різних країн, зокрема Дамаскин (Папандреу), Йоанн (Зізіулас), Ларіон (Алфеев), Йоанн Пергамський, Іван (Огієнко), Іоанн Мейєндорф, Кирило (Говорун), а також багато інших, які активно долучалися до обговорення самої ідеї скликання Собору та основних документів, які мали обговорюватися.

Про важливість скликання Великого Собору активно почали говорити ще наприкінці XIX ст. Такий собор є важливим не лише для православних, а й для всього християнського світу. Очевидно, що зібрати загальноцерковний, тобто Вселенський собор, наразі складно, адже значні розбіжності трьох основних гілок християнства є відчутною перешкодою. Тому доречно говорити про Всеправославний собор як відповідь на актуальні питання життя церкви та суспільства. Світ невпинно рухається вперед, зазнає змін і Церква. Значна частина канонів, тобто базових категорій церковного життя вже застаріла. У XXI ст. вони не відповідають навіть самій церковній практиці. А невиконання канонів і приписів Вселенських соборів – смертельний гріх. Отже, є реальна необхідність осучаснити канонічний уклад церковного життя, а це можна зробити лише на загальному Соборі [520, с. 412].

Крім того, є суто практичні питання, пов'язані зі створенням низки нових автокефальних церков, наприклад оформлення діаспори та мігрантів, межі «канонічної території», становлення новопроголошених церков, питання посту, повторного шлюбу, міжконфесійні шлюби, ставлення до інославнос та багато інших. Митрополит Іларіон (Огієнко) стверджував, що сучасна церква переживає значні потрясіння, адже, фактично, відмовилася від Собору, який є основним лікарем усіх недугів. А без такого зібрання проблем у церкви назріло настільки багато, що вона не спроможна виконувати свою рятівну місію [234, с. 5].

Ще одним вагомим аргументом щодо необхідності скликання Собору стало утворення десяти Помісних церков уже після останнього Вселенського собору. Отже, є дві причини скликання Собору. Перша – усі автокефальні церкви, не згадані в канонах Святих Соборів, потрібно підтвердити рішенням відповідного Всеправославного зібрання. По-друге, думка новопроголошених церков не могла бути врахована на Вселенських соборах, бо їх ще просто не було [520, с. 415].

Відзначимо той факт, що є й інше бачення скликання Собору. Група богословів, представлена переважно вихідцями з Російської імперії, як В. Соловйов, В. Успенський та інші, стверджує, що сучасний Собор не потрібен, адже Вселенські собори вирішували суто до-

гматичні питання, окреслювали основні віроповчальні істини. Нині догматична діяльність у православній церкві припинена, а тому і Всеpravославний собор не актуальний [600].

Така позиція не отримала схвалення в сучасному міжцерковному діалозі. Усе частіше йдеться про неможливість конкурентоздатності православ'я через консерватизм та неможливість пристосування до проблем і викликів сучасного світу. Євангеліє не дає відповідей на питання в глобалізованому світі. Для їхнього вирішення та роз'яснення необхідне Вселенське обговорення, але через неузгодженість позицій окремих церков щодо важливих проблем, наприклад набуття автокефалії, Собор переноситься вже багато разів. Професор І. Власовський переконаний, що навіть серед високоосвічених церковників немає одностайності щодо основних питань (з-поміж них – і автокефальний статус), які хвилюють церкву в останні десятиліття. Це розділяє єдине православне церковне тіло на різні шматки. [87, с. 29]. Отже, попри існування різних думок сьогодні переважна більшість ієрархів та представників Помісних церков уважають скликання Всеpravославного собору об'єктивною умовою подальшого розвитку православ'я.

Увесь комплекс проблем та протиріч у міжцерковному спілкуванні можна звести до основної проблеми, якою є автокефалія. З одного боку, це головна причина, чому має відбутися Всеpravославний собор, де це питання буде узгоджене та вироблено чіткий механізм її проголошення, а з іншого – спостерігаємо небажання Помісних церков домовитися з приводу набуття автокефальності. Прерогативою автокефальної, тобто незалежної церкви є її джерело влади, яке вона черпає сама із себе. Тобто автокефальна церква самодостатня. Вона вирішує всі проблеми свого існування самостійно. Найважливіше – вона сама обирає і висвячує свого першоієрарха. Крім загальних віроповчальних питань, така церква повністю незалежна [649, с. 200].

У 1925 р. Собор не відбувся, оскільки для фактичного зібрання необхідно було попередньо обговорити й узгодити питання порядку денного. Тому впродовж кількох років відбулося декілька підготовчих нарад. Фактично вперше в новітній історії церкви на зібранні 1930 р. порушено дражливе питання дарування новим церквам автокефального статусу, яке неоднозначно впливало на загальні міжпра-

вославні відносини. На той час назрівав міжправославний конфлікт через одноосібне дарування автокефалії Константинопольським патріархом Польській ПЦ. Через відмову РПЦ та кількох церков Передсобор відкладено на невідомий термін [383, с. 126].

Наступна Всеpravославна нарада мала відбутися з ініціативи РПЦ під керівництвом владних структур СРСР. Константинопольський патріарх відмовився від участі в передсоборній нараді, пояснюючи це впливом органів державної влади на РПЦ та неможливістю лідерства Москви в православному світі за таких умов [132, с. 135]. Розходження в традиції між Москвою і Константинополем стало основною причиною невдачі. Згідно з грецькою традицією, лише Вселенський патріарх має право всеpravославних ініціатив, натомість у вченні РПЦ – будь-яка автокефальна церква.

Для підтвердження своєї позиції Константинопольський патріарх Афінагор у 1950 р. публікує окружне послання, де зазначається, що Помісні церкви «спілкуються» лише через Вселенську патріархію. Тільки так вони мають зв'язок одна з одною. Розрив з будь-яких причин із Константинополем означає розрив із православ'ям загалом [649, с. 213]. Цей документ засвідчує офіційну позицію структури світового православ'я Фанару. З нього випливає модель взаємовідносин Константинополя з Помісними церквами. Хоча офіційно Помісні церкви повністю незалежні та самоуправні, але Вселенський ієрарх може виступати як верховний арбітр і наглядач за дотриманням канонічних приписів. Це стає можливим через використання права апеляції до нього ієрархів з усього світу, а також через керівництво й окормлення діаспори інших церков.

У підготовці до I Всеpravославної наради в 1961 р. на о. Родос відбулася важлива зустріч Константинопольського та Московського патріархів. Унаслідок спільних домовленостей Москва визнала автокефальний статус Фінляндської ПЦ, а Вселенський патріарх зобов'язався забезпечити присутність на нараді Албанської, Болгарської, Польської та Чеської ПЦ, тобто номінально визнав їхній автокефальний статус. Проте митрополит Чеських земель і Словаччини отримав Томос від Фанару набагато пізніше. Одним із найважливіших моментів на Родоській нараді, як і на двох наступних, було намагання делегації РПЦ внести зміни в організаційні момен-

ти Передсобору. Зокрема, щодо створення спільного міжцерковного органу з представників усіх Помісних церков, який мав підготувати майбутній Собор та почергове головування на таких зібраннях. Це відображало загальну еkleзіологічну позицію РПЦ, яка полягала у визнанні автокефальних церков як рівноправних суб'єктів взаємодії. Вселенський патріархат виступав проти, адже вважав першість і головування своїм невід'ємним атрибутом [778, р. 123]. Член делегації від РПЦ архієпископ Никодим (Ротов) відстоював ідею повної рівності всіх Помісних церков, адже це впливало з їхнього автокефального, а отже, рівноправного статусу. З-поміж інших рішень Народи на Родосі було й питання про автокефальний статус та новоутворені Помісні церкви.

У 1976 р. відбулася I Всеpravославна передсоборна нарада в Шамбезі, на якій представники делегацій вирішили відмовитися від літургійних та віроповчальних пунктів і зосередилися на проблемах налагодження мирних відносин у Вселенському pravослав'ї. З основних питань для обговорення були «автономія і спосіб її проголошення» та «автокефалія і спосіб її проголошення». Також делегати винесли на обговорення проблему оформлення діаспори, яка дотична до питання автокефального статусу. У процесі підготовки до наради виникло протиріччя щодо автокефального статусу Американської ПЦ, який вона отримала від РПЦ. Відмінність у підходах до механізму автокефалізації призвела до відтермінування проведення Собору на невизначений термін. Фанар наполягав на власній прерогативі в проголошенні автокефального статусу новоутвореної церкви та його Соборному обговоренні. Натомість РПЦ відстоювала позицію про право «материнської» церкви надавати автокефалію [424, с. 9].

Упродовж 7–13 листопада 1993 р. у Православному центрі вселенської Патріархії в м. Шамбезі (Швейцарія) відбулося чергове засідання Міжpravославної підготовчої комісії, де розглядалося питання автокефалії та способів її проголошення. У запропонованих варіантах вирішення проблематики проголошення автокефалії Помісні церкви окреслили свої погляди та пропозиції щодо функціонування механізму надання автокефального статусу. Щодо самого питання інституту автокефалії розбіжностей не було, натомість



у позиціях православних церков були розбіжності щодо способу її проголошення. У доповідях представників церков виражено повну згоду з обґрунтуванням і церковним застосуванням інституту автокефалії у Вселенській церкві. Автокефалія як інститут управління помісною православною церквою визначалася на основі православного вчення про помісну Церкву, зафіксованого в переданні і в житті православної Церкви з часів апостолів і до цього дня [197, с. 115]. Помісні церкви підкреслювали взаємозумовлену роль помісного і вселенського Соборів у православній традиції і практиці. Таким чином у Помісній церкві повністю розкривалася ідея всезагальної присутності православ'я, а Вселенська церква відображала ідеї й устремління усіх Помісних церков. Канонічна основа інституту автокефалії закріплює рівноправ'я автокефалії усіх Помісних Церков і не дозволяє розрізняти суверенну і залежну автокефалію в спілкуванні між автокефальними церквами [197, с. 125].

Перед початком роботи IV Всеpravославної передсоборної наради питання про автокефалію, автономію та діаспору знову не були узгоджені через відсутність спільних позицій і суперництво Константинополя та Москви. Однак у 1993 р. спільна комісія підготувала документ «Автокефалія та спосіб її проголошення», який одногосно був прийнятим за основу.

На V та VI підготовчих комісіях обговорення питань автономії, автокефалії та діаспори знову не продемонструвало однастайності. Остаточо було врегульовано лише документ «Автономія та спосіб її проголошення». У 2011 р. представники церков погодили спосіб дарування автокефалії. У Комюніке наголошувалося, що автокефалію проголошує саме Вселенський патріарх, але він повинен отримати згоду «Матері-Церкви» (киріархальної) і всеpravославне погодження. При цьому Томос підписується не лише Вселенським патріархом, а й главами Помісних церков [693]. Проте цей документ було заблоковано через використання права вето. На наступних засіданнях Комісії було запропоновано відмовитися від Регламенту Всеpravославних передсоборних нарад у питанні голосування, а рішення приймати більшістю голосів. Проти такої процедури виступила РПЦ, хоча раніше принцип консенсусу відстоював і Фанар [137, с. 217].

На великій нараді Предстоятелів у Стамбулі (2014 р.) було ухвалено історичне рішення про скликання Всеpravославного собору у 2016 р. За відсутності загального погодження, питання про автокефалію та диптихи не обговорювалося. Рішення на Соборі та в підготовчих нарадах повинно було ухвалюватися шляхом консенсусу.

Отже, основним результатом усіх передсоборних зібрань та обговорень щодо проблеми проголошення нової автокефальної церкви є такі попередні висновки: по-перше, автокефалія надається певній частині вже автокефальної «Матері-Церкви» з її благословення; по-друге, автокефалія надається за соборним принципом, а вручення Томосу мають підтвердити всі Помісні церкви. Однак процедура підписання Томосу та роль Вселенського патріарха в процесі автокефалізації нової Помісної церкви до кінця не були узгоджені [808].

Представлений на обговорення документ «Автокефалія та спосіб її проголошення» актуалізував богословський дискурс у межах pravославних церков. Зокрема, представники Елладської церкви відстоювали всезагальну участь помісних церков у проголошенні нової автокефальної церкви. Однак якщо певна група церков або Материнська церква проголосить свою Дочірню церкву незалежно – це антиканонічно. Вселенському патріархату відведено особливу роль в організації цього процесу без одноосібного права надання Томосу [135]. Отже, проголошення нової церкви повинно ухвалюватися одноголосним рішенням, яке підтверджується на Всеpravославному соборі.

Натомість Руська, Румунська, Болгарська й Польська церкви відстоювали позицію, що Материнська, або кириархальна церква може надати незалежність своїй частині (дочірній церкві). При цьому паралельно має відбуватися Всеpravославне визнання новопроголошеної церкви. Важливо, що компетенція Материнської церкви поширюється виключно на власну територію. Тобто собор єпископів певної Помісної церкви може самостійно проголосити незалежність своєї частини, наприклад кількох єпархій, але це рішення буде потребувати Вселенського визнання. Делегація Румунської церкви запропонувала компромісний варіант, згідно з яким «Матір-Церква» спочатку радиться з іншими Церквами-сестрами, а вже потім

надає автокефалію. Лише у випадку, коли церква, яка просить незалежності, не отримує на це згоди Материнської церкви, вона може апелювати до Всеправославного рішення.

Отже, делегації церков не виробили спільної позиції і не узгодили механізм надання автокефального статусу. Це ще раз доводить, що автокефалія нової церкви – питання загальносвітове, а тому може бути вирішене лише соборним рішенням. Хоча кожна з церков наводила різні канонічні норми та історичні приклади, які по-різному трактувалися кантоністами у світлі конкретних обставин, але у своїх доповідях базувалися саме на церковному канонічному переданні, оскільки поняття автокефалії виходить із устрою Церкви. Основне, щодо чого не змогли домовитися, – спосіб проголошення та орган, який може розпочинати таку процедуру й підписувати остаточний документ.

Важливо зазначити, що Всеправославний Собор 2016-го р. не претендував на звання Вселенського, як попередні Собори. Це зумовлено насамперед тим, що істинність перших семи Вселенських Соборів не піддавалася сумніву. По-друге, на відмінну від попередніх, на Соборі 2016 р. не ухвалювали рішень догматичного характеру.

Замовчуючи свою провину у зірванні підписання документа про автокефалію, який готувався зусиллями багатьох ієрархів з різних Помісних церков, російська сторона звинуватила Константинополь в бажанні одноосібно ухвалювати рішення про автокефалію. Однак документ був погоджений комісіями на етапі підготовки в Шамбезі. Константинополь пішов на компроміс у питанні соборного проголошення, яке є наслідком прохання дочірньої церкви до всіх Помісних церков. Далі постало питання підписів під документом. Знову відбулася дискусія про порядок розташування та формулювання підписів, а також формули проголошення [180]. Зрештою документ не було погоджено, і його зняли із загальної заявки на Собор.

Отже, оскільки документ про дарування автокефалії не було ухвалено, ця процедура залишається такою ж, якою вона була до Критського собору. Варто нагадати, що Московська митрополія отримала від Константинополя статус патріархату в 1589 р. і саме завдяки йому утворилися інші Помісні православні церкви. Тому заперечувати право Константинополя дарувати автокефалію означає відкидати статус РПЦ.

Значною проблемою, яка створює напругу у відносинах між більшістю Помісних церков та порушує низку канонів і традицію, є створення екзархату РПЦ у Африці. Об'єктивно Африканський континент ніколи не був в орбіті РПЦ, і сьогодні її дії розглядаються як інтервенція на чужу канонічну територію та створення розколу. Постановами Вселенських соборів Африканський континент чітко закріплено за Олександрійським предстоятелем (6-те правило I Вселенського собору). Тож такі дії РПЦ – пряме порушення загальноприйнятих священних канонів.

Синод Російської православної церкви 29 грудня 2021 р. ухвалив рішення про утворення Африканського екзархату з двома єпархіями – північною і південною. Екзархат очолив митрополит Клиньський Леонід. До нової структури увійдуть 102 клірики, які перейшли з Олександрійського патріархату [118]. Важливо, що під час переходу з однієї Помісної церкви до іншої є певна канонічна процедура, котра передбачає отримання відпускної грамоти. За прийняття клірика без такої грамоти мають бути позбавлені свого сану і клірик, що перейшов, і той, хто його прийняв. Це пряма норма 17-го правила VI Вселенського собору. РПЦ порушує й цю норму і поглиблює світовий розкол у православ'ї.

Рішення Синоду про створення Африканського екзархату РПЦ – це православна криза. Відкриття паралельних юрисдикцій завжди завершує оформлення розколу. Розрив євхаристичного спілкування між РПЦ та грецькими церквами був ініційований Москвою. Своїми рішеннями церквна Москва підриває довіру до себе в православному світі, зокрема й серед тих церков, яких вона вважає своїми союзниками. Відкликати рішення про створення екзархату буде складно, але залишити його – значить продовжити розкол.

На тлі внутрішнього розколу в самій РПЦ, коли її автономна частина – РПЦЗ – розірвала євхаристійне спілкування з іншою її автономною частиною – Паризькою архієпископією, ця подія виглядає позбавленою сенсу. Хвороба розколу пустила свої метастази в церковному організмі [202].

Наприкінці 2021 р. РПЦ провела наукову конференцію «Мирное Православие: первенство и соборность в свете православного вероучения», яка насправді була налаштована проти Вселенського

патріархату. Більшість говорили учасників конференції обговорювали питання сучасного розділення у світовому Православ'ї. За словами патріарха Кіріла, через «політичний уплив» у православ'ї сьогодні відбувається спроба «розділення між народами Церкви», покликана відділити «грецьке Православ'я від слов'янського, насамперед від РПЦ». На думку Патріарха, такі спроби мають на меті «спровокувати розкол, як 1054 року, і тим самим послабити Православну Церкву». Лейтмотивом конференції була думка про «поганих греків», які під впливом світських політичних впливів і світової геополітики намагаються розколоти єдину православну церкву на два ворожі табори. Йшлося про «неканонічні» дії Вселенського престолу в Україні зокрема, та й у світі загалом. Нагадувалося про всеправославну рівність Предстоятелів. Учасники дійшли висновку про неможливість спільного євхаристичного спілкування з еретиками, яким сьогодні вважається Вселенська церква. Зауважимо, що поділ на Східну та Західну церкви мав значну передісторію та низку богословських, канонічних, літургійних та обрядових причин. Натомість ситуація, що склалася у православному світі сьогодні, не має догматичного підґрунтя. Адже питання автокефалії та її дарування не містить у собі якогось особливого богословського забарвлення, а має власне адміністративний характер. Якби воно справді належало до розряду віровчення Церкви, то, цілком закономірно й об'єктивно, сьогодні не існувало б 15-ти Помісних Церков, та й взагалі ми мали б зовсім інший церковний устрій. Однак є і схожа паралель. Розкол 1054 р. був наслідком тривалих суперечок про владу в церкві між Римом і Новим Римом. Проте тодішні непорозуміння не можна порівняти із теперішніми. Хоча постійно звучать заяви Московського патріархату і церков, які його підтримують, про «папські претензії Константинополя». З іншого боку, у часи розквіту та політичної підтримки Вселенський престол міг запровадити й установити пірамідальну форму устрою Східної церкви, що змінило б древній ієрархічний уклад. Однак Константинополь пішов шляхом збереження давньої еклезіології та освяченої Соборами системи «Пентархії». Натомість турецькі завоювання внесли значні корективи в діяльність та структуру Вселенської церкви. Константинопольський першоієрарх офіційно став «головним православним» у новій імперії.

Ситуація із розділенням світового православ'я поглиблюється. Хоча офіційно більшість Помісних церков, окрім РПЦ та ПЦС, не припинила молитовного та будь-якого іншого спілкування із Константинополем, це вже є свідченням розколу. Прикриваючись боротьбою за чистоту віри, світові лідери (Фанар та Москва), утягують інші Помісні церкви в затяжний політичний, канонічний та богословський конфлікти.

Позиція інших богословів, з якою варто погодитися, полягає в тому, що сама РПЦ перебуває в розколі, оскільки самочинно, без рішення Всеправославного Собору перестала згадувати ім'я Вселенського патріарха Варфоломія та імена низки інших предстоятелів Церков (Олександрійського патріарха та предстоятелів Грецької і Кіпрської церков), які визнали автокефалію ПЦУ. Отже, якщо церква розриває євхаристійне спілкування зі Вселенським патріархатом, вона автоматично вважається схизматичною. Винятки допускаються лише в тому випадку, якщо Предстоятель Церкви офіційно потрапляє в ересь, але це також перевіряється загальним Всеправославним собором. Наприклад, коли патріарх Несторій Константинопольський проповідував еретичні вчення, місцеві церкви не розірвали Євхаристійне спілкування, поки не був скликаний Другий собор, який і осудив вчення Несторія [130].

Різновекторне трактування канонів представниками різних Помісних церков осмислює В. Липківський: «Канони стали залізним одягом Церкви. Життя і час касують канони. Канони маємо міняти і ми, то на це Христос Спаситель дав право, бо він сказав, що не чоловік для суботи, а субота для чоловіка. Не канони повинні панувати над нами, а ми – над канонами...» [221, с. 206]. Наприклад, у християнстві досить довго залишалися рудименти юдаїзму. Для їхньої ліквідації християнські Собори своїми канонами намагалися обмежити будь-які контакти з юдеями. Ця проблема вже більше тисячі років як не актуальна, але й досі в православних канонах наявні заборони на спілкування з юдеями, лікування в них, миття разом з іновірними в лазні тощо (11-те правило П'ятого та Шостого Соборів).

Схожу маніпуляцію спостерігаємо в заяві члена Священного Синоду Болгарської церкви митрополита Відінського Даниїла (Ніколов), який наголошує на неканонічності рішення, ухваленого Все-

ленським патріархом. Єрарх наводить історичні приклади спроб Константинопольських патріархів створити певну «надграничну юрисдикцію», де влада Вселенського владика щодо інших Помісних церков необмежена. Такі дії Фанару кидають виклик іншим церквам. Це прямо суперечить канонам православної церкви. Згідно з 2-им правилом Другого і 8-им правилом Третього Вселенських соборів влада Предстоятелів не змішується в територіальній площині.

Єрарх стверджує, що, надаючи Томос ПЦУ, Варфоломій примушує Церкву визнати Константинопольського патріарха своїм верховним главою, що суперечить 34-му апостольському правилу. У тексті Томосу прописано, що архієреї та священники ПЦУ можуть звертатися до Вселенського престолу з апеляцією так само, як і представники інших церков. Це спроба втручання у внутрішні справи Помісних церков [629, с. 6]. Проаналізувавши текст Томосу, можемо стверджувати, що в документі главенство архієрея Нового Риму над Києвом не прописано.

Активне втручання в політичні перипетії може призвести до зміни вже наявного статусу Помісних церков. Архімандрит Кирило (Говорун) стверджує, що порушення або невиконання умов Томосу з боку ПЦУ може спричинити відкликання документа. В історії церкви вже були подібні прецеденти. Зокрема, у XIX ст. румуни після здобуття незалежності в односторонньому порядку проголосили автокефалію. Константинополь цього не визнав, і стався розкол. Через тринадцять років шляхом домовленостей Вселенський патріархат видав Томос про автокефалію. Упевнені у своїй правоті румуни одразу ж порушили умови документа. І Константинопольський патріарх Іоаким III негайно відкликав документ. Потрібно було ще сім років для того, щоб вирішити конфлікт. І лише в 1885 р. румуни таки отримали Томос про автокефалію.

Дискусія про патріарший статус породила конфлікт у Болгарській церкві. У 1872 р. болгари самостійно проголосили автокефалію, що призвело до розколу й анафем з боку Константинополя. Конфлікт тривав понад сімдесят років. Зрештою у 1945 р. Константинополь видав Томос про автокефалію, але в статусі митрополії. У 1953 р. болгари внесли зміни до статуту та проголосили патріархат. Це спричинило нову напруженість між церквами. Константинополь



визнав такий статус лише в 1961 року. Відзначимо, що саме місцевий ЦК компартії надав дозвіл для отримання патріаршого статусу: «Керуючись необхідністю зміцнити суспільний авторитет Болгарської Православної Церкви, що є необхідною умовою організації боротьби православних церков проти Ватикану та його реакційної політики, ЦК дає Болгарському Екзархату згоду на його зведення до рангу Патріархату» [119].

Одна із основних проблем, яка сьогодні зачіпає інтереси всіх церковних організацій – це високий рівень політизації релігії. Церква перетворилася на інструмент впливу держави або окремих політичних груп на народ. Особливо це стає помітним перед черговими виборами або ж певною знаковою подією, яка потребує суспільної оцінки. Що стосується християнства, то вже з перших віків існування воно значною мірою виявляє прихильність до держави та політичних чинників. Одним із важливих факторів підпорядкування державі було запозичення адміністративного поділу епархій та автокефальних церков згідно з державними формами управління імперськими землями. Від моменту апостольської проповіді до розростання окремих територіальних громад проходив незначний проміжок часу. Кожна із таких окремих домашніх церков, які розрослися в общину певної місцевості, потребувала духовного оформлення та участі в церковних таїнствах. Для цього був поставлений ієрархічний інститут священства: диякони – священники – єпископи. Єпископ як старший ієрархічний чин не міг оформлювати кожную громаду особисто. Зазвичай формувалися перші прототипи сучасних епархій, які об'єднували кілька сусідніх общин. На чолі такої об'єднаної церковної одиниці стояв єпископ. З плином часу та новими завоюваннями Римської імперії для ефективного розподілу державного управління імперією утворювалися нові провінції й митрополії. Зі свого боку, церква намагалася пристосувати власну структуру ієрархічному управлінню державою. У ті часи зростала роль великих міст, особливо столиць цілих провінцій та областей. Урбанізація зумовила значне зростання чисельності міського населення. Як наслідок – велика частина господарства, а відповідно і матеріальних благ зосередилася в містах. Аналогічна ситуація спостерігалася й у церковному житті. Церква завжди була зорієнтована



на людей, тому, де більша густина населення, там і більша кількість общин. Саме за таким принципом з'являлися перші церковні об'єднання, які в сучасному розумінні відповідали єпархіям. Місто могло більш якісно забезпечити задоволення матеріальних, культурних, духовних та фізичних потреб громадян. Отже, одним із основних принципів формування адміністративного розподілу та управління давньою церквою була залежність від фактору зростання ролі міст і кількості їхнього населення.

Проблема політизації релігії зовсім не нова й має давню традицію та коріння. У часи розквіту Візантійської імперії церква стає важливим провладним інститутом регулювання відносин у суспільстві. До того ж церковні питання втягуються у велику геополітику. Про це свідчить боротьба Балканських країн за церковне визнання. Наприклад, процедура отримання автокефалії новою церквою передбачала для Константинопольської кафедри лише формальну роль. Характерним є приклад Болгарської автокефалії в X ст. Рішення про її надання виходило навіть не від Вселенського престолу, а від імперського Сенату й було ініційоване особисто імператором Романом Лекапенем, до якого звернувся Болгарський цар Петро. З церквами Візантії та Болгарії провели лише нарадчі консультації. А коли Візантія «зірвала відносини з Болгарією та вступила у війну, імператор Іоанн Циміскіс самостійно анулював патріарший статус Болгарської ПЦ своїм наказом, без жодного залучення до цього Патріарха та Синоду. Таким чином, у період Середньовіччя автокефалія з церковно-політичного явища, на яке вона перетворилася у добу пізньої античності, стала явищем виключно політичним [265, с. 112]. Таким воно залишається й сьогодні, про що свідчать події з наданням Томосу для Української церкви. Це питання давно вийшло за межі богословського обговорення, канонів та традиції церкви, набувши яскраво вираженого політичного забарвлення.

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

Російській церкві). Неправомірність таких дій підтверджується тією ж історією: із самого початку становлення та розвитку християнства абсолютне і виключне право ухвалювати рішення у сфері віровчення, адміністративного устрою, вершити суд належало Апостолам чи (залежно від проблематики) соборному зібранню, а пізніше – єпископам, як спадкоємцям апостольської влади. До того ж практика втручання світських правителів у церковні справи здебільшого мала згубні наслідки, про що свідчить церковна та світська історіографія [100, с. 106].

Сьогодні стало очевидним те, що з кінця I-го до середини II-го тисячоліття для багатьох держав автокефалія еволюціонувала у фактор політичної ідентифікації. Це була запозичена імперська ідентичність, першоджерелом якої був Константинополь як велична столиця єдиної легітимної християнської імперії. Болгарія, Сербія, а пізніше і Московське царство пішли тим самим шляхом. Автокефалія новоутвореної національної церкви розглядалася як атрибут, який дозволив би їм імітувати Новий Рим і Візантійську імперію. Вона перетворилася на інструмент «перенесення імперії». Цей інструмент дозволяв новоутвореним світовим політичним центрам переносити на себе імперську ідентичність за прикладом Константинополя.

Виразним прикладом політичного становлення автокефальної церкви на слов'янських землях є трансформація автокефалії частини давньої Київської митрополії. Це стало можливим виключно внаслідок політичних амбіцій Московського царства. Останнє в часи експансії істотно не відрізнялося від попередніх прецедентів у Болгарії та Сербії, проте не мало безпосереднього сусідства з Візантією. Усі вони через автокефалію намагалися успадкувати славу ослабленої та майже занепакої Візантійської імперії. Проте політика Москви суперечила первинному ставленню до автокефалії з боку політичного Києва кількома століттями раніше. Після того як князь Володимир охрестив Київ, Митрополія була включена до юрисдикції Константинопольського патріархату. Київські князі (не Синод чи Собор архієреїв, що знову ж свідчить про значний рівень політизації) мали відправляти до Константинополя своїх власних кандидатів для схвалення та висвячення на митрополитів або приймали тих

ієрархів, який призначав Вселенський патріарх. Загалом було лише кілька винятків з цього правила. На відміну від своїх слов'янських співбратів на Балканах, київські правителі не претендували на наслідування візантійським імператорам і не привласнювати чужої ідентичності.

Із занепадом Києва та Київської Русі ситуація змінилася. У середині XIII ст. після остаточного знищення монголами склалося так, що церковна спадщина Київської кафедри була розділена між двома центрами. У південно-західній частині колишньої Київської держави її наступником вважало себе Галицько-Волинське князівство, а на північному сході – Володимиро-Суздальське князівство. Згодом Велике Князівство Литовське та Московське царство заявили претензії на духовну спадщину Києва і всіляко намагалися її привласнити. Вони намагалися забезпечити собі такі права через титул митрополита Київського. Це врешті-решт призвело до «клонування» Київської митрополічної кафедри на дві (одночасно було і три Київських митрополіти). Отже, через воєнні та політичні обставини Київський митрополит «переселяється» у Володимир-на-Клязьмі, а потім до Москви. Зрозуміло, що розділення давньої єдиної Київської кафедри призвело до плутанини та зіткнень між її двома частинами за вплив і нові кафедри. Крім того, це призвело до порушення низки канонів та ускладнило ситуацію із призначенням ієрархів у Константинополі. Адже необхідно було співпрацювати з правителями обох держав, які щедро спонсорували занепадаючу Вселенську кафедру. Отже, формально було дотримано певний канонічний порядок політичним (незрозуміло, що хочете сказати, може, «заступлено» чи «замінено» замість «дотримано» і приборати «певний») [265, с. 122]. Схожа ситуація спостерігається сьогодні, коли дві церкви ідентифікують і позиціонують себе як спадкоємиці давньої єдиної Київської кафедри та претендують на продовження давніх традицій Київської Русі.

З плином часу правителі Москви оголосили про автокефалію від Константинопольського престолу. Таким чином майбутня імперія фактично перейняла середньовічний балканський сценарій автокефалії. Самопроголошення церковної незалежності стало важливим атрибутом на шляху до повного визнання імперії на міжна-

родній арені. Однак це явно загострило міжцерковну ситуацію. Ці події відбувалися на фоні великої Ферраро-флорентійської унії. Православні церкви через історичні, політичні та військові події потрапили під вплив католицького Риму. Першими, хто не прийняли злуки із католиками виявилися, саме російські ієрархи, які самостійно скликали Собор та обрали власного першоієрарха – митрополита Іону [343, с. 103]. Фактично унія стала офіційною причиною для самопроголошення Московської автокефалії за балканським сценарієм. Двома основними рисами цього сценарію було саме політичне проголошення автокефалії та запозичення імперської ідентичності з Візантії. Після унійного собору Великого князя Московського порівнювали з імператорами Костянтином і Юстиніаном, вважаючи його великим поборником православної віри, що не відступив від канонів та правил. Активізувалася ретрансляція православної Візантії на нову військово-політично та економічно сильну імперію.

Свідченням політичного впливу на хід церковного становлення, зокрема й у Московській державі, є видання збірника трактатів з нагоди інтронізації новообраного митрополита Феодосія 1461–1462 рр. Перший трактат у збірці був про Ферраро-Флорентійський собор; другий – про богословські помилки латинян; а третій – про роль Великого князя Московського в глобальному Православ'ї того часу. Збірка трактатів була побудована довкола двох ідей, що стали центральними у подальшій ідеології щодо перенесення (запозичення) ідей священної імперії: 1) московські князі взяли на себе функції великого Костянтина; 2) московське християнство якісніше за грецьке. Так виникає концепція Москви як третього (і останнього) Риму, яка тісно пов'язана з автокефалією Московської церкви [110, с. 539]. Така парадигма проголошення церкви не нова, а створена за Балканським зразком.

Нова хвиля автокефального руху пов'язаного з політичними та геополітичними процесами у світі першої половини XIX ст. Як і в Середні віки, вона розпочалася на Балканах. Ця хвиля була спричинена виникненням нової політичної ідентичності в народів Європи – нації, яка замінила собою попередню імперську ідентичність. Цьому активно посприяв занепад Османської імперії та формування низки нових національних держав, що вважали важливим підґрунтям політичної незалежності церковну автокефалію.

У XIX ст. почали утворюватися нові православні держави: Греція, Румунія, Сербія, Болгарія, Чорногорія. Основою їхньої ідентичності стала нація, а мотивом – боротьба з імперіями, які пригноблювали націю. Нові національні держави змінили й логіку автокефалії, принаймні для тих Церков, що вийшли з імперій. Якщо середньовічні автокефалії допомагали імперіям стверджуватися, то автокефалії нової доби ці імперії заперечували. Саме тому ідея нації стала основною нової ідентичності православних народів на Балканах, а нова ідея автокефалії – основою радикальної трансформації церкви в цьому регіоні.

Автокефалія продовжувала бути атрибутом державності, але тепер її було адаптовано до національних держав. Не маючи автокефальної Церкви, нові православні держави на Балканах не вважали себе достатньо суверенними. Якщо порівнювати з середньовіччям, незмінною залишалася провідна роль держави, а змінилося лише те, що протагоністами автокефалії нині були не монархи, а національні уряди, котрі діяли на репрезентативних засадах від імені людей, які їх обрали. Як і в Середні віки, усі автокефалії були ініційовані керівниками держави – монархами, так і в новий час нові автокефалії запроваджувалися республіканськими або республікансько-монархічними урядами [265, с. 128].

Автокефалії, які виникли в XIX ст., розвивали свої характерні риси шляхом боротьби з Османською, Австро-Угорською, а згодом – і з Російською імперіями. Окремі народи, з-поміж яких український, зажадали власної автокефалії. Тому боротьба за вітчизняну автокефалію має тривалу історію та значний політичний підтекст.

Отже, автокефалія нового часу була «винайдена» заново і стала інструментом деімперіалізації та деколонізації. В основі кожної національної автокефалії XIX–XX ст. було бажання відмежуватися від імперії та отримати незалежний політичний статус.

Як приклад політичного втручання у церковні справи варто навести автокефалію Польської церкви, що стала спробою втечі від нової імперії у вигляді Радянського Союзу. В інших випадках нова атеїстична Радянська імперія сама користувалася благами автокефалії. Прикладом цього є відновлення Грузинської або легалізація Болгарської автокефалії за правління Сталіна.

Сьогодні нічого не змінилося. Автокефалія і зараз залишається частиною нових імперських проєктів. Росія використовує цей чинник, максимально блокуючи розвиток та визнання Української церкви, для свого збереження. Натомість сама Україна саме через автокефалію намагається вийти з обрію Російської Федерації. Тому можемо стверджувати, що в богословсько-канонічному контексті, на який спираються сучасні світові ієрархи, йдеться про дуже тривалий конфлікт двох парадигм автокефалії – середньовічної та модерної. Більшість Помісних церков розв'язали цей конфлікт на свою користь ще сто років тому. Україна зробила перший важливий крок і перебуває на шляху світового визнання, а головне – внутрішнього об'єднання.

Згідно з 34-им апостольським правилом Помісні церкви повинні підкорятися волі Вселенського престолу. Саме таку логіку трактування канонічної спадщини намагаються нав'язати грецькі богослови, наприклад Й. Зізіюлас. Модель, яку пропонують греки полягає в тому, що Соборне управління церкви на Вселенському рівні відбувається за формулою, коли кожен повинен слухати Вселенського патріарха, а Вселенський патріарх – усіх [220, с. 83]. Отже, якщо Вселенський патріарх впадає в ересь, то лише Олександрія має канонічне право скликати Всеpravославний собор і закликати всі церкви припинити з ним євхаристійне спілкування, інакше, особливо в адміністративних протиріччях, розрив Євхаристії є неприпустимим і недоречним. Однак досвід Фераро-Флорентійської унії свідчить про можливість загальної, Всеpravославної ересі та нівелювання базових догматів древньої церкви. Саме в цей історичний момент РПЦ залишилася вірною чистоті православ'я, однак не дотрималася процедури обрання свого першоієрарха, бо формально і не могла, адже не було в кого отримати благословіння, тому півтора століття перебувала без спілкування із Вселенською церквою.

З іншої погляду, після проголошення Томосу для ПЦУ активізувалася тема його можливого відкликання. Заперечувати Томос і право Вселенського патріарха його надавати – це заперечувати статус-кво і ставити під сумнів автокефалію 10 з 15 православних церков. Лише Константинопольський патріархат, Олександрійський, Антіохійський та Єрусалимський і Церква Кіпру були утверджені як

автокефальні церкви у часи Вселенських соборів. Всі інші, зокрема й РПЦ, отримали цей статус і були включені в Диптихи завдяки актам Вселенського патріарха. Тому ставити під сумнів цей порядок – це ставити під сумнів порядок, який є в цілому православ'ї.

Приписи священних канонів, у яких йдеться про необхідність «співпрацювати» з наявним політичним устроєм, установлюють: «Устрій церковних справ повинен слідувати політичним і публічним прообразам» (канон 17-ий IV Вселенського Собору; канон 38-ий IV Вселенського Собору). До цих же аргументів варто зарахувати авторитетний вислів патріарха Фотія: «Церковні права, особливо щодо меж, мають змінюватися згідно із політичним та адміністративним територіальним суверенітетом» [107, с. 372].

Черговий приклад маніпулювання проблемою автокефалії залежно від політичної ситуації можна простежити у виступі Константинопольського патріарха Варфоломія на Нараді предстоятелів православних Церков (2008 р.), де він зробив акцент на необхідності прояву єдності православ'я. Патріарх прямо заявив про неприпустимість тлумачення автокефалії як підстави для повної самостійності в питаннях загальноцерковної значущості: «Саме в цьому й полягає здоровий глузд інституту автокефалії, оскільки в той час, як він гарантує незалежність внутрішнього життя і облаштування кожної Церкви, у питаннях, які стосуються усієї Православної Церкви і її стосунків з тими, хто поза нею, кожна автокефальна церква не має діяти самостійно, а в координації з іншими православними Церквами» [154].

Варто зауважити, що Вселенська патріархія позиціонує себе монополістом у питаннях надання Томосу для новопроголошених церков. РПЦ має не зовсім вдалий досвід надання автокефалії: створена нею Православна церква в Америці так і не увійшла до загального диптиха визнаних Церков-сестер, зокрема до його грецького варіанта. Інакше кажучи, її автокефалію, окрім Москви, ніхто особливо не визнає. Можна заперечити, що Москва давала автокефалію Православній церкві Чеських земель та Словаччини. Проте Константинополь також не визнавав «московську» автокефалію цієї церкви, доки сам у 1998 р. не видав їй власний Томос. З погляду Константинополя, лише він є єдиним джерелом автокефалій у православному світі.

До того ж на цій підставі Київ передавався Москві лише тимчасово. Саме тому Фанар позбавив Москву права втручатися у справи Київської митрополії.

Ще одним важливим аспектом політичних маніпуляцій навколо автокефальної тематики є явище етнофілетизму. Цей феномен, що з'явився наприкінці XVIII – у XIX ст., є результатом Просвітництва та Французької революції. Це була нова політична теорія, на основі якої були створені національні держави в Європі, зокрема на Балканському півострові. На жаль, етнофілетизм (попри свої вже добре знані катастрофічні наслідки для життя людей та для миру в регіоні) досі популярний на Балканах.

За історичними джерелами, ідея «нації» в житті звичайних людей та у формуванні держав до Французької революції не мала етнофілетичного значення, яким вона наділяється сьогодні. За античності та до XVIII–XIX ст., «нація» визначалася релігією і культурою, а не расою. Такою була політико-релігійна теорія персів, давніх греків, язичників-римлян та римлян-християн (візантійців) і такою ж у євреїв та мусульман. Коли згодом, спершу араби, а потім османці завоювали римські («візантійські») країни та території, вони застосували адміністративний устрій «за розподілом на нації», що означало за релігійними громадами, а не за расами. Релігійні лідери громад в ісламських державах були одночасно етнархами (правителями) цих громад. Наприклад, Вселенський патріарх був одночасно етнархом «нації» православних християн у всій Османській імперії, незалежно від їхньої раси чи мови, так само й інші патріархи, митрополити та єпископи на своїх територіях. Султан (Каліф) був етнархом мусульман, незалежно від їхньої раси тощо [403]. Ідеї Французької революції (1789 р.) та Просвітництва створили, як уже було зазначено, нову політичну теорію, котра ігнорувала релігію чи культуру як елементи, що утворюють громади та адміністративні одиниці. Відтоді держави почали формуватися відповідно до цієї популярної теорії, на основі етнофілетичного критерію – як ті, що вже існували, так і, переважно, ті, котрі були вигадані ідеями політиків чи пропагандою, з усіма негативними наслідками про, які ми знаємо нині. Але для Христа «Нема ні іудея, ні грека... бо всі ви одині у Христі Ісусі» (Гал. 3, 28).



Зрештою, національна політика, яка домінувала в ХІХ ст., створила національні держави Європи, особливо на Балканському півострові. Швидким наслідком цього стало розділення у Вселенській церкві, що перенесла значну зовнішню трансформацію. Найвагомішим етапом таких змін стало утворення національних церков, котрі протягом певного часу відсторонювалися одна від одної.

Охоплені духом етнофілетизму, національні церкви вибудували співпрацю з іноземними політичними силами й підштовхували політичну владу до проголошення нових автокефальних національних церков у Греції (1833), Румунії (1865), Болгарії (1870) та Албанії (1922–1928–1937). Це явище було засуджено греками (1833–1850), а пізніше – і на Великому Помісному соборі в Константинополі (1872). Соборно було визнано, що етнофілетизм – це не просто відхиленням від здорової любові до своєї нації та держави, а справжня перешкода у співпраці між Помісними церквами й найбільший ворог єдності в церкві.

Для прикладу варто навести історичні твердження про те, що Отці Соборів, Помісних чи Вселенських, не поводитися як представники етносу, ні свого власного, ні нації своєї пастви, а репрезентували Церкву, головою якої вони були. У канонах, на котрих ґрунтується вчення про структуру Церкви, нема жодного сліду етнофілетизму. Тому автокефалія на національних засадах не може бути виправданою. Це підтверджує й нинішня ситуація з православною діаспорою, яка сьогодні є однією з головних проблем православного світу. Згідно з цією теорією люди однієї нації навіть у різних країнах та на різних континентах повинні бути б представляти одну національну церкву, однак це суперечить канонам та правилам святих отців. Православна церква здавна обрала для себе виключно територіальний принцип розподілу, адже саме такий принцип відповідає братній любові у Христі та фразі, що у Христа «нема ні елліна, ні юдея...». Так само Предстоятелі давніх церков не поставлялися за національним принципом. Тобто расові характеристики не були вимогою для обрання на єпископа чи пресвітера. Саме на цій підставі етнофілетизм визнаний теорією, яка пропагує расову дискримінацію та націоналістичні суперечки, ворожнечу, а також призводить до розладу в церкві. Варто відзначити, що окремі Помісні церкви

прагнуть отримати автокефалію, яка буде базуватися саме на національному факторі, чим впадають у вищезазначену ересь [403].

Сьогодні проблема автокефального статусу та його набуття залишається відкритою. Низка Помісних церков, які або вже отримали Томос, або тільки прагнуть його підписання, наприклад Македонія, Чорногорія, як і їхні кириархальні церкви, чекають логічного вирішення означеної проблеми. Це стосується й новоствореної Православної церкви України, яка офіційно отримала Томос від Вселенського патріарха Варфоломія на початку 2019 р., але поки що не визнана більшістю Помісних церков. Міжправославні дискусії щодо проголошення та способу надання Томосу відновили всеправославний інтерес до проблеми автокефалії загалом. Ця ситуація має виразне політичне забарвлення, що значно ускладнює процес подальшого визнання.

Важливо підкреслити, що провідні науковці, наприклад професор І. Власовський, переконані, що автокефалія – абсолютне, а не відносне поняття. Воно однозначно пояснює самостійність в управлінні конкретною Помісною церквою. Переклад та етимологія терміна «автокефалія» недвозначно свідчить про самоуправління, тобто наявність абсолютної повноти влади всередині церкви. Натомість, у канонах та правилах Вселенських соборів не розкривається можливість набуття новою церквою автокефального статусу, вони навіть не вказують прямо на цей термін [87, с. 31].

В православ'ї не передбачено іншого церковного устрою Помісної церкви, окрім автокефалії. Кожна із незалежних церков (а в ідеалі ще від апостольських часів усі парафії, де звершується Богослужіння) уже сама по собі самодостатня і входить у загальну структуру Вселенського православ'я. Автокефалія забезпечує свободу, а головне – рівноправ'я Помісних церков. Це підґрунтя Соборності – основного догмату православної віри. Тому, відкинувши політичні аспекти, кожна із церков, яка прагне незалежності, однозначно має бути автокефальною. Це базовий стан існування церкви в адміністративному плані, тому немає жодних протипоказань для повної незалежності церкви України та інших національних церков, які перебувають на шляху до загального визнання.

На зламі тисячоліть проблема автокефалії не обмежується лише питаннями її набуття чи проголошення. Спектр таких питань на-

багато ширший. Наприклад, чи можна після проголошення кириархальною церквою незалежності її частини, тобто вже нової церкви, відтермінувати чи взагалі позбавити її такого статусу? Іншими словами, чи може материнська церква передумати й забрати Томос про незалежність? Є питання щодо можливості подальшого втручання Церкви-Матері чи Вселенської патріархії у внутрішні справи автокефальних церков, хто має керувати парафіями й цілими єпархіями поза межами Помісної церкви, адже сучасна міграція ставить під сумнів та вимагає подальшого обґрунтування відразу двох понять: канонічної території та її меж і діаспори й способу її оформлення? Питання про наявність надавтокефальних, тобто Всесвітніх координаційних православних центрів і обсяг їхніх повноважень. Чи може такий орган «наглядати» за внутрішнім життям Помісних церков, чи може він накладати певні санкції, навіть якщо помічає якісь антиканонічні кроки? Хто і в який спосіб його повинен очолювати? Тобто це значна кількість важливих, але водночас невіршених церковно-канонічних проблем.

Підсумовуючи сказане відзначимо, що XIX–XX ст. по-новому змусили замислитися над питанням автокефалії та можливістю її набуття. Балканські країни створити переворот у розумінні церковної незалежності, внаслідок чого було напрацьовано новий підхід до самого процесу та причин автокефалізації. Автокефалія нового часу була винайдена наново і стала інструментом деімперіалізації і деколонізації. В основі кожної національної автокефалії XIX–XX ст. було бажання втекти від імперії та отримати незалежний політичний статус. Нові автокефалії, як і в епоху Середньовіччя, залежали від держави. Усі автокефалії були ініційовані монархами. Змінилось лише те, що в XIX–XX ст. ініціатором незалежності церковно-адміністративного устрою стали республікансько-монархічні уряди.

У церковній історії завжди відбувалися дискусії щодо першості та повноважень Вселенського престолу, зокрема й у питанні надання автокефального статусу. Проте особливого загострення вони набували у зв'язку із проголошенням незалежності чергової Помісної церкви, наприклад, через надання автокефалії Болгарській ПЦ, Польській ПЦ, церкві Чеських земель і Словачії та ін. Свого апогею богословська дискусія, пов'язана із формуванням диптихів та

прерогативою надання автокефального статусу (соборно, від Матері-церкви або Константинопольким патріархом), набула саме у зв'язку із проголошенням незалежності Української церкви. Отже, навколоавтокефальна проблематика абсолютно не нова. Неодноразово ці питання серйозно загострювали відносини між Помісними церквами. Кілька національних церков, наприклад Чорногорська і Македонська, досі чекають Вселенського визнання. Тому питання автокефалізації нової Помісної церкви у Вселенському масштабі сьогодні надзвичайно актуальне.

\*\*\*

Проаналізувавши корпус канонів, постанов, указів, історичних прецедентів та традиції церковної організації й управління православної церкви, можемо констатувати відсутність єдиного загальноприйнятого положення про надання автокефалії Помісним церквам. Організаційна форма, структура церкви та її управління піддалися трансформаційним процесам, які пов'язані зі зміною політичних режимів і зміщенням державних кордонів. Відзначимо важливий принцип церковної реакції на зміну державної чи політичної кон'юнктури – «структурний плюралізм». Цей інструментарій функціонував у тих випадках, коли держава намагалася сприяти процесу становлення власної незалежної церковної структури. Церковні ієрархи намагалися апелювати до різних канонів, щоб забезпечити легітимність церковній автокефалії. Структурний плюралізм характеризується гнучкістю церковних вимог до ухвалення рішення про церковну незалежність. Під впливом держави такі рішення або приймаються або відкидаються, і тоді апелюють до інших правил та постанов.

Характерною особливістю автокефалізації стало державне та політичне регулювання цього процесу. Держава відіграла важливу роль у створенні й функціонуванні церковних адміністрацій, особливо в період Візантії, коли державними розпорядженнями надавався чи нівелювався автокефальний статус для церков сусідніх країн. Після падіння Візантійської імперії держава втрачає можливість примусу та контролю в церковній сфері, що призвело до численних

розколів та появи паралельних юрисдикцій у багатьох країнах світу. Взаємовідносини автокефальних церков визначалися принципами невтручання в справи одна одної та захист власних прав, що зумовило втрату єдиної Церкви на Вселенському рівні.

Важливою подією в житті церкви став Великий Собор 2016 р., що пройшов на о. Крит. Необхідність скликання Великого Собору сьогодні дуже актуальна, адже накопилася значна кількість нагальних для повноти функціонування церкви питань. У ХХ ст. церкви пройшли складний шлях до його підготовки: було організовано десятки зустрічей і передсоборних нарад, обговорення в різноформатних комісіях та зібрання Предстоятелів. Сторічні потуги закінчилися частково зірваним Собором. Така тривала підготовка пов'язана з формуванням двох протилежних таборів, які очолюють Константинопольський та Московський патріархати. Через їхнє небажання узгодити позиції із ключових питань проведення Собору щоразу відтермінували. Водночас у контексті його підготовки було напрацьовано десятки важливих документів, які отримали Всеправославне визнання.

Що стосується автокефалії та способу її набуття, то всі православні церкви однозначно підтримують обґрунтування й канонічну зумовленість самого інституту автокефальності. У процесі передсоборних нарад одногосно вирішено базувати вчення про автокефалію виключно на канонічному праві та церковній традиції. Представники Помісних церков досягли згоди в питанні, що проголошення нової автокефальної церкви – справа Вселенського масштабу. Тому необхідне одногосне визнання всіх церков, незалежно від способу самого проголошення й підписання Томосу та ролі в цьому процесі Вселенської патріархії. Будь-яка автокефальна церква не може одноосібно вирішити справу загальноцерковного масштабу. Новопроголошена автокефальна церква є рівноправною сестрою-учасницею всіх уже визнаних Помісних церков. Ніхто в односторонньому порядку не може позбавити її нового статусу. Пройшовши стадію низки Всеpravославних колізій та взаємних звинувачень, пов'язаних із проголошенням автокефалії Української церкви, сьогодні більшість церков має бажання допрацювати й затвердити документ «Автокефалія та спосіб її проголошення».

Важливо додати, що однією із основних проблем, яка сьогодні зачіпає інтереси всіх церковних організацій, є високий рівень політизації релігії. Церква перетворилася на інструмент впливу держави або окремих політичних груп на народ. Політичні та державні діячі давно активно втручаються в церковні справи. Це простежується ще з часів Вселенських соборів, коли імператор скликав та очолював Вселенське церковне зібрання. Політичні й геополітичні моменти значно вплинули також і на проблеми набуття автокефального статусу новими церквами. Є низка випадків, коли правителі одноосібно надавали та відміняли рішення про автокефалію, як наприклад, у випадку із Болгарією. Після зміщення церковного центру православного світу до Москви ситуація кардинально не змінилася, адже російські правителі регулярно використовували церковний чинник у власних цілях. Активний політичний момент простежується в житті церкви і у XXI ст. Яскравим свідченням цього є блокування Української автокефалії з боку РПЦ, що призвело до всеправославного розділення й антиканонічної діяльності Московського патріархату в Африці та одностороннього розриву Євхаристії.

Отже, автокефалія нового часу була винайдена наново і стала політичним інструментом деїмперіалізації і деколонізації. Сьогодні нічого не змінилося: вона й зараз залишається частиною нових імперських проєктів. Зокрема, Росія використовує цей чинник для максимального блокування українського церковного питання. Натомість Україна саме через автокефалію намагається вийти зі сфери впливу Російської Федерації. Тому можемо стверджувати, що в богословсько-канонічному контексті, на який спираються сучасні світові ієрархи, ідеться про дуже тривалий конфлікт двох парадигм автокефалії – середньовічної та модерної.

## **РОЗДІЛ 4**

# **СУЧАСНЕ ЦЕРКОВНО-ПОЛІТИЧНЕ АДМІНІСТРУВАННЯ В КРАЇНАХ ТРАДИЦІЙНОГО ПОШИРЕННЯ ПРАВОСЛАВ'Я**

### **4.1. Політичний вимір автокефального устрою Православної Церкви як інституту суспільно-політичних відносин**

Питання православного диптиха та ієрархічна послідовність православних церков актуалізувалося із підписанням Вселенським патріархом Томосу для ПЦУ. У переліку православних автокефальних церков Православна Церква України посіла 15 місце, однак Помісні церкви не сприйняли одноосібного ухвалення цього рішення на Фанарі. Суперництво й прихована політична боротьба за першість (фактичну та номінальну) у структурі Вселенського православ'я не просто залишається відкритою проблемою, а й набирає нових обертів та спричиняє формування в православному середовищі двох протилежних таборів.

Вважаємо за доцільне проаналізувати основоположні положення про Єдність та Соборність церкви в контексті сучасного розділення Вселенського православ'я на 15 взаємовизнаних Помісних церков. З цього випливає необхідність дослідження переліку церков, які мають автокефальний статус. Але цей перелік може бути сформований лише в певній послідовності, яка називається диптихом – списком Помісних православних церков. Відзначимо, що диптих відображає послідовність поминання імен Предстоятелів церков під час богослужінь або ж розташування ієрархів під час спільної молитви. Він відображає усталену ієрархічність та визначає умовну чи фактичну першість Помісної церкви.

З одного боку, Церква – єдина і неподільна, адже в неї один глава – Господь: «І не на світі вже Я, а вони ще на світі, а Я йду до Тебе. Святий Отче, заховай в Ім'я Своє їх, яких дав Ти Мені, щоб як Ми, єдине були!» (Івана 17:11). Сам Христос просить єдності для апостолів, щоб не було між ними розділень. Отже, Вселенська церква повинна являти собою єдність великої кількості таких ні від кого незалежних, самостійних Помісних церков, об'єднаних Божою заповіддю [344, с. 37]. Про єдність церкви свідчить її образ – виноградна лоза, на яку вказує Господь. Крім того, у Старому Завіті про церковну Єдність наголошує пророк Соломон: «Єдина – вона голубка моя, чиста моя; єдина вона у матері своєї, відзначена у батьківській своєї» (Пісня над піснями 6:9). Господь засновує Церкву через апостола Петра, який є каменем, на якому вона буде непереможна [141, с. 351]. Водночас земна церква має адміністративний поділ у межах 15 автокефальних церков, які мають власну структуру, ієрархію та адміністративне дроблення. У зв'язку із підписанням Томосу для Української церкви в православному світі актуалізувалися дискусії про першість і права Вселенського патріарха та історичні прецеденти надання Томосів Помісним церквам, особливо на Балканах. Отже, окреслена проблема сьогодні є надзвичайно актуальною та потребує глибинних наукових розвідок.

Формування перших християнських общин та церков відбувалося природним і закономірним шляхом. Господь посилав апостолам особливу благодать Святого Духа в день П'ятдесятниці (Дії 2:2–4). Проповідь стає відкритою й доступною для великої кількості людей. Апостоли та їхні учні згідно із заповідями Ісуса Христа розійшлися провінціями Римської імперії з місією Божого слова: «Тож ідіть, і навчіть всі народи, хрестячи їх в Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа» (Матвія 28:19). Зокрема, апостоли Петро, Яків та Іван проповідували юдейському населенню, а тому вони залишалися в Єрусалимі та його околицях. Натомість апостоли Павло, Варнава, Андрій та інші проповідували в більш віддалених регіонах. Так формувалися перші згуртовані общини християн. Крім того, важливу роль у поширенні християнства зіграло розселення юдеїв з Єрусалиму через гоніння на вірян [541, с. 41]. Останні були носіями нової релігії і власною проповіддю та аскетично-жертвним способом життя привертали



увагу місцевого населення. Доволі швидко християнство поширилося на значні території імперії, формуючи нові общини.

Постала нова проблема подальшої проповіді задля утвердження віри та богослужіння, коли апостоли залишали новонавернені общини. У Єрусалимській церкві виникла потреба в помічниках для апостолів через зростання кількості вірян. Як наслідок, утворюється новий інститут священства й установлюється ієрархічна структура в церковному житті та на богослужіннях.

Натомість у християнських общинах за межами Єрусалиму апостоли висвячували пресвітерів й дияконів за потребою. Останні виконували богослужіння, наглядали за чистотою віри в общині, хрестили нових членів громади і загалом виконували пастирський обов'язок у церковному та повсякденному житті. У великих містах, зокрема Антіохії та Кесарії, були рукопокладені перші єпископи [541, с. 28]. За життя апостолів єпископи не виконували ієрархічні функції й на практиці не відрізнялися від пресвітерів. Апостоли продовжували виконувати керівні функції та рукопокладення нового духовенства. Останнє було їхніми прямими наступниками, які мали повну благодать Святого Духа для майбутньої священноїї.

Отже, у перші роки після Вознесіння Ісуса апостоли проповідували в провінціях імперії та формували перші християнські общини, які постійно розросталися. Для утвердження віри й забезпечення регулярності богослужінь формується інститут священства з суворою ієрархією.

Відзначимо, що в ранньохристиянських період у церкві утверджується формула Соборності в управлінні. Апостоли передавали рівні Дари та благодать своїм послідовникам через рукопокладення. Рівноправність і соборність в управлінні затвердив Апостольський собор 51 (49) р., на якому було ухвалено рішення про не обов'язковість виконання Закону Мойсея для християн, які були язичниками, а не юдеями. Звідси постала традиція, що всі важливі та складні питання потрібно обговорювати й вирішувати разом, соборно [15, с. 32]. В апостолів та перших общин не було ієрархічної підлеглості в сучасному розумінні. Перші общини як невеликі Помісні церкви, незалежні одна від одної, збираються на собор для спільного обговорення важливого питання й вирішують його разом.

Таким принципом соборності користувалися апостоли та їхні найближчі учні-послідовники в I–II ст. Уже в III ст. собори стають явищем загальним і скликаються в різних містах для вирішення спірних питань. Приводом для таких зібрань було насамперед виникнення різних еретичних рухів, питання богослужбового життя та можливості повторного прийняття в общину після навернення в секту [541, с. 166].

Однак уже в перші століття наявність традиції ієрархічної першості серед давніх Помісних Церков підтверджують джерела ранньохристиянської думки. Ігнатій Антіохійський, звертаючись з пастирським листом до Римської Церкви, зазначає: «...Церкві, яка головує в столиці області римської, богодостойній, достохвальній..., чистій і першій в любові, Христоіменитій...» [363, с. 45].

З плином часу формуються перші єпископські кафедри, які отримують певні привілеї над іншими. Спочатку єпископи цих общин вважалися більш ревними в сповідванні віри, оскільки їхніми вчителями були самі апостоли або їхні найближчі учні. Згодом їхня влада із духовної сфери переходить на адміністративний політичний вплив і підпорядкування. Такі зміни були зумовлені низкою причин. Перша з них містить духовне підґрунтя: «І кажу Я тобі, що ти скеля, і на скелі оцій побудую Я Церкву Свою, і сили адові не переможуть її. І ключі тобі дам від Царства Небесного, і що на землі ти зв'яжеш, те зв'язане буде на небі, а що на землі ти розв'яжеш, те розв'язане буде на небі!» (Матвія 16:18–19). Саме верховному апостолу Ісус дає ключі Царства Божого. А після воскресіння Ісус Христос доручає йому пасти своїх овець (Івана 21:16). Таким чином Петро виділяється з числа дванадцяти апостолів. В інших новозавітних сюжетах Ісус звертається до всіх апостолів однаково, зокрема коли посилав їх проповідувати серед різних народів. Однак саме Петро і його наступники по єпископській кафедрі Риму згодом починають претендувати на вищу керівну роль, а пізніше – і на абсолютну першість у християнському світі [256, с. 174].

Друга причина – адміністративно-економічна. Римська імперія мала чіткий структурно-адміністративний поділ. Невеликі поселення формували провінції, які підпорядковувалися головному місту. Декілька провінцій об'єднувалися в області з єдиним адміністратив-

ним центром. Єпископи міст обласного та провінційного значення почали керувати єпископами менших поселень і підпорядкованих провінцій [541, с. 167]. Світська модель управління переходить на церковну структуру. Одними з перших кафедр, які мали особливий статус були Єрусалимська, Антіохійська, Александрійська, Ефеська та Римська. До кінця II ст. верховенство єпископів обмежувалося духовною сферою, а ієрархія відносин вибудовувалася за формулою «перший серед рівних у честі», яка відображалася в першості на богослужіннях, можливості оголошувати скликання Собору, повідомленні основних церковних новин та подій.

Натомість із III ст. з'являється адміністративна залежність від провінційних та обласний єпископів. Особливо це стосується першоієрархів столичних міст. Саме так був сформований праобраз сучасного загальноцерковного диптиха.

Ієрарх перших віків Кипріан Карфагенський підкреслював, що, незважаючи на церковний розвиток, християнство як релігія повинно «зберігати єдність духа в союзі миру. Одне тіло, один дух, як і були ви покликані в одній надії вашого покликання. Один Господь, одна віра, одне хрещення» (Ефесян 4:3–6). Особливо важливо не ділитися єпископату, який є уособленням церковної повноти [256, с. 178]. З'являється формула «де єпископ – там і Церква», адже на ньому почиває повнота благодаті Святого Духа.

Сучасне розуміння Соборності в офіційних документах та виданнях не змінилося. М. Афанасьєв стверджує, що Собор – це форма церковного життя, необхідна для вирішення актуальної проблеми. Без соборноправності церква приречена на авторитаризм, де немає любові, а де її немає – немає і Бога. Саме за посередництва Собору Дух дає правильне рішення [15, с. 9]. У документах Всеправославного собору на Криті 2016 р. зазначається, що через Вселенські та Помісні собори Церква отримала базові норми власного життя – догмати і канони. Кирило (Говорун) у післямові до видання «Документи Всеправославного собору» відзначає, що соборність – це наше життя, найвище благо церкви. Це ідентичність кожного як християнина [155, с. 103].

Отже, офіційні церковні документи свідчать про верховенство Собору під час вирішення навіть найскладніших проблем. До того ж

Собор – символ церковної єдності, запорука миру та рівноправності всіх її членів всередині релігійної структури. Собор – це люди (народ Божий), Церква і єпископат як уособлення Церкви.

Повертаючись до питання диптиха, зазначимо, що він починає формуватися вже в перші століття, із піднесенням окремих найдревніших єпископських кафедр за честю. Поняття «диптих» визначається як певний список – порядок розташування Помісних автокефальних православних церков і, відповідно, порядок молитовного поминання їхніх Предстоятелів на богослужінні. Це своєрідний ранг честі та достоїнства. Іншими словами, диптих – це базис церковного етикету. Саме за диптихом розташовуються ієрархи – представники помісних церков на богослужіннях, соборах, спільних зібраннях. На формування цього переліку в різні часи впливали різні фактори. Найважливішими з-поміж них є: давність заснування (особливо вагомим є пряме походження від апостолів); історичне та політичне значення столичних міст – кафедр головних єпископів; історичний час проголошення автокефального статусу. Водночас треба пам'ятати, що всі православні церкви рівні між собою та незалежні в управлінні, незважаючи на їхнє місце в диптиху. Крім того, всі є рівноправними членами загального Собору. І сам Собор не може бути повноцінним без участі хоча б однієї Помісної церкви: тоді немає загальної повноти.

Пам'ятка християнської писемності «Апостольські постанови» (IV ст.), котра зафіксувала Священне Передання церкви попередніх трьох століть, у кінці 7-ї книги містить список давніх Помісних церков, предстоятелі яких були поставлені ще апостолами: «Про єпископів же, рукоположених нами, повідомляємо вам, що вони є такими: Єрусалимський – Яків, брат Господній; у Кесарії Палестинській – Закхей, колишній митар, і після нього – Корнилій; в Антіохії – Евод, рукоположений Петром; в Ефесі – Тимофій, рукоположений Павлом...». Перше місце в апостольському списку (диптиху) посідає Єрусалимська церква, яка стала Церквою-Матір'ю для всіх інших церков. Однак у II–III ст. сформувалися чіткі критерії формування диптиха Помісних церков: кількість вірян, кліру, парафій, політична вага столичних міст, античних мегаполісів, митрополій, у яких розташовувалася кафедра очільника місцевої церкви (Рим, Олександрія, Антіохія тощо).

Схожий список міститься в працях церковного історика Євсевія, єпископа Кесарійського. Обґрунтовуючи апостольську спадковість ієрархії Помісних церков, Євсевій Кесарійський на перше місце в диптиху ставить Римську Церкву. Такий підхід був відображений у церковно-правотворчій традиції епохи Вселенських Соборів. Першість честі Римської кафедри (а згодом і Константинопольської) була утверджена правилами Вселенських Соборів. Зокрема, 3-тє правило Другого Вселенського Собору; 9, 17, 28 правила Четвертого Вселенського Собору; 36-тє правило Шостого Вселенського Собору [273]. Подібні правила соборів та особливі укази імператора надали Константинопольській кафедрі титул «Вселенський» та першість честі після Римського єпископа, а згодом й урівняли права архієпископа Нового Риму з першоієрархом апостольської столиці [290, с. 459]. Уже після розірвання спілкування між Західною і Східною церквою в 1054 р. Константинопольський патріарх отримав право першості у всій православній церкві. Першість честі Предстоятеля Вселенського патріархату визнали Предстоятелі давніх патріархатів. Сьогодні про це свідчить практика поминання Предстоятелів церков на Великому вході, під час літургії, коли першим завжди згадують ім'я предстоятеля Константинопольської церкви [290].

У часи діяльності Халкидонського собору (451 р.) сформувався диптих із п'яти автокефальних церков: Римської, Константинопольської, Олександрійської, Антіохійської та Єрусалимської. Їхні предстоятелі носили титул Патріарха. Кожна із них окремо згадувалася із затвердженням її автокефального статусу в правилах перших Вселенських соборів [225].

Упродовж IX ст. формується теорія пентархії – можливості існування лише п'яти патріархатів та розділення православних вірян на п'ять відповідних юрисдикцій. Це один із основних стовпів, на якому пізніше буде базуватися духовна влада Вселенського престолу. Головний постулат пентархії – це влада Константинополя над християнами негрецького походження та над усією діаспорою. Водночас постійно спостерігався певний дуалізм ідеологічного протистояння єпископів Риму, які завжди посідали перше місце в древніх диптихах і вважалися повноправними спадкоємцями верховного апостола Петра, та Константинополя – другого Риму та столиці Ві-

зантійської імперії, місця перебування імператора, який відіграв не останню роль у церковних питаннях [225].

З періодичною активністю ідея першості Вселенської церкви тісно перепліталася з теорією пентархії. Очевидно, що саме Предстоятелям п'яти церков делегувалися особливі повноваження над усім православним світом. Але звідси витікає ідея нерівності очільників Помісних церков. Кожна автокефальна церква є незалежною, але певною мірою дещо неповноцінною на тлі п'яти Давніх церков [45]. Зрозуміло, що прихильниками такої теорії є ієрархи цих патріархатів. З цієї ж концепції й випливає першість Вселенського престолу. Але з цим категорично не погоджуються нові автокефальні церкви, а особливо РПЦ.

Після розриву із Римською церквою (1054 р.), появи нових автокефальних Церков (X–XIV ст.) та османського завоювання в XV ст. теорія пентархії зазнала помітної трансформації. У цей час вона перерформувалася в доктрину «тетрархії» – влади чотирьох. До того ж у XVII–XVIII ст. склалися обставини, коли Олександрійський, Антіохійський та Єрусалимський патріархи, будучи формально незалежними, фактично виявилися підлеглими Константинопольському патріарху, який мав особливі привілеї від державної влади Османської імперії. Весь православний світ міг спілкуватися з султаном лише через Вселенського ієрарха. Тому Константинопольські патріархи часто зловживали при поставленні того чи іншого першоїєрарха для поневолених імперією Помісних церков.

Після великого розколу в християнстві проблема першості патріархатів порушувалася впродовж семи століть. Коли відокремився Рим, саме Константинополь посідає почесне перше місце в загальному диптиху. Близько п'ятисот років список автокефальних православних церков майже не змінювався. У 1589 р. Вселенський патріарх Єремія II підносить московського митрополита Іова до сану патріарха. Московський патріархат посідає п'яте місце в загальному списку автокефальних церков. Далі на формування диптиха вплинуло проголошення ще 9 автокефалій у другій половині XIX–XX ст.

Національно-визвольний рух, який розпочався на Балканському півострові в кінці XIX ст., зумовив появу низки нових Помісних церков (Греції, Сербії, Болгарії, Румунії, Албанії). Це спричинило

крах теорії тетрархії. Сформувалася абсолютно нова система взаємодії автокефальних церков. Новопроголошені автокефалії були за своєю сутністю національними. Вони позиціонували себе як абсолютно рівні в структурі системотворення Вселенської церкви. Теорія тетрархії втратила свою значимість, оскільки нові церкви не визнавали над собою жодної зверхності. Водночас посилення антигрецьких настроїв серед православних арабів в Антіохії та Єрусалимі підірвало грецьку гегемонію зсередини [45]. Але заради справедливості відзначимо, що самі давні патріархати ніколи не відмовлялися від свого історичного самоусвідомлення в ранзі перших, достойніших і таких, що мають певні прерогативи.

У цьому контексті важливо розглянути комюніке «стамбульського саміту» (Синаксису Предстоятелів) 2011 р., яке містить інформацію про збереження впливу Помісних церков у межах кордонів «у тому вигляді, як вони визначені Священними Канонами і Томосами про заснування цих церков». Це роз'яснення було направлене проти Румунського патріархату, який розпочав будівництво паломницького центру в Назареті, але глобально воно засвідчило незалежність і невтручання в «канонічну територію» кожної з Помісних церков [293]. Формально давні патріархати відмежувалися від процесу новопроголошених автокефалій. Однак, аналізуючи церковну історію ХІХ–ХХ ст., можна простежити значний релігійно-політичний вплив Фанару та Москви на автокефальні трансформації на Балканах та в Європі.

Отже, в історії Вселенського православ'я можна виокремити три великі періоди в процесі політичних трансформацій процесів автокефалії. Перший – давній, коли поширювалася віра, засновувалися нові митрополії. Так утворилися перші, давні патріархати: Римський, з яким відбулося розділення в 1054 р. Константинопольський, Олександрійський, Антіохійський та Єрусалимський. Усі вони затверджені авторитетом Вселенських соборів і мають згадки у відповідних канонах та соборних документах [273]. Важливо відзначити, що цим церквам статус автокефалії не надавався. Вони були затверджені Соборами як наявні й автокефальні. Зокрема, Єрусалимській Церкві Ісус Христос поставив першого єпископа Якова, брата по Йосипу Обручнику. Їхні статус та вага в православному



світі ніколи не піддавалася сумніву. Авторитет цих церков і сьогодні надзвичайно високий.

Другий період – це возведення Московської церкви в ранг патріархії в 1589 р. Різниця в часі між Вселенськими соборами та патріаршим статусом Москви – близько тисячі років, зрозуміло, що це значний проміжок і в церковній та загальносвітовій історії відбулися суттєві зміни. Давні патріархати втрачають державницьку незалежність та вагу у своїх країнах. У релігійному сенсі вони й далі посідають перші місця в диптиху, але в політичному та загальносвіттовому значенні відіграють все меншу роль.

Третій період – поява нових автокефальних церков, які отримали повну незалежність. Кожна із новопроголошених автокефалій почергово займає певне місце в диптиху. З приводу статусу Американської ПЦ – це питання й сьогодні залишається невирішеним, оскільки воно тісно пов'язане з оформленням православної діаспори й межами канонічної території, які еклезіологічно та канонічно є необґрунтованими. Хоча це питання неодноразово обговорювалося на Передсоборних нарадах та Всеправославному Критському соборі 2016 р., остаточного рішення ухвалено не було [155, с. 61–70]. Сьогодні проблема виглядає так, що Американська ПЦ може бути визнаною лише в Документи Святого тому випадку, якщо інші Помісні церкви відмовляться від приходів у діаспорі.

Незважаючи на вищевказані історичні етапи становлення сучасної структури Вселенського православ'я, сьогодні не існує погодженого та затвердженого документа щодо процедури утворення нової Помісної церкви. Надання Томосів та проголошення автокефального статусу новоутворених церков – нерегламентоване, навіть попри те, що в православ'ї існує власний церковний кодекс і наявна значна кількість історичних прецедентів утворення автокефальних інституцій [100, с. 39]. Досвід проголошення вже визнаних Помісних церков хоча й різний, але свідчить про неможливість утворення автокефальних церковних структур методом декларування наявного стану речей. Тобто Вселенський патріархат або ж Синаксис не може просто констатувати існування певної церкви як автокефальної. За відсутності самої концепції отримання такого статусу, Помісні церкви в минулому по-різному отримували загальноцерковне визнан-



ня. Звідси й виникає двозначна колізія коли, з одного боку, об'єктивні факти свідчать про відсутність у нормах канонічного права процедури проголошення автокефалії, а з іншого – суб'єктивні політичні причини, зокрема й протистояння Московського та Константинопольського патріархатів, впливають на розробку та підписання такого документа.

Важливо, що на Критському соборі 2016 р. Помісні церкви однозначно підтвердили постулат про верховенство Соборності у вирішенні будь-яких спірних або ж складних церковних питань. Сюди ж належать проблеми світового православ'я, які торкаються інтересів деяких Помісних церков [155, с. 74]. Однак надання Томосу 15-тій автокефальній церкві виявилось недостатньо важливою подією для світового православ'я загалом. Крім того, потенційно Українська церква (за кількістю парафій та прихожан) найбільша у світі. Тобто йдеться не про утворення окремої єпархії чи незначного екзархату, а про найбільшу (за умови об'єднання) Помісну церкву. Зрештою, важливість українського питання засвідчила пильна світова увага вже після надання Томосу, яка актуалізувала дискусію щодо процедури його підписання та легітимності рішення загалом.

На думку О. Шмемана, соборність Церкви як на місцевому, так і на Вселенському рівні не може реалізуватися без першості (згідно з 34-им апостольським правилом. Учений вважає, що «сутність вселенської першості – (полягає в тому щоб) оберігати та виражати єдність Помісних церков у вірі та житті, оберігати і виражати їхню уніфікованість, не дати місцевим церквам залишитися наодинці в «провінціалізмі місцевих передань», послабити вселенські зв'язки, відділитися від єдності життя... В кінцевому результаті це означає – мати піклування, щоб кожна Церква володіла повнотою, і цією повнотою зажди є загальне Передання. Не якась його частина, а ціле, єдине та неподільне» [653, с. 169]. Тобто першість та ієрархія повинні бути наявними в структурі Вселенської церкви, щоб забезпечити її єдність.

Важливо зазначити, що сьогодні є два списки диптиха, які відрізняються послідовністю автокефальних церков – Константинопольської і Московської. Вселенський патріархат не визнає Томос РПЦ для Американської церкви. Крім того, деякі Помісні церкви по-

сідають різні позиції в списках, наприклад, у Московському Грузинська ПЦ займає шосте місце, а в Константинопольському – дев'яте.

На нашу думку, протистояння Константинополя і Москви та їхні претензії на духовну першість у православному світі наявні через відмінні традиції. З одного боку, Вселенський патріархат прагне до Єдиної загальної церкви під керівництвом примасу Вселенського престолу, з іншого – Російська православна церква наполягає на повній незалежності та ізольованості автокефальних церков одна від одної [310]. Можливо, це протистояння закорінене в пентархії, коли Папа Римський («Слуга слуг Божих») ідеологічно протистояв Константинопольському предстоятелю (Вселенському).

Саме навколо примату першості Константинопольської кафедри й розгорнулися основні політичні суперечності на початку ХХ ст. З першістю в православному світі пов'язане право Вселенської кафедри надавати автокефальний статус новій церкві. Якщо Вселенська церква побудована на певних засадах ієрархічності і Константинопольська кафедра наділена особливими повноваженнями, як це й прописано древніми канонами Вселенських соборів, тоді вона має право одноосібно надавати автокефальний статус. Якщо ж структура Вселенської церкви схожа до конфедерації окремих незалежних утворень, тоді таке рішення необхідно ухвалювати колегіально. Тому у ХХ ст. навколо першості (не лише честі, а й певних повноважень) Константинопольської кафедри розгорнулися дискусії.

Через свої політичні й імперські амбіції, потужний економічний потенціал та значний вплив на інші Помісні церкви Московська держава впродовж трьох останніх століть періодично заявляє про бажання посісти почесне місце Вселенського престолу. Звідси й ідеї «Третього Риму», Русі як останнього форпосту православ'я у світі. За Московським патріархатом завжди стояла могутня Російська імперія, а Константинопольська церква після завоювання турками Візантійської імперії існувала в значній ізоляції. Фактично «перший серед рівних» залишився без вселенської пастви. Після розпаду Османської імперії й проголошення автокефалії низки національних церков відновився всеправославний діалог.

Зауважимо, що РПЦ, окрім значної фінансової підтримки та імперських амбіцій, не має апостольської спадковості, історичного й ка-

нонічного підґрунтя в питанні першості. Однак у 2013 р. РПЦ видає документ про першість у православному світі [431]. У ньому зазначено про абсолютизацію Предстоятелів Помісних церков, але водночас заперечується особлива роль Вселенського патріарха як першоієрарха. У Журналі Священного Синоду за 2013 р. ієрархи РПЦ не погоджуються з концепцією про те, що Константинопольський патріарх є вищою апеляційною інстанцією. Відповідно, він і не може мати привілеїв перед іншими Предстоятелями церков. Окремі сучасні ієрархи-релігієзнавці, наприклад С. Бутинський (владика Митрофан ПЦУ), пояснюють це через невідповідність концепції грецьких богословів про першість очільника Фанару як образу Бога Отця, який є родоначальником Святої Трійці. Ця теорія швидше відповідає духу Католицької церкви з її вченням про папські привілеї. Саме на таких позиціях ґрунтується сучасне грецьке православне вчення (наприклад митрополит Й. Зізіулас), яке пояснює, що «кожен хто прийняв хрещення стає Божим Сином за благодаттю. В образі ж єпископа грецька традиція пропонує бачити образ Отця. Всі вірні обов'язково повинні нести послух своєму пастирю, тим більше єпископу. Бо Син жертвовно ніс послух Божественному Отцю. Саме від Отця Христос приймає Чашу страждань і зі смиренням та любов'ю її несе. А кожен єпископ, глава митрополії і, навіть, очільник окремої церкви, є сином по відношенню до Константинопольського патріарха. З цього випливає ідея першості Вселенського очільника» [50, с. 83]. Такого трактування ідеї першості Вселенського престолу древня церква не знала, напевно, саме тому примат першості в сучасному богословському оформленні зустрів такий супротив у багатьох сучасних церковників, особливо негрецького походження. Це стає зрозумілим із матеріалів Передсоборних нарад та Міжсоборної присутності [100, с. 83].

Джерелом першості честі на рівні Вселенської Церкви є Передання Церкви, зафіксоване в священних диптихах і визнане всіма автокефальними Помісними Церквами. Змістовне ж наповнення першості честі на всесвітньому рівні не визначається канонами Вселенських чи Помісних соборів. Канонічні правила, на які спираються священні диптихи, не наділяють першого (яким за часів Вселенських соборів був Римський єпископ) з будь-якими владними повноваженнями в загальноцерковному масштабі [431].

Щодо духовної та адміністративної першості в православному світі важливо згадати відоме 28-ме канонічне правило Халкидонського собору, яке проголошувало переваги Константинополя як Нового Риму. Відповідно до нього, змінювався тогочасний диптих церков з причини того, що Константинополь став містом «царя та синкліта (сената)», тобто вищої державної влади. Церковні центри Олександрії та Антіохії, хоча й мали давнє апостольське походження та вагомий статус, відсувалися в почесному списку церковних центрів нижче. Зазначене 28-ме правило є одним із яскравих прикладів того, як залежно від політичної кон'юнктури можна по-різному трактувати той самий факт. З одного боку, представники Вселенського патріархату стверджують, що вони, на відміну від слов'янських Церков, належать до церковних центрів, які зазначені в загальновизнаних канонічних правилах першого тисячоліття. З іншого боку, причина піднесення Константинополя – «міста царя і синкліта» – виключно політична мотивація. В Олександрії та Антіохії не було імператора, а тому їх змістили в диптиху. Таке трактування 28-го канону певною мірою підносить рівень Російської церкви. Після завоювання Константинополя іновірцями це єдина православна імперія, у якій імператори зобов'язані були приймати православну віру та докладали значних зусиль для захисту, підтримки та утвердження православної церкви як у самій країні, так і в країнах Південно-Східної Європи. Тривалий час у новому християнському світі XV–XIX ст. Російська кафедра справді вважалася «містом царя і синкліта», однак відсутність Вселенського собору не дозволила внести зміни до диптиха [561, с. 110].

Іншу позицію обстоює Вселенський патріархат. У IV ст. Константинополь посідає почесне перше місце на Сході та друге місце після Риму в загальному диптиху. Через географічне розташування столиці патріарх постійно спілкується з імператором, а сам Василевс контактував із православним світом та іншими ієрархами через Константинопольського патріарха. Тобто однією з важливих причин піднесення Константинополя до рівня Римської кафедри стали регулярні відносини з вищими політичними органами імперії. Патріарх був важливою фігурою в державному управлінні. Архієпископ Константинополя, окрім своєї церковної території, почав втручати-

ся в церковні справи інших епархій, митрополій і навіть екзархатів. Найчастіше ці питання передавалися єпископам Константинополя цивільною владою столиці. Наприклад, Іоанн Златоуст висвятив екзархів у провінціях Малої Азії разом із постійним синодом. Святитель скинув і поставив єпископів у Тирській митрополії, яка була в юрисдикції Антіохії. З часом, щоб узаконити втручання в справи Помісних церков, такий підхід був визнаний природним і справедливим [690].

Після великої схизми 1054 р. Константинополь посів перше місце в диптиху. У 1453 р. після падіння столиці Візантії Вселенський патріарх не лише не втратив першості, а й зміцнив її, оскільки Османська імперія визнала його як етнарха, тобто правителя. Константинопольський патріарх офіційно визнавався головою світового православ'я. Турки не мали розділення на духовну та світську владу. Султан був ієрархом і державним правителем. Саме тому мусульманську практику було перенесено й на Вселенського патріарха, який до того був лише церковним главою [541, с. 593]. Інші Помісні церкви в догматичному розумінні, хоч і були рівні йому за благодаттю, але підпорядковувалися йому адміністративно.

Важливою подією в піднесенні ролі Константинополя став Другий Вселенський собор, який затвердив 3-тє правило, де зазначалося, що Константинополь – новий Рим, отже, його єпископ теж має особливі права після Рима [273, с. 42]. Також Халкидонський собор у 28-му правилі вказує на першість столичного архієпископа в поставленні єпископів діаспори. Навіть митрополити великих областей, зокрема Понтії та Фракії, повністю залежали від Константинополя [273, с. 63]. Пізніше з'явилися передання про заснування цієї церкви ще апостолом Андрієм Первозваним і його наступником апостолом від 70-ти Стахієм. Таким чином ієрархія церкви мала повноцінне апостольське походження, що давало значні прерогативи та обґрунтування для другого місця в диптиху [225].

У контексті нашого дослідження наведемо фрагмент статті митрополита Елпідифора Ламбриніадіса «Перший без рівних...», яка була опублікована як офіційна відповідь Константинопільського Патріарха на документ про першість, ухвалений Московською Патріархією. У ній зазначається, що «у священстві, звичайно, усі епи-

скопи рівні, але вони не є рівними і не можуть бути рівними як єпископи конкретних міст... За своїм саном, як єпископ, предстоятель Константинопольської церкви є першим «серед рівних», але як архієпископ Константинопольський він є першим без рівних... Це проявляється в конкретних перевагах: право приймати апеляції, право надавати або скасовувати автокефалію... це перевага, якою Вселенський патріарх користувався навіть у випадках рішень, не підтверджених рішеннями Вселенських Соборів, як і у випадку з новими Патріархатами, першим з яких було проголошено Московський» [416].

Саме в III–VIII ст., у часи розквіту Візантії, формується церковна структура в такому вигляді, який дійшов до нашого часу. Установлюється не лише основа віри із повним соборним та свято-отцівським обґрунтуванням, а й сама церковна структура набуває завершених форм. Прості общини, засновані апостолами та їхніми найближчими учнями, переростають у потужні та розгалужені адміністративно підпорядковані патріархати із власною міжцерковною системою взаємодії. Зароджується теорія симфонії та двох мечів. Ієрархічна структура кожної з автокефальних церков викристалізовується в сучасну форму існування: предстоятель – митрополії – дрібніші єпархії – місцеві парафії. Ієрархія набуває окреслених форм, які дійшли до сьогодні. Диптих повністю затверджується постановами Вселенських соборів, правила яких незмінні та вічні. Після VIII ст. через воєнно-політичні обставини значення Константинополя дещо зменшується. Наступає період хрестових походів. Рим усе більше претендує на гегемонію в християнському світі [225]. Лише після 1054 р. Константинополь остаточно утвердився на першій позиції загальноцерковного диптиха.

Вже у XX ст., коли внаслідок політичного впливу на загально-церковні процеси протистояння між Константинополем і Москвою набуває апогею, вкотре постало питання про першість Фанару в диптиху. І, можливо, справа не стільки в самому формуванні списку церков, скільки в перевагах першості [431].

Сьогодні основне питання, яке зіграло ключову роль у наданні Томосу українській церкві, – чи може Вселенський патріарх одноосібно ухвалювати такі рішення світового значення, чи це соборна

прерогатива. Позиція Вселенського патріарха Варфоломія відображена в офіційному листі-відповіді албанському патріарху Анастасію, де він зазначає, що з найдавніших часів на Вселенський престол була покладена не прерогатива, а велика відповідальність за збереження миру у світовому православ'ї. Варфоломій, посилаючись на історичні прецеденти і наводячи приклади, указує на автокефалії інших Помісних церков, коли Вселенські патріархи одноосібно ухвалювали рішення про утвердження статуту нової незалежної церкви [398]. Він переконаний, що Вселенський престол завжди користувався правом верховного судді та виступав як наглядач за іншими церквами-сестрами.

У листуванні з іншими помісними церквами і в публічних заявах Варфоломій пояснює, що канонічна, тобто законна автокефалія – це не відділення, це норма існування окремих церков у незалежних державах. Справді, Україна є молодою незалежною країною, де відбувається процес розбудови громадянського суспільства, ущухають проблеми із біполярністю та самоідентифікацією українських громадян. Крім того, сусідні держави – Польща та Чехія – мають автокефальний статус, а давня Київська церква не заявляла про свої права на Вселенському рівні. Попри те що більшість Помісних церков рухаються в повному фарватері із Матірю-Церквою (для абсолютної більшості це Константинополь), вікове протистояння Фанару і Москви досі в стадії загострення [641].

В офіційному зверненні до Антіохійського патріарха Іоанна X Константинопольський патріарх Варфоломій зауважив, що не має підстав скликати синакис для обговорення українського питання на загальноправославному рівні [406]. Вселенський архієпископ впевнений у канонічності свого рішення, тому немає жодної причини для соборного вирішення проблеми. Можливо, Патріарх розуміє, що ідея загального Собору утопічна, адже кожна церква має право вето, а РПЦ ніколи не погодиться на незалежність ПЦУ, оскільки парафії в Україні кількісно та якісно переважають загальну чисельність Московського патріархату.

У православному світі, особливо грецького походження, вважають, що Вселенський Патріарх є духовним і світовим лідером для усіх православних християн. Поширення Вселенської церкви ста-



вить на меті касування історичних відмінностей між Сходом і Заходом. Вселенський Патріарх несе історичну, канонічну та богословську відповідальність за ухвалення й координацію дій з участю всіх православних церков, незалежно від того, чи знаходяться вони під його юрисдикцією або є незалежними. Ці дії включають створення й проведення сесій для розвитку діалогу між церквами та доктринами, а також для вирішення нагальних проблем.

Отже, беззаперечним авторитетом у православному світі сьогодні володіє Вселенський патріархат, який традиційно вважається першим серед рівних (*Primus inter pares*), або першим за честю з-поміж Предстоятелів усіх Помісних православних церков. Це зумовлено рішеннями Вселенських Соборів (3-ій канон Другого; 9, 17 і 28-ий канони Четвертого та 36-ий канон П'ятого та Шостого) [273] та багатовіковою традицією й практикою Церкви. Саме цей Престол є блюстителем дотримання канонічного порядку в Церкві загалом (*taxis*).

Отже, історично сформувався два різні підходи до розуміння першості та честі й пов'язаних з ними привілеїв у Вселенському православ'ї. Константинопольська церква як Вселенський патріархат наводить аргументи столичної апостольської кафедри як Нового Риму, що справді затверджується канонами Вселенських Соборів і віковою традицією Церкви. А нові автокефальні церкви, особливо РПЦ, наголошують на рівності усіх Помісних церков, які утворюють певну систему або конфедерацію абсолютно незалежних церковних утворень, розташованих в окремих незалежних державах. РПЦ навіть видає спеціальний документ, у якому заперечує першість Константинополя у владному відношенні та надає йому лише диптихальну перевагу, що може відобразитися при Богослужіннях та церемоніалі.

З огляду на те що геополітичне протистояння двох патріархатів (Фанару і Москви) не могло існувати у відверто відкритій формі, воно переносилося в релігійну площину. А з середини XIX ст. розпочинається активна фаза боротьби окремих національних церков за власну незалежність. Тому навколо автокефального статусу Помісної церкви розгорнулася ціла теологічно-політична баталія у форматі Фанар–Москва–національна церква, від якої постраждали саме ті церкви, що в цей час не домоглися визнання.



Звернувшись до найбільш ранньої відомої збірки християнської писемності віроповчального характеру Дідахе (учення 12 апостолів), помітимо, що той, хто навчає, але сам не виконує – лжепророк [151, с. 24]. Помісні церкви, які прибули на Всеправославний собор на Криті 2016 р., у підсумкових документах однозначно виступили за Соборноправність у вирішенні основних питань, особливо якщо вони торкаються інтересів двох або більше церков. Собор вважається найвищим керівним органом, оскільки саме через нього діє Соборний розум церкви, який іде від Господа [155, с. 74]. Процедура проголошення нової автокефальної церкви – подія загальносвітового масштабу. Сьогодні спостерігається пасивна відмова від скликання синакису, попри те що Предстоятелі неодноразово закликали до цього Вселенський патріархат. Усі розуміють, що на цій нараді має бути остаточно вирішене спірне питання, а консенсусу досягнути не вдається.

Схожу думку висловлюють науковці провідних європейський університетів, зокрема професор Фессалонікійського університету Анастасій Вавускос, який підтверджує, що рішення Вселенського патріарха про надання Томосу не потребує резолюції інших Помісних церков. Учений наводить численні приклади та історичні прецеденти коли Константинополь одноосібно ухвалював доленосні рішення, зокрема про автокефалію визнаних усіма церков [56]. Нині складається безальтернативна ситуація, адже низка Помісних церков (Антіохійська, Сербська, Албанська, Польська, Чеських земель і Словаччини) прямо закликають Вселенський престол до загально Собору й обговорення українського питання. Про Собор ведуть мову Кіпрська й Румунська церкви, хоча й не наполягають. Отже, половина Помісних церков зацікавлені в скликанні синакису та спільному вирішенні спірного питання. Справа в тому, що, з одного боку, напевно, відчувається тиск та протидія з боку РПЦ та Російської держави загалом, а з іншого – схожі проблеми є в більшості церков [265, с. 148]. Про автокефальний статус давно вже мріють Македонія, Чорногорія, неодноразово заявляли про це і в Білорусі та Молдові, а також кількох інших країнах і церковних областях. Тому ухвалення самої процедури проголошення нової автокефальної церкви викличе світовий резонанс.

Кардинально протилежною є думка Московського патріархату. Зокрема, знаковою була відмова РПЦ підписати визначний православно-католицький Равеннський документ («Еклезіологічні та канонічні наслідки сакраментальної природи Церкви» (2007 р.)), де йдеться про необхідність першості у Вселенському християнстві. Цей документ підтверджує рішення Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Римо-католицькою церквою і православною церквою та констатує, що першість у житті Церкви реалізується на місцевому рівні у владі єпископа, на регіональному рівні – у спілкуванні місцевих єпископів зі своїм предстоятелем – першим єпископом, а на вселенському рівні – у спілкуванні предстоятелів помісних Церков, з-поміж яких теж є перший єпископ. У I тисячолітті це був Римський єпископ, а в наступних – Константинопольський Патріарх [490].

Політичний дисонанс загострився. Стало очевидним, що єдності між Помісними церквами в питанні наявності прав і повноважень Першого серед єпископів та в питанні, чи взагалі він перший, немає [310]. Москва постійно звинувачує Константинополь у запозиченні римського примасу першості й послідовно відстоює ідею абсолютної рівності всіх Помісних церков незалежно від диптиха. РПЦ наполягає на тому, що глава Церкви – Христос, а Предстоятелі – керівники у своїх помісних церквах, які не мають права втручання у внутрішнє життя інших церков [431]. Для вирішення загальних питань (за прикладом древніх Отців) треба скликати Собор.

У реаліях сьогодення провести Собор – завдання непросте і навіть нездійсненне. А без Собору немає Православ'я [155, с. 104]. Причина такого становища одна: немає єдності. Політизація церкви та її використання в адміністративно-економічних цілях досягла апогею. Доказами цього є відсутність чотирьох Помісних церков на Криті, через що Собор не набув статусу VIII Вселенського. Неможливість зібрати у 2019 р. Собор чи хоча б синаксис з приводу українського питання засвідчують і в Константинополі, і в Києві [388]. Варто погодитися з думкою М. Афанасьєва про те, що в новітні часи Собор перетворився на церковний інститут. Єпископи збираються, підписують уже готові документи. Усе перетворилося на фарс, банальну бутафорію християнського порозуміння та Єдності. На

такому Соборі немає голосу Церкви [15, с. 43–44]. Чотири Помісні церкви не приїхали на Крит, оскільки існували розбіжності щодо деяких документів, зокрема про «Автокефалію».

Можливо, у XXI ст. Церква опинилася в безвиході. Візантійська теорія симфонії (а на практиці – цезаропапізм) себе віджила. Політизація церковного життя тільки додає проблем. Державні лідери хочуть підкорити Церкву світським законам, віддати її на службу людським приземленим цілям. Самі ж ієрархи вже давно дослухаються не до Божої волі, а пристосовуються до земного, використовуючи церкву для досягнення власних цілей [15, с. 7].

У світлі цього важливо зазначити, що сьогодні немає єдиного пояснення, чому централізація й чітка ієрархізація церковного життя та земної церковної структури загалом на рівні країни – це добре, а на міжнародному рівні – погано. Ще в тексті Томосу для ПЦУ непрямо йдеться про 28-ме правило в контексті відмови Української церкви від діаспори, оскільки лише Вселенська церква може нею опікуватися. «Святійша Церква України, що має своєю кафедрою історичне місто Київ, не може ставити єпископів або засновувати парафії за межами держави; вже існуючі відтепер підкоряються, згідно з порядком, Вселенському престолу, який має канонічні повноваження в Діаспорі» [92].

На початку XX ст. відомою постаттю Всеправославного масштабу був патріарх Мелетій IV Метаксакіс. За час 20-місячного перебування на посаді Вселенського патріарха Мелетій скликав «Всеправославний конгрес», де оприлюднив нове тлумачення 28-го канону Халкідону – теорії «варварських земель», згідно з якою всі території, що не входять до складу іншої православної церкви, належать Вселенському патріархату [690]. Хоча при теперішньому московському розумінні 28-го правила воно не стосується дій Константинополя в сучасній Україні. Москва наполягає на тому, що це правило стосується лише згаданих у ньому «Понтійської, Асійських і Фракійської» митрополій, а Україна до них в епоху IV Собору ніяк не належала.

Підсумовуючи сказане, зауважимо, що процес становлення диптиха Помісних церков пройшов складний шлях формування і сьогодні він ще не завершений, оскільки окремі національні церкви перебувають на шляху до визнання, а тому диптих уже найближчим

часом може поповнитися, як це було у випадку із Українською церквою. Крім того, Українська церква може отримати статус патріархату, що змінить її місце, і вона буде розташована над митрополіями. Наразі існує два варіанти (списки) диптиха, які різняться послідовністю автокефальних церков – Константинопольський і Московський. Така ситуація відображає формування двох традицій у Вселенській церкві – грецької та слов'янської.

#### **4.2. Політичний та адміністративний статус автономних, самопроголошених та невизнаних церков**

У церковному житті постійно відбуваються процеси автокефалізації, зумовлені політичними й геополітичними трансформаціями, які призводять до зміни церковних кордонів, звуження або розширення «канонічної території», реструктуризації сфер церковного впливу. У ХХ ст. унаслідок розпаду імперій було проголошено низку нових національних держав, населення яких домагалося й власної церковної незалежності.

Політичний аналіз процесу системотворення структури Вселенського православ'я на сучасному етапі є важливою складовою осмислення процесу автокефалізації помісних церков та визначення їхнього статусу на світовому рівні. Церковне життя – динамічний процес з адекватною реакцією на суспільні запити й проблеми. В інституційній та організаційній формах релігійного об'єднання виокремлюється важливий структурний елемент Вселенської церкви, яким є автономія. Інститут автономії пройшов складний шлях становлення, проте сьогодні відсутній загальноприйнятий механізм набуття церквою цього статусу з його подальшою реорганізацією до повної незалежності. Різні підходи в інтерпретації складових інституційного середовища для забезпечення задоволення відповідних суспільних потреб у культовій сфері загострили відносини між Помісними церквами. Інституційний дискурс у православ'ї пов'язаний з проблемою визначення канонічної території Помісної церкви та правом набуття автономного статусу. Компетенція вирішення цього питання покладена на собор за участі всіх православних ієрархів. Наявні підходи до вирішення проблеми автономії та «паралельних

юрисдикцій» призвели до інкорпорації неканонічних і самопроголошених утворень до визнаних церков.

Процес становлення організаційної структури Вселенської православної церкви триває впродовж двох тисяч років, однак і сьогодні він потребує координації й відповідних змін. Церковне становлення не може бути доконаним, оскільки це явище постійно зазнає трансформаційних процесів, пов'язаних зі змінами в політиці, а також масштабними геополітичними перетвореннями. Зміна державних кордонів призводить до звуження або розширення «канонічної території» та реструктуризації сфер церковного впливу. Під впливом цих процесів виникали і зникали окремі незалежні церкви, зокрема Охридська архієпископія та Тирновський патріархат. Зазначені вище чинники унеможливають остаточне завершення формування цілісної церковної структури.

Церква, як живий організм, складається з людей, які об'єднані в конкретні народи та національності. Постійні зміни церковних кордонів – закономірне явище в релігійному житті. Розпад великих держав сприяв формуванню нових церковних інституцій у межах новоутворених країн. Значні геополітичні трансформації у XX ст. зумовили виникнення низки автокефальних і автономних церков, які пройшли власний специфічний шлях до загального визнання. Деякі з них, зокрема церкви Македонії та Чорногорії, досі функціонують без Всеправославного визнання й перебувають у статусі «розкольників». Схожа ситуація спостерігалася і в Україні, коли до 2019 р. мільйони українських вірян перебували без спілкування із Вселенською церквою. В інших країнах виникла ситуація, коли одночасно існують дві і навіть більше (США та Канада) православні взаємовизнані церкви. Сьогодні вони представлені як церкви діаспори. Основою таких церков є переселенці з різних країн, які бажали залишитися вірними своїй історичній церкві на Батьківщині, однак тривалий час проживають в еміграції. Всеправославний Критський собор у 2016 р. не врегулював їхнього устрою, незважаючи на те що така ситуація порушує низку канонів та постанов Вселенських соборів. Такий канонічний колапс устрою Вселенської церкви підштовхує сучасних дослідників до глибинних наукових розвідок політичного й історико-традиційного укладу життя та структури Вселенського православ'я.

Канони Вселенських соборів не містять прямих указівок щодо механізму формування нової автокефальної церкви. За внутрішнім укладом православ'я є консервативною й традиціоналістичною релігією, у якій церковна традиція вважається нормою закону. У часи церковного розквіту, які припали на роки існування Візантійської імперії, проблема автокефалії та автономії нових церков не порушувалася.

Обговорення теми автокефалії та церковного устрою загалом активізувалося після Великого собору (Крит, 2016 р.). З різних причин низка церков, зокрема Антіохійська, Російська, Болгарська та Грузинська, відмовилася брати в ньому участь. Тому Собор не набув статусу Вселенського, що завадило вирішити чимало важливих загальноцерковних питань, з-моіж яких і питання церковної автокефалії. Автономний статус церкви був визнаний як певний перехідний етап. Ключові позиції двох найвпливовіших церков – Константинопольської та Московської – не вдалося узгодити. Це призвело до загальної кризи православної церкви, яка впродовж останніх років значно поглибилася.

Ще одним поштовхом для активного наукового, церковного та політичного зацікавлення проблемою церковного адміністративного устрою стало підписання Томосу для Української церкви. Відсутність єдиного механізму та наявність кількох історичних прецедентів сприяли одноосібному ухваленню такого рішення зі боку Фанару. Уже за рік Олександрійська, Елладська та Кіпрська церкви визнали Православну церкву України як канонічно проголошену. Розпочалося молитовне поминання Предстоятеля ПЦУ. Водночас РПЦ та інші слов'янські церкви на Вселенському рівні максимально блокують визнання ПЦУ. Російська церква повністю перервала молитовне спілкування із церквами, які вже визнали Українську церкву, та окремими ієрархами, котрі підтримали таке рішення.

Проблема церковного устрою нерозривно пов'язана із церковно-політичним протистоянням і боротьбою за першість у православному світі між Фанаром та Москвою. Унаслідок цього адміністративні проблеми сучасного православ'я відійшли на другий план, що суттєво ускладнило проблеми та загальний стан сучасної церкви, оскільки діалог між її учасниками майже перервався.

Питання автономних церков завжди було актуальним у ключі набуття автокефального статусу. Автономія є перехідним етапом до повної незалежності. Тому більшість світових і вітчизняних дослідників розглядають інститут автономних церков саме крізь призму проголошення церковної незалежності. Надання автокефального статусу Українській церкві спричинило чергову хвилю обговорення проблем устрою Вселенської церкви. Церковні питання автокефалії, автономії та діаспори взаємозалежні, вони становлять глобальний вузол проблеми церковної юрисдикції. Питання церковно-адміністративного підпорядкування торкається насамперед фінансового боку, адже доходи ієрархії залежать від кількості прихожан.

На сучасному етапі Помісні церкви не можуть домовитись щодо статусу окремих національних церков, оскільки це торкається інтересів лідерів православного світу. З одного боку, релігійна зумовленість автокефального устрою очевидна. Церква перших століть була зорієнтована на служіння людям. Нинішні реалії життя свідчать про те, що духовні лідери найвпливовіших церков відверто гальмують автокефалізацію нових Помісних церков і надання їм автономного статусу. Низка національних церков перебувають поза «канонічним спілкуванням», однак їхній статус ніхто й не намагається змінити.

У цьому контексті важливими є заяви й нормативні документи, ухвалені багаторічним очільником Вселенського престолу – патріархом Варфоломієм. Він активно відстоює та пояснює власні дії щодо одноосібного підписання Томосу для України. Однією із ключових проблем, яку він підкреслює, є необхідність об'єднання православних в Україні. Українська церква давня, тому має історичне підґрунтя для автокефального статусу: «коли наш брат вважається схизматиком або еретиком, а тим більше, коли цілий народ, мільйони людей, перебувають поза канонічною Церквою під приводом розколу – тоді ми покликані негайно, без зволікань, до духовної та апостольської пильності, оскільки коли терпить один член, то всі члени з ним терплять» [64].

Протилежної позиції дотримується В. Бурега, митрополит Іларіон (Алфеев), сербський патріарх та інші, хто заперечує можливість зміни церковної адміністрації на рівні автономних церков в одноосібному порядку. Вони наголошують на необхідності узгодження

таких складних питань на Вселенському рівні або на нараді Предстоятелів. К. Скурат також критикує претензії Вселенського патріархату на особливу роль в управлінні іншими Помісними церквами, зауважуючи, що «першість честі» не надає Константинопольському патріарху прерогативи влади та повноважень як вселенського арбітра [538, с. 48].

Цю позицію поділяє першоієрарх Антіохійської ПЦ у Північній Америці митрополит Филип (Саліба). Владика вважає, що після падіння Константинополя Фанар не може мати претензій на лідерство в церковній сфері. Митрополит стверджує, що доки Вселенський престол буде апелювати до історичної першості, яка сьогодні вже давно минула і є неактуальною у сучасних геополітичних і релігійних умовах, питання церковно-адміністративного устрою та автономних церков до кінця не буде вирішено [763].

У руслі цих дискусій важливо нагадати, що церковно-адміністративний устрій існування Вселенської церкви не був остаточно зафіксований у часи Вселенських соборів. Низка канонів, присвячених цій тематиці, лише констатують наявність п'яти давніх кафедр, яким надають патріарший статус. Автономія церков допускалася в межах існування автокефальних церков. За межами Римської та Візантійської імперій могли з'явитися нові церкви як автономні утворення, котрі могли б отримати автокефальний статус. Однак через відсутності реальної потреби механізм такого набуття ніхто не регламентував.

Здійснений аналіз дозволяє нам відзначити, що представники різних Помісних церков спираються на різні традиції та прецеденти, а тому двояко трактують правила й канони. До того ж у конфесійних працях відсутній академічний підхід, покликаний забезпечити об'єктивність вирішення розгляданого питання. Тому вважаємо, що сьогодні необхідно активізувати політичні наукові розвідки питання про набуття Помісною церквою автономного статусу. Окремі церкви мають тисячолітню історію існування й доводять своє апостольське походження.

На нашу думку, зважаючи на тривалу боротьбу кількох сучасних національних церков за зміну статусу в межах автономії, постає потреба напрацювання сучасної моделі системотворення Вселен-



ської церкви. У її основу має бути закладений чіткий механізм проголошення та загального визнання нової Помісної або автономної церкви. У межах цього дослідження ми здійснимо політологічний аналіз проблеми вироблення необхідного алгоритму проголошення та зміни церковно-адміністративного статусу інституту автономних церков як перехідної ланки до повної церковної незалежності.

Сьогодні православна церква має три види адміністративного устрою:

1. Автокефалія – це повна незалежність Помісної церкви. Автокефальні церкви розташовані в порядку диптиха (списку). Проте є два його варіанти – Константинопольський та Московський.

2. Автономія – часткова адміністративна залежність від материнської автокефальної церкви.

3. Адміністративно залежні єпархії й екзархати.

Такий розподіл чітко зумовлений канонічним устроєм Вселенської церкви, і жоден інший статус не передбачений. Тому українська церковна «самостійність та незалежність» УПЦ МП є номінальною. Де-юре – це сукупність єпархій, яка не має жодного юридичного статусу. На початку 2009 р. Помісний собор РПЦ ухвалив чинний Устав, де УПЦ виділяється з поміж самокерованих церков та наділяється правами широкої автономії [601].

Такі церковні поняття, як «автокефалія», «самоврядна церква», «автономія», «патріархат» чи «митрополія» не наділені особливим релігійним змістом. Наприклад, Грузинська православна церква – це адміністративно-управлінське поняття [100, с. 47]. Вселенське православ'я становить єдину спільноту, і воно лише умовно розділене на Помісні церкви.

З грецької αὐτόνομος (автономний) – керований власними законами, самостійний. Це помісна Церква, наділена значними (широкими) правами в управлінні, проте не самостійна [646, с. 14]. Автономія як церковний адміністративний інститут була відома ще в давнину. Основна відмінність між автокефалією (повною незалежністю) та автономією полягає в самостійності вибору свого першої-єрарха. Автокефальна церква самостійно, через волевиявлення єпископату (можливий варіант священників і навіть мирян), обирає та поставляє кандидата на предстоятельський престол. В автономних

церквах глава материнської церкви рукопокладає й обирає (можливий варіант разом із Собором чи Синодом) її першоієрарха. Тобто кіріархальна церква прямо впливає на вибір очільника автономного утворення. Кіріархальна церква – (від др.-грец. κύριος, «пан», та ἀρχι- – «головний», «старший») – це термін, що використовується для позначення материнської церкви в питаннях релігійного характеру.

Отже, автономія – це залежна частина загальної великої автокефальної церкви. Власні відносини з Помісними церквами автономна церква здійснює не безпосередньо, а через кіріархальну церкву. У внутрішніх справах вона є незалежною, проте загалом – це самоуправна частина одного цілого. Відповідно церковна політика та розпорядження автокефальної церкви є загальнообов'язковими і для її структурної одиниці – автономної церкви [524, с. 213].

Сучасне розуміння автономного статусу сформульоване й офіційно закріплене в документі «Автономія та способи її проголошення», ухваленому на Критському соборі 2016 р., де зазначено, що: «Інститут автономії висловлює канонічним чином статус відносної або часткової незалежності конкретної церковної області від канонічної юрисдикції Автокефальної Церкви, до якої вона канонічно належить» [155, с. 57]. Важливо, що не прописано єдиного критерію для розуміння того, як співвідносяться автокефальна й автономна церкви. У документі йдеться лише про різні ступені залежності. Питання проголошення автономного статусу вирішується виключно в межах автокефальної церкви. Фактично, матір «народжує» дочку, яка є її частиною. Автономна церква не є самостійною одиницею в структурі Вселенського православ'я, тому не входить у диптих, а ім'я Предстоятеля не згадується в інших Помісних церквах.

Традиційно автокефальна церква має апостольську спадковість. Автономія, зазвичай, апостольської благодаті не має. Тому єпископи автономної церкви, включно із першоієрархом, є залежними від автокефального Предстоятеля. Звідси витікають й інші обмеження в правах автономних церков. Наприклад, Статут автономії обов'язково підлягає затвердженню Синодом або Собором материнської церкви; під час богослужінь першим згадується ім'я автокефально-го першосвятителя; миро автономним церквам також надається від

материнської церкви; керівництво автономної церкви за церковні недоліки підзвітне суду автокефальної церкви; традиційно автономні церкви є малочисельними, оскільки це частина загальної церкви [633, с. 161].

Установити причини появи інституту автономії складно, оскільки в різні епохи на це впливали різні політичні чинники. Найчастіше надання автономії було зумовлене територіальною віддаленістю від материнської церкви або тим, що автономна церква була розташована на території іншої держави. В історії становлення сучасної структури Вселенської церкви неодноразово траплялося так, що зміна державних кордонів призводила до набуття автономного статусу якоюсь із її частин. Якщо країна здобула незалежність, закономірно поставало питання і про незалежність церкви, хоча б на правах автономії. Прикладом такого процесу є Сербська церква. У 1830 р. держава Сербія стала автономною. Наступного року Сербська ПЦ теж здобула автономію й отримала титул митрополії [72, с. 290]. Логічним завершенням процесу церковного унезалежнення стало здобуття в 1879 р. автокефального статусу. Важливо, що цій події передувало здобуття державної незалежності роком раніше, тому Константинопольський Патріарх Іоаким III через міжнародний тиск був змушений надати Томос про автокефалію Сербській ПЦ [537, с. 112].

Історія знає й протилежні приклади, коли втрата державності призводила до нівелювання церковної незалежності. Зокрема, Грузинська, Сербська й Болгарська церкви неодноразово втрачали незалежний статус. Натомість церква Боснії та Герцеговини, звільнившись від Турецької влади, у 1880 р. отримала церковну автономію. Проте після того як Югославія підкорила Боснію, церква втратила автономний статус.

Прикладом географічного чинника є Київська митрополія, яка до 1686 р. перебувала в складі Константинопольського патріархату. Вона користувалася найширшими правами автономії й мала свої самобутні форми. Наприклад, самостійно варила миро, що є прерогативою навіть не всіх автокефальних церков. У 1686 р. Київська митрополія була підпорядкована Московському патріарху за умови збереження усіх прав автономії, які були їй надані в межах Все-

ленського патріархату. Історія засвідчила повне недотримання цих умов. Привілеї Київського митрополита було нівельовано, а древня Київська кафедра перетворилася на рядову єпархію.

З-поміж характерних особливостей, притаманних виключно автокефальним і деяким автономним церквам, варто назвати мироваріння в Києві та процедуру незалежного поставлення митрополита вибором місцевих архієреїв. Вселенський патріарх лише затверджував рішення собору й надавав благословенну грамоту для новообраного Київського першоієрарха [100, с. 107]. Натомість у Москві самочинно обирають митрополита та розпочинають мироваріння. Київська митрополія здобула це право канлічним шляхом – з благословення материнської церкви.

Зауважимо, що Московська митрополія, яка політично, етнічно й територіально була відокремлена від Церкви-матері, мала лише номінальну залежність від Константинополя. Це кардинально відрізняло її статус та адміністративний устрій, як порівняти з іншими митрополіями Вселенського патріархату. До 1448 р. Московська митрополія була автономною.

Відповідь на питання про причини виникнення автономних церков необхідно шукати в самій структурі церкви та православ'ї загалом. Одним з проявів у XX ст. стала національна ідентичність. Церква складається та формується з людей, які проживають певній території та мають самобутні національні риси. Кожна нація прагне до церковного визнання й незалежного статусу. Церковна незалежність однозначно виступає виразником сучасного націоналізму, незважаючи на заборону етнофілетизму на Константинопольському соборі 1872 р. У багатоконфесійних імперіях завжди відчувалося протиборство національного та імперського. Під час формування окремих національних ідентичностей у межах імперії поставало природне питання про національну незалежність, котре кардинально протиставлялося загальноімперському уявленню про державотворчий націоналізм [26, с. 11]. Водночас у канонах та правилах церковного життя пряма залежність від національного фактору не простежується. Розпад СРСР автоматично не призвів до утворення низки нових національних незалежних церков [777, р. 8]. Тому зміни в православній церкві та її адмініструванні не завжди прямо зале-

жать від геополітичних обставин. В одних випадках розпад імперій (Югославії та СРСР) не спричиняє трансформації церковно-адміністративного статусу, а в інших (розпад Османської імперії) – призводить до виникнення низки Балканських незалежних церковних інституцій. Тому необхідно виробити загальноприйнятну модель набуття церковного статусу, яка б улаштувала сучасну православну спільноту. Причому це нормативне положення має задовольнити позицію як диптихціальних, так і невизнаних Помісних церков. Як бачимо, філософське осмислення інституту автономних церков сьогодні є актуальним та маловивченим.

Функціонування інституту церкви як автономії властиве для країн, у яких історично православ'я не було домінуючою релігією. Але оскільки церква завжди виступала підґрунтям державної самостійності, сучасні незалежні держави прагнуть відповідного статусу і для власних церков. Яскравим прикладом можуть слугувати автономні православні церкви Японії та Китаю. Згідно зі статистикою, це доволі незначні церковні утворення, які не мають апостольського походження та давньої історії. Православ'я явно не було домінуючим на цих землях у жоден історичний період. Однак і Японія, і Китай прагнули церковного відмежування від Російської церкви. Завдяки міжнародній взаємодії ці церкви набули автономного статусу. Загалом усі автономні церкви мають різний рівень незалежності, який здебільшого регулюється домовленостями між дочірньою й материнською церквами [520, с. 755].

Звертаємо увагу на перехідний статус автономних церков, який має два основних варіанти розвитку подій. Одні церкви рухаються (часто паралельно з розвитком державності) у напрямку до здобуття повної церковної незалежності – автокефалії, а інші – утрачають автономний статус і трансформуються в рядові єпархії або ж митрополічії округи чи екзархати [100, с. 52].

Проблема церковно-адміністративного устрою прямо пов'язана зі сферами впливу та розподілом майна і прихожан. Устрій Вселенської церкви побудований так, щоб кожен із учасників церковного процесу мав власну територію, межі якої чітко були зафіксовані. Така ситуація склалася в часи раннього християнства. Апостоли та їхні найближчі учні вільно проповідували Боже слово й запо-

чатковували перші общини в різних країнах. Зі розростанням парафіяльної мережі тогочасну церкву необхідно було структурувати на адміністративні одиниці. Однак унаслідок чіткої ієрархізації та розподілу ранньої церкви в її влади з'явився стимул до збагачення. Сьогодні ситуація лише загострилася. Морально церква не готова до здорової конкуренції. Кожна із Помісних церков бореться за сферу впливу під назвою «канонічна територія». Помісна церква відділена від іншої, єпархія від єпархії, парафія від іншого приходу. Сьогодні церковні ієрархи не готові мирно співіснувати. Варто констатувати, що церква могла втратити основну місію та ціль свого перебування в цьому світі. Найвність двох взаємовизнаних церков сприймається як щось, що суперечить Божественній волі. Церква заперечує свободу самоідентифікації людини в духовному сенсі, не залишаючи їй альтернативи. Користуючись власним авторитетом і традицією, церква не спромоглася добровільно наvertати до себе вірян. Процес воцерковлення відбувається в суворій канонічній, а головне – інваріантній формі. Такою є стійка позиція нинішньої ієрархічної ланки. Здорова конкуренція тут відсутня [316].

Сучасний адміністративно-територіальний поділ, незважаючи на давнє походження, лише фіксує певні сфери розподілу влади та впливу. Критський собор тому й не відбувся, що окремі Помісні церкви перебувають у стані активної конфронтації. Адже основні питання, котрі хвилюють нинішню ієрархію, сконцентровані не на допомозі людям, а на тому, як зробити віру й обряди простішими та доступнішими. Порушуються питання щодо того, хто ж надасть автокефалію, хто саме має зробити більше чи менше підписів на документі, кому буде підзвітна автономна церква, як зберегти власний вплив на церковну ситуацію в інших країнах, як не втрати парафії в діаспорі тощо. Таке ставлення ієрархів до врегулювання церковних проблем породило низку суттєвих порушень давніх канонічних норм. Зрештою, історикам церкви добре відомо, що в православ'ї відсутні історичні приклади «канонічного» легітимного шляху при відділенні від Матері-церкви для досягнення церковної незалежності [332, с. 9].

У цьому контексті яскравим прикладом є Естонія, яка історично не була православною країною, однак сьогодні там діють дві авто-

номні церкви. Українській православної церкві надали права автономії, проте світове православ'я визнає її як сукупність епархій РПЦ в Україні, адже її автономний статус не має чіткої регламентації. Іншій частині українських вірян Вселенський патріарх надає Томос, який ще довго блокуватиме частина Помісних церков. Македонія і Чорногорія прагнуть до церковної незалежності, тому їх називають розкольникми й намагаються втримати у лоні Сербської ПЦ, хоча історично ця незалежність була їм притаманна. Американська ПЦ отримала Томос від РПЦ, однак грецькі церкви відмовилися її визнати, оскільки лише Вселенський престол надавав такі документи, хоча насправді основною причиною є небажання позбутися численних заможних діаспорних парафій у США та Канаді. Отже, статус автокефалії й автономії сьогодні вже не є церковною проблемою, а його вирішення залежить від багатьох політичних та фінансових аспектів.

Сьогоднішні в диптиху нараховується 6 автономних церков: Синайська церква в юрисдикції Єрусалимського патріарха; Фінляндська церква, яка підпорядковується Константинопольському патріарху; Китайська та Японська церкви, які перебувають в юрисдикції Московського патріархату; Естонські автономні церкви, одна з яких підпорядковується Вселенському, інша – Московському патріарху.

Важливим питанням у межах нашого дослідження є осмислення структури й мети формування інституту автономії. У цьому сенсі яскравим прикладом виступає Македонська ПЦ, котра сьогодні найактивніше виборює право на церковну незалежність і, ймовірно, може отримати автономний статус (як перехідний варіант) за «українським сценарієм». Сьогодні вона має статус «у розколі», адже є самопроголошеною. У 1966 р. Македонська ПЦ офіційно звернулася до Синоду Сербської ПЦ з проханням надати їй автокефальний статус. Керівний орган Сербської церкви відкинув таку можливість. У 1967 р. Македонці на церковно-народному соборі оголосили автокефалію Македонської православної церкви. Предстоятель отримав історичний титул «архієпископ Охридський і Македонський». У тому ж році Синод Сербської ПЦ оголосив македонців розкольникми та перервав молитовне спілкування з їхнім духовенством. Зауважимо, що Македонська ПЦ не могла відмовитися від історичного автоке-

фального статусу, що означало б зречення від македонської ідентичності й самобутності, історичних ідеалів національної та духовної свободи [26, с. 28].

Інша ситуація була з Естонською автономною церквою, котра історично сприймалася як російська. Як і домінуюча лютеранська церква, яку в країні вважали церквою німецької знаті, вона була чужою та загрожувала національній ідентичності естонців [2, с. 25]. 30 березня 1917 р. Тимчасовий уряд Росії ухвалив закон про автономію Естляндської губернії, відповідно до якого всі території з естонським населенням уперше в історії об'єдналися в складі однієї адміністративної одиниці. Формально незалежність Естонії була проголошена 24 лютого 1918 р. В основу державно-церковних відносин ліг принцип розділення держави та церкви. У конституції вказувалося, що в Естонії не існує будь-якої державної релігії.

У 1920 р. патріарх Тихон надає Естонській ПЦ статус автономії, проте це не зменшило напруження у відносинах між Росією та Естонією через багаторічну ненависть до імперської церкви. Політичні репресії проти православних, які асоціювалися виключно з громадянами Росії, набували загрозливих форм. Таллінський єпископ Олександр звернувся до Вселенського престолу з проханням про зміну юрисдикції. У 1923 р. Константинопольський патріарх Мелетій IV видав Томос про перехід Естонської Апостольської ПЦ в автономному статусі до юрисдикції Константинополя [520, с. 761]. Естонський першоієрарх отримав класичний титул першоієрарха «митрополита Таллінського та всієї Естонії».

У 1941 р. СРСР анексує Естонську територію. Відбуваються церковні гоніння та репресії. ЕАПЦ перервала спілкування з Константинополем. Однак митрополит Олександр не перейшов під юрисдикцію Москви, а емігрував до Стокгольма та сформував Синод ЕАПЦ у вигнанні, яка не перервала спілкування з Вселенським престолом. Через тиск на міжнародному рівні в 1978 р. Константинополь призупинив дію Томосу, однак питання про автономію знову актуалізувалося після здобуття Естонією незалежності в 1991 р. Зі свого боку, РПЦ відновлює дію Тихонівського Томосу від 1920 р. Проте естонці не бажають бути залежними від Москви. В органах державної реєстрації під назвою ЕАПЦ було зареєстровано саме Константино-



польську автономію. Отже, склалося так, що в Естонії паралельно діють дві автономні церкви, які належать до різних патріархатів.

Андрій Кураєв, з думкою якого ми погоджуємося, зазначає, що співіснування двох юрисдикцій на одній території це лише канонічний колапс. Він не повинен створювати жодного дискомфорту для пересічних вірян. Усе залежить від умов співіснування цих конфесій. Не варто сплутувати церковні інтереси з матеріально-політичними. Богослов слушно підкреслює, що ворожнеча взагалі не притаманна для церкви. Дві церковні організації можуть утворювати здорову «ринкову» конкуренцію, що сприятиме якісному розвитку церковних інституцій. На його думку, розподіл між церквами аналогічний до розподілу між сільськими парафіями, які нав'язують свою унікальність та зверхність. Виникає поняття «канонічної території» приходу, яка накладає монополію на звершення таїнств та треб. Це зроблено для зменшення плутанини між священниками. Сільські приходи розділені за територіальною ознакою обслуговування населення. Це якраз чіткий аналог розподілу на Помісні церкви.

Місто ж пропонує інший підхід. Міські храми вільно конкурують за прихожан, а отже, і за певні кошти. Це проявляється в сповіді, проповіді, церковному вбранні, наявності опалення в приміщеннях церкви та інших факторах. Наявність кількох незалежних церков в одній країні ніяк не заважає місії порятунку душі [316].

Отже, можемо зазначити, що сьогодні низка національних церков прагне визнання, апелюючи до давньої історії та втрати незалежного статусу. Їхні материнські церкви перешкоджають цьому, оскільки за таких обставин вони втратять частину «канонічної території» та пастви. Тому єдиним варіантом вирішення проблеми сьогодні видається «український сценарій» здобуття незалежності через Вселенського патріарха, який прагне увійти в історію та ослабити позицію РПЦ. З канонічного погляду це можливо, адже право на апеляцію до Вселенського патріарха абсолютно законне (воно зафіксоване в 9-му правилі Четвертого Вселенського собору).

Вищезазначені події останніх років свідчать, що сучасний устрій Вселенської церкви має низку недоліків, адже первинно кожна із заснованих апостолами церковних областей сутнісно вже була незалежною. З часом, за зразком державно-адміністративного устрою,

церква напрацювала власну систему поділу для ефективності управління. Сьогодні Вселенська церква, будучи єдиною за своєю суттю, розділена на незалежні автокефальні й автономні церкви, кожна із яких є самоуправною та має чіткі межі юрисдикції. Оскільки в реаліях сьогодення серед помісних православних церков немає єдності щодо питання про порядок заснування нових автокефальних і автономних церков, то й диптихи, ухвалені в різних церквах, відрізняються один від одного.

Автономна церква, незважаючи на ухвалений на Критському зібранні документ, не є чітко регламентованим церковним інститутом. Традиційно статус автономії трактувався як перехідний етап. Потому одні автономні церкви ставали зрілими й отримували автокефалію, інші – утрачали незалежність.

Церква має реагувати на суспільні запити й проблеми. Очевидним порушенням канонічних правил є наявність двох юрисдикцій (двох канонічних єпископів) на одній території, наприклад в Естонії. Однак це може бути виправдано часом та суспільним запитом населення різних країн. Нинішня ієрархія боїться здорової чесної конкуренції між церквами. Саме тому питання адміністративного устрою церкви та можливості його трансформації є тим каменем спотикання, який унеможливує віднайдення консенсусу між Помісними церквами. Це стимулює подальші дослідження тематики, пов'язаної із церковним устроєм і можливостями набуття статусу автономії та автокефалії.

Тривала боротьба кількох сучасних національних церков за зміну статусу хоча б на автономний свідчить про необхідність оновити модель системотворення Вселенської церкви. В основі такої моделі мусить бути чітко прописаний механізм проголошення та загально-го визнання нової Помісної або автономної церкви.

Наступним важливим поштовхом для активізації наукових досліджень з політологічної проблематики стало надання Томосу Українській церкві, яка тривалий час перебувала в «неканонічному» статусі. Відсутність загальноприйнятого механізму і наявність кількох історичних прецедентів сприяли одноосібному ухваленню такого рішення з боку Фанару. Поступово прогресивні Помісні церкви (Олександрійська, Елладська, Кіпрська) визнали легітимність такого

рішення патріарха Варфоломія й розпочали молитовне поминання Предстоятеля Православної церкви України. Водночас Російська православна церква та її союзники (Сербська ПЦ, Болгарська ПЦ, ПЦ Чехії і Словаччини) на Вселенському рівні максимально блокують визнання ПЦУ. РПЦ та СПЦ навіть розірвали молитовне єднання із церквами, які вже визнали Українську церкву. Через це велика загальноцерковна криза ще більше поглибилася. Визнання нової автокефальної церкви в Україні в такий спосіб створило новий історичний прецедент. Тому проблема визнання церков «за українським сценарієм» сьогодні активно обговорюється. Македонія та Чорногорія постійно апелюють до Вселенського патріарха з проханням про повернення належного їм історично автокефального статусу.

Після надання Томосу для Української церкви активізувався науковий пошук обґрунтування правочинності дій Константинопольського патріарха. Наприклад, в аналітичних статтях архімандрита Кирила (Говоруна) і Т. Деркач йдеться про визначення ставлення Білоруської православної церкви до акцій протесту та автокефальної тематики. Сьогодні для окремих національних церков постала гостра потреба у виробленні сталого механізму набуття автокефального статусу. Відзначимо, що Українській церкві вигідне проголошення нових Помісних церков, оскільки вона вже не буде наймолодшою в структурі Вселенської церкви, а самі новопроголошені церкви потребуватимуть визнання й від ПЦУ. Зі свого боку, нові автокефальні церкви автоматично визнають Українську церкву та будуть згадувати під час богослужіння ім'я її Предстоятеля, сприяючи зростанню авторитету нашої молоді церкви. Отже, Україна є зацікавленою стороною у виробленні відповідного алгоритму набуття автокефального статусу, адже це сприятиме утворенню нових національних церков, для яких давня Київська митрополія буде старшою сестрою за диптихом і часом загального визнання.

Зауважимо, що автокефальний устрій існування Вселенської церкви остаточно не був зафіксований під час Вселенських соборів. Деякі канони лише констатують наявність п'яти давніх кафедр, котрим надають патріарший статус. Церкви, які теоретично могли з'явитися за межами Візантійської та Римської імперій, мали б перспективу отримати автокефальний статус. Проте через відсутність

реальної потреби спосіб набуття такого статусу не було регламентовано. Усі питання щодо окормлення «чужинських» територій наклалися на найближчу автокефальну церкву або ж на столичну Вселенську кафедру.

Починаючи з 1991 р., ескалація конфлікту в українському суспільстві проходила по лінії внутрішньоправославного протистояння. За останні тридцять років рівень напруги не змінився, хоча у зв'язку із російською військовою агресією в Україні значно збільшилася кількість прихильників ПЦУ. Крім того, значно пришвидшився процес переходу вірян від УПЦ до ПЦУ. Сьогодні українське церковне питання вже вирішено. Поступово Помісні церкви визнають ПЦУ як рівноправну церкву-сестру. Такий шлях визнання пройшли кілька церков, зокрема Болгарська, яка тривалий час існувала як «самопроголошена» й упродовж ста сорока років перебувала без молитовного єднання з православним світом. Згодом ПЦУ набуде остаточного оформлення і на зовнішній арені, і більшість церков з різних причин теж її визнають. Безперечно, основною причиною є незалежна держава й український народ, який згідно з 34-им апостольським правилом та нормами життя повинен мати власну незалежну церкву. Це одна із найбільших церков світу за кількістю послідовників, священнослужителів, культових споруд, багато з яких є визначними пам'ятками та духовним надбанням усього людства.

У реаліях сьогодення відкритим залишається питання статусу інших православних церков в Україні. Об'єднавчий собор 2018 р. не консолідував розділені гілки українського православ'я. Від УПЦ МП в Соборі взяло участь лише два ієрархи. Очільник УПЦ КП патріарх Філарет уже після об'єднання заявив про «обман» з боку президента Порошенка та митрополита Епіфанія, потім вимагав повторного, «справжнього» Томосу від Константинополя і, зрештою, заявив про вихід із ПЦУ й відновлення діяльності УПЦ КП. Філарет навіть намагався організувати власний собор та рукопоکлав кількох нових єпископів [615].

Подальше визнання Помісними церквами новоутвореної Православної церкви України призведе, на нашу думку, до утвердження паралельних юрисдикцій та може спричинити ситуацію, яка виникла в Естонії, де паралельно функціонують два взаємовизнані кано-

нічні патріархати. Така структура суперечить церковним правилам, однак є єдиним варіантом виходу із більш глобальної кризи розколу та неканонічного існування мільйонів вірян. Велике Всеправославне зібрання на Криті у 2016 р. не дало відповіді на питання про юрисдикцію паралельних церков. Ситуацію не змінив навіть ухвалений на зібранні документ «Православна діаспора». Колегіальний нарадчий орган, який пропонує створити Критський собор, не вирішить канонічних колізій [155, с. 61–70]. Отже, проблема юрисдикційного оформлення наявності «паралельних юрисдикцій» залишається відкритою, а тому потребує дальшого вивчення.

Важко спрогнозувати, як будуть розвиватися події для врегулювання цього питання. Відзначимо, що більшість зарубіжних і вітчизняних фахівців дають надію на поступальний розвиток не лише церковної сфери, а й українського суспільства загалом. Небажаним сценарієм можна вважати апелювання до порушення норм канонічного права, однак Собор на Криті не запропонував чіткого механізму вирішення ситуації. Ієрархи лише констатували, що процедура надання автокефального статусу – це об'єктивний виклик сучасності. Інший виклик зумовлений боротьбою за культові споруди. Особливо це стосується населених пунктів, де при наявності одного храму проживають дві громади. Мешканці регіону активно чи пасивно, але беруть участь у питанні утримання культової споруди. Крім того, наявність двох церков може призвести до суперництва й ворожнечі, яка принесе розбрат і додаткові конфліктогенні ризики [276, с. 158].

З-поміж позитивних факторів можна назвати такі:

1. Поява здорової конкуренції, яка врегулює церковну проблематику (моральний спосіб життя духовенства, утворення недільних шкіл, відмова від симонії, увага до потреб парафійан).

2. Відсутність розколу в українському православ'ї. Мільйони громадян багато років жили поза межами світового православ'я. Віряни молилися, відвідували храми, однак не отримували церковної законної благодаті. В умовах функціонування двох канонічних церков можуть налагоджуватися партнерські стосунки.

3. Припинення взаємних звинувачень у «розкольницьтві» чи «сектантстві». Кожен вірянин має можливість обрати тієї парафія, у якій він відчуває душевну гармонію.

4. Примирення православних церков в Україні зумовить утворення найбільшої у світі Помісної церкви. У довгостроковій перспективі незалежність Української православної церкви МП та розвиток Православної церкви України завершиться їхнім примиренням та започаткує хвилю співробітництва. Цьому сприятиме зміна покоління духовенства і вірян цих церков [706, р. 26].

Значною мірою ситуація із проголошенням автокефалій буде залежати від великої церковної політики й геополітичних факторів загалом. Історія дловжить перманентну підпорядкованість церкви державній політиці, тому питання незалежності Македонської, Чорногорської та Білоруської православних церков буде корелювати з політичними трансформаціями. Упродовж останніх років політична зацікавленість церковним фактором лише зростає. Свідченням цього є активна участь Президента України П. Порошенка в наданні Томосу для ПЦУ, участь Прем'єра Македонії Зорана Заєва в діалозі з патріархом Варфоломієм, а також активне втручання О. Лукашенка в церковні справи в Білорусі.

Зазначимо, що в щорічному виданні Вселенського патріархату за 2019 р., згідно з переліком ієрархії всіх наявних диптихіальних православних церков, «Митрополит Київський і всієї України» Онуфрій (Березовський) уже не згадується з таким титулом. З позиції Фанару він перестав бути Предстоятелем УПЦ. Зауважимо, що весь єпископат УПЦ МП указаний із прив'язкою до місця перебування. Відсутність титулу позбавляє можливості священнодіяти на території іншої церкви. Згідно з позицією Константинополя, в Україні є ПЦУ, а відповідно до православних канонів в одній єпархії може бути лише один єпископ. Про це патріарх Варфоломій повідомив митрополита Онуфрія листом напередодні Об'єднавчого собору. Очільник Фанару заявив, що цей титул буде присвоєно новообраному предстоятелю Української церкви [660]. Такі кардинальні дії та гучні заяви не будуть сприяти налагодженню втраченого міжцерковного діалогу. Позбавити ієрархію УПЦ МП сьогодні практично неможливо, оскільки її священнослужителі не визнають дій Фанару, а отже, не підкорюються їм, уважаючи себе частиною іншої Помісної церкви. Одним із можливих варіантів урегулювання проблеми є офіційне визнання паралельних юрисдикцій, як це відбулося в

деяких країнах Західної Європи та в Америці. Сьогодні, коли політичні амбіції занадто високі, церковним лідерам варто йти шляхом ікономії (церковного послаблення). Саме через таку напругу низка церков молитовно розділена, поступово сформувалися два «ворожі» табори церков – прогрецький та промосковський. Саме боротьба за лідерство та першість у православному світі є основною проблемою гальмування процесу автокефалізації національних церков.

Зауважимо, що формування паралельних юрисдикцій – процес тривалий. Поступово побудова ПЦУ свідчить про вихід проукраїнського православ'я із московської культурно-цивілізаційної парадигми. Про це свідчать такі факти, як ініціатива «10 тез для ПЦУ», дії активістів «Інституту церкви і суспільства» Київської православної богословської академії, Київського Богоявленського Ставропігійного Братства та інших громадських проєктів [706, р. 21]. Сталий розвиток двох незалежних церков та їхня здорова конкуренція значною мірою залежить від державно-політичного чинника. Якщо політичні зловживання щодо релігійної належності та самоідентифікації, особливо перед виборами, не зупиняться, тоді міжцерковний конфлікт лише набиратиме обертів.

За українським зразком активізували власну автокефальну діяльність македонці та чорногорці. Сьогодні вони функціонують у статусі позадиптихціальних. Вони не мають загального визнання, проте тісно співпрацюють між собою, обмінюються візитами офіційних делегацій і молитовно згадують одна одну [520, с. 623]. Політична ситуація змушує ієрархів цих церков бути в певній опозиції до визнаних диптихціальних інституцій. Виникнення цих церковних осередків пов'язане із розпадом державних утворень, зокрема Югославії, а також із прагненням окремих митрополій до історичної незалежності, яка була втрачена через позбавлення політичної самостійності. Зрештою, ситуація із визнанням окремих митрополій і національних церков лише у XX ст. декілька разів загрожувала розколом усередині вже визнаних інституцій. Наприклад, церква Болгарії близько десятиліття була розділена через проблему «очищення» від радянського нашарування. Подібне спостерігалось в Сербській, Грузинській та Румунській церквах, хоча вони й змогли уникнути офіційного розколу [520, с. 624].



Історія становлення системотворення Вселенського православ'я свідчить про тривалий і тернистий шлях визнаних Помісних церков. Відразу були визнані та вважаються найавторитетнішими чотири давні східні патріархати, статус яких закріплено постановами Вселенських соборів. Усі інші, як Сербська, Елладська та Румунська ПЦ, десятиліттями після самопроголошення вважалися неканонічними. РПЦ взагалі від 1448 до 1589 р. не мала спільної Євхаристії з православним світом. Уважаємо, що невизнані національні церкви можуть спробувати шлях самопроголошення й очікувати майбутнього офіційного Томосу. Аналогічна ситуація відбувалася й в Україні. Близько трьох десятиліть УАПЦ та УПЦ КП чекали визнання та спільної Євхаристії. Сьогодні відбувається процес поступового визнання новопроголошеної церкви світовим православ'ям.

Одним із вагомих кроків на шляху до визнання національних церков було неофіційне формування «паралельного диптиха» патріархом Філаретом (Денисенком). Невизнані церкви перебували в молитовній єдності (кінонії), що допомагало їм не бути абсолютно замкнутими та ізольованими. Це природна реакція та прагнення до визнання. Утворення такого диптиха й «співдружність» невизнаних церков підштовхнули церковну спільноту до Всеправославного обговорення проблеми у 2000 р. в Єрусалимі та у 2001 р. в Нікеї [441, с. 3].

Українська церква є винятком із загальної тенденції формування нових національних церков. В Україні зростання національної ідентичності та свідомості передувало і створенню автокефальної церкви (яка перебуває на стадії становлення), і держави загалом.

Ще на початку ХХ ст., коли спостерігався активний рух національних церков по всій Європі, українцям у складі Російської православної церкви не вдалося досягнути автокефального статусу. Водночас РПЦ вважає Київ центром руського християнства і свою історію розпочинає від хрещення Київської Русі. Київський митрополит був підпорядкований Московському патріархату приблизно через століття після його возведення в такий сан. Спроби на початку ХХ ст. та у воєнні роки відновити давній статус повної автономії в межах Константинопольського патріархату провалилися насамперед через відсутність підтримки зі боку Вселенського патріарха, який не хотів конфлікту з РПЦ [729, р. 40].



У радянський період Українська церква знову зробила спробу встановити власні церковні кордони. Політичне становище та сумнівний канонічний статус призвели до утворення й відновлення паралельних невизнаних світовим православ'ям юрисдикцій – УПЦ КП та УАПЦ.

Ситуація ускладнилася після відновлення УГКЦ, яка вийшла з підпілля й ідентифікувала себе з древньою Київською митрополією. Загалом, інтереси українських церков, зокрема й УПЦ МП (принаймні декларативно), зводяться до формування незалежної єдиної Помісної церкви. На зламі II та III тисячоліть звучали навіть ідеї про формування Єдиного патріархату з центром у Києві, який об'єднав би всі церкви Київської традиції. Однак, Ватикан та Москва однозначно блокували формування автокефальної церковної інституції в межах України. Ця ситуація створила умови, коли Україна стане епіцентром церковної конкуренції між Москвою, Константинополем та Римом [Sanderson C. W. *Autocephaly as a function* p. 114]. Московський патріархат розглядав українську автокефалію як загрозу власній цілісності та втрату давньої історії, яку веде від хрещення Русі. Це загострило вектор протистояння Москва – Фанар. Невизнані українські церкви неодноразово зверталися до Вселенського патріарха, однак до 2019 р. прохання про дарування Томосу відхилялися. РПЦ запропонувала автономний статус для УПЦ. Вселенський патріарх був зацікавлений у статусі повної незалежності української церкви, оскільки це ослабило б РПЦ та змінило баланс у протистоянні двох церков-лідерів [799, p. 151].

У контексті нашого дослідження проаналізуємо політичний процес визнання національних церков. Першою доречно розглянути церкву Білорусі, про яку активно заговорили після останніх президентських виборів та резонансної хвилі громадських протестів. Очільник найбільшої релігійної організації Білорусі – Білоруської православної церкви, яка перебуває в юрисдикції Московського патріархату, намагався критикувати владу за насильство до протестувальників. Тому ієрархія РПЦ вирішила замінити митрополита Павла на нового екзарха Веніаміна, який виявив лояльне ставлення до подій що розгорталися, та відразу привітав О. Лукашенка з перемогою у виборах [733, p. 29].

Зауважимо, що Білоруський екзархат як частина РПЦ виявляє лояльність до нинішньої російської влади, котра тісно взаємодіє з цією церквою. Показово, що перші два білоруські екзархи, призначені Синодом Російської православної церкви, Філарет та Павло – етнічні росіяни. Призначення 25 грудня 2013 р. Павла митрополитом Мінським і Слуцьким і патріаршим екзархом вся Білорусі викликало негативну реакцію в середовищі громадських активістів, оскільки останній не мав білоруського громадянства та не знав білоруської мови. До того ж він відверто виступав проти можливості проголошення національної Білоруської автокефальної церкви, уважаючи цю справу «спокусою диявола» [355]. Митрополит Павло був активним противником національного церковного руху і прихильником ідеї «руського мира» [1].

Натомість О. Лукашенко розглядав варіант надання незалежного статусу Білоруській ПЦ. У жовтні 2010 р. під час свого візиту до Туреччини О. Лукашенко зустрівся з Вселенським патріархом Варфоломієм у Стамбулі. У мас-медіа поширювалася інформація, ніби він обговорював з ієрархом питання надання автокефалії для Білоруської православної церкви [733, р. 32]. Щирість намірів О. Лукашенка достеменно невідома, можливо, це був своєрідний шантаж російського керівництва, з яким тоді в президента Білорусі виникли конфлікти. Мовляв, якщо не підете мені на поступки, то я ліквідую «вашу церкву» в Білорусі. Проте такий вагомий важіль, як незалежна церква, лише сприяє авторитету країни на міжнародній арені. Отже, питання про Помісну Білоруську церкву наразі актуальне.

Проаналізувавши політичні приписи щодо розгляданої проблеми, ми не натрапимо на жодні церковно-законодавчі перепони. За прикладом України Вселенський патріарх може надати автокефалію й Білоруському православ'ю. Крім того, цей процес навіть легше здійснити, зважаючи на відсутність у Білорусі «розкольників» та паралельних юрисдикцій. Є лише національна церква, яка прагне визнання, тому в разі підтримки такого прагнення з боку держави автокефальний статус БПЦ цілком реалістичний [112].

Відповідей на ці питання очікуємо в майбутньому, але для позитивного вирішення проблеми необхідна активна зацікавленість державної влади й відкрита підтримка автокефалії з боку єписко-

пату та священників. Це можливо лише після встановлення демократичного режиму. Вагомим важелем у цьому процесі будуть дії Московського патріархату, який не відпустатиме Білорусь зі своєї «канонічної території», оскільки це порушить ідею «триєдиної Русі». Загалом, оцінюючи сьгоднішні тенденції, можна припустити, що після перемоги демократії автокефальний статус буде розглядатися єпископатом, священниками та вірянами як найбільш прийнятний сценарій для Білоруського Православ'я [113, с. 11].

Іншою національною церквою, яка перебуває в процесі визнання, є православна церква Чорногорії. Чорногорці виступають проти сербської церкви та прагнуть до автокефалії. У грудні 2018 року Президент Чорногорії Мило Джуканович заявив про державний курс «на автокефалію» [83]. Схожі звернення лунали і в наступному році, а вже в грудні 2019 р. уряд проголосував за закон про націоналізацію всіх храмів, котрі були побудовані до 1918 року. Під дію закону потрапило близько 600 споруд, що призвело до масових протестів у країні.

Очільник самоутвореної ЧПЦ митрополит Михайло очікує її офіційного визнання та сподівається на «український сценарій». Причому ці події мають відбутися ще за його життя [588].

Натомість представник Сербської ПЦ, митрополит Чорногорії Амфілохій, переконаний, що автокефалія Української церкви на статус церкви в Чорногорії не вплине. Він активно розкритикував рішення Вселенського Патріархату щодо автокефалії Православної церкви України. Ієрарх стверджує, що Чорногорська православна церква «за самою природою немає ніякої церковності», адже на її керманича накладено анафему від Константинопольського патріарха, тому «нема в кого тепер йому шукати визнання» [588]. Однак анафема, накладена Вселенським ієрархом, може бути знята.

Припускаємо, що питання автокефального статусу балканських церков (Македонії та Чорногорії) постане в недалекому майбутньому. Крім того, Чорногорська ПЦ хоче лише повернути автокефалію, яку втратила, а не утворювати нову. Необхідно відновити історичну справедливість, котра похитнулася після входження Чорногорії до Королівства сербів, хорватів та словенців, і церковна ієрархія юрисдикційно перейшла в підпорядкування СПЦ.

Схожа ситуація в іншій невизнаній балканській церкві, яка сьогодні близько підійшла до проголошення автокефального статусу. На території сучасної Македонії православна церква існувала ще з кінця першого тисячоліття. Охрид (сучасна Північна Македонія) – давня церковна кафедра. Уже в X ст. він виходить зі складу Вселенського патріархату та стає центром автокефальної архієпископії. Згодом це кафедра першої Болгарської патріархії. Важливо, що від цієї церкви в 1219 р. відділяється самостійна Печська автокефальна церква, яка стала першою церквою Сербів. Сьогодні вона є материнською церквою для Сербів і Болгар. У роки Середньовіччя кафедра існувала в різних статусах, зокрема як частина болгарської Тирновської патріархії. У 1767 р. вона була скасована указом султана Османської імперії й підпорядкована Константинополю [117].

Упродовж XX ст. церкву чекала низка переходів у юрисдикції Болгарії та Сербії. У 1958 р. було відновлено давню Охридську архієпископію з юрисдикцією СПЦ в межах Республіки Македонія. Однак македонці прагнули повної незалежності, зокрема й для опіки над власною діаспорою. У 1966 р. після офіційного звернення до ієрархії СПЦ македонці отримали відмову. Тому в наступному році вони самостійно проголосили автокефальний статус. Так понад пів століття македонці перебувають у канонічній ізоляції та не мають церковного спілкування з іншими церквами.

У XXI ст. македонці спробували вирішити питання виходу з ізоляції й отримати законну автокефалію через Болгарську ПЦ. Охрид визнає Болгарську церкву матір'ю, а остання сприяє їхньому визнанню. Відбулася низка зустрічей на найвищому ієрархічному рівні, проте такий розвиток подій не влаштував Сербів, які звернулися до Константинополя, уважаючи його арбітром у питанні материнської церкви. Саме Фанар упродовж трьох останніх століть надав автокефалію балканським народам. Крім того, давня церква Еллади проти використання македонцями назви «Македонська ПЦ», оскільки пов'язують її з власною історією та великим полководцем [520, с. 741]. Важливо, що сьогодні діалог щодо надання автокефального статусу МПЦ не зупинений. Патріарх Варфоломій періодично зустрічається з ієрархами Сербської та Македонської ПЦ. Для македонців важлива сербів на їх автокефалію, однак такий

розвиток подій не можливий. Водночас відмова сербів дасть змогу вирішити це питання Вселенському патріарху в односторонньому порядку за українським сценарієм.

Для новоствореної ПЦУ вигідне надання Томосу Македонії. По-перше, сама Македонська ПЦ визнає ПЦУ, що буде сприяти її становленню. По-друге, Болгарська церква також визнає автокефалію Української церкви за аналогією з Македонією. Натомість важко спрогнозувати позицію РПЦ у питанні надання незалежності Македонській ПЦ. Москва тяжіє до взаємодії з болгарами та намагається очолити процес у питаннях автокефалії й розірвати зв'язок материнської церкви від Константинополя. Однак іти на відкритий конфлікт із Сербською ПЦ, яка є її найближчим союзником, вона не буде. Офіційний представник Московського патріархату священник М. Балашов зазначив, що в незалежній державі Македонії повинна бути незалежна церква [117].

Отже, Македонія має всі передумови для проголошення автокефалії. Варфоломій буде намагатися надати черговий Томос для ще однієї національної церкви. Це суттєво послабить позиції Сербів, які є союзниками РПЦ. Зауважимо, що Томос для Сербської ПЦ надала Вселенська кафедра в межах Королівства сербів, хорватів і словенців. Зміна політичних кордонів і розпад імперії призводить до націоналізації та автокефалізації церкви. У цих умовах можна застосувати «український варіант» подій та національний принцип утворення нової Помісної церкви.

Відзначимо, що автокефалізації церкви активно сприяють на найвищому державному рівні, про що свідчать заяви та зустрічі очільників країни Георге Іванова, Стево Пендаровські, Зоран Заєва та Олівер Спасовські. Крім того, у 2019 р. уперше разом з болгарською делегацією до Єрусалима по Благодатний вогонь поїхав єпископ Македонської церкви, яка наразі невизнана [178].

Ще одна церква, яка має невизначений статус – Американська православна церква. Сьогодні вона вважається самоврядною автономною Помісною церквою в складі РПЦ і представлена митрополією в Північній Америці. Автокефальний статус, який надав Московський патріархат у 1970 р. для Православної церкви Америки, наразі визнаний лише кількома православними церквами, зокрема Грузії,

Болгарії, Польщі, Чеських земель і Словаччини. Згідно з церковною традицією та нормами канонічного права кожна незалежна країна, якою є США, повинна мати власну автокефальну церкву. Однак більшість Помісних церков не визнали Американську ПЦ як незалежну. Це пов'язано насамперед з потужною грецькою діаспорою на Американському континенті, від якої необхідно буде відмовитися в разі легітимного виникнення Американської церкви. Автоматично всі парафії повинні перейти до її складу. Офіційною причиною невизнання ПЦ Америки є надання їй Томосу Московським, а не Вселенським патріархом. Утворення нової церкви сприятиме розподілу сил та зміні рівноваги в православному світі.

Більшість церков виступають проти визнання Томосу від Москви. Однак досі не було запропоновано альтернативного варіанта виходу із кризи. Американська церква існує, її ієрархія визнається у священному сані, однак не визнається статус самої церкви. Американську ПЦ не було запрошено на Великий Критський собор та Всеправославне зібрання.

Після надання автокефалії Американській церкві в 1970 р. Вселенський патріарх Афінагор призначив архієпископа Грецької православної архієпархії Північної та Південної Америки Яковоса Повноважним представником патріаршого екзарха з «правом очолювати консультації та наради православних канонічних єпископів в Америці». Однак було зауважено, що це питання перебуває в компетенції діаспори і повинно бути врегульованим у найближчому майбутньому [699, р. 174]. Питання про зміни в канонічному статусі церков діаспори та статус Американської ПЦ сьогодні залишаються відкритими. Один із варіантів виходу із ситуації – повторне надання Томосу для Американської церкви від Вселенської кафедри (за прикладом з церквою Чеських земель та Словаччини).

Рішення про призначення свого архієпископа в Америці можна трактувати як спробу Вселенського патріархату затвердити контроль над ситуацією в Північній Америці та запобігти подальшому організаційному інституюванню автокефалії. Дії Вселенського патріарха підтримали ієрархи інших давніх патріархатів. Зокрема, Олександрійський патріарх Ніколаос уже 16 грудня 1970 р. засудив автокефалію Американської ПЦ, яка не має під собою канонічного

підгрунтя: «не стала причиною згубних наслідків, Московський патріархат мав дочекатися загального обговорення на майбутньому Вселенському соборі. Не можна одноосібно вирішити питання діаспори. Хоча заради справедливості відзначимо, що РПЦ вирішувала насамперед питання власної діаспори, а, по-друге, незалежна держава справді повинна мати власну автокефальну церкву, яка буде вмщати всі православні парафії різних етнічних груп». Як бачимо, сам лист Олександрійського ієрарха торкається насамперед питання діаспори, а не автокефального статусу загалом [739, р. 48 ]

Натомість Антіохійський патріарх Ілля IV в офіційному листуванні зазначив, що автокефальна церква в Америці може існувати лише внаслідок домовленості між автокефальними церквами, переважно між тими, що зберігають юрисдикції в Америці [740, р. 49]. Східні патріархи заявляють про необхідність консенсусу та про неможливість одностороннього ухвалення рішення такого масштабу без участі інших Помісних церков. Паралельно це питання торкається проблеми неможливості надання незалежного статусу материнською церквою для церкви-дочки.

Патріарх Єрусалимський Бенедикт у листуванні від 17 березня 1971 р. зауважив, що надання автокефалії є «прерогативою цілої Церкви». При цьому він наголосив на необхідності загальної згоди керуватися новою церковною домовленістю як передумовою визнання автокефалії. Патріарх відзначив, що питання православної діаспори, а особливо питання Америки, треба відкласти до Великого собору, який уже тоді очікувався в найближчому майбутньому [739, р. 50]

Ієрарх Грецької церкви архієпископ Ієронім підтримав позицію Вселенського патріарха. Владика визнає необхідність інституційних змін у діаспорі, однак вони повинні відбутися зі згоди всіх Помісних церков і ні в якому разі не в односторонньому порядку, як це ініціювала РПЦ. Розширення меж впливу будь-якої церкви не може відбуватися самовільно. Межі «канонічної території» обов'язково повинні збігатися з межами політичних кордонів держави. Водночас призначення грецького єпископа на територію Америки владика не вважає анексією «чужої території» з боку Вселенського патріарха, оскільки лише він по праву має привілеї поставляти єпископат у ме-



жах «варварських націй». Усі інші Помісні церкви мають чіткі межі власної юрисдикції. Рішення про надання автокефалії повинно ухвалюватися на рівні Всеpravославного обговорення, тому що воно торкається інтересів усіх Помісних церков. В одноосібному порядку Москва не може надати Томос. Дії РПЦ визначаються як незаконні, антиканонічні та такі, що не мають юридичної сили [742, р. 53]. Очевидно, що церква Греції теж підтримала Вселенський патріархат і виступила проти нового автокефального утворення в Америці, яке означало б відмову від численної грецької діаспори. Ця ситуація вкотре засвідчила юрисдикційну конкуренцію між Константинополем та Москвою.

Важливо згадати про невелику національну церкву, яка прагне визнання й незалежного статусу, – церкву в Абхазії. Сьогодні це спірна територія Московського та Грузинського патріархатів. До недавня там служили клірики сусідньої Адигейської єпархії РПЦ. Проте вони були відсторонені від виконання пастирських обов'язків через автокефальні настрої Абхазької ПЦ, яка має для цього теоретичні передумови. Варто відзначити, що певний час Грузинська держава була розділена на два царства. За цим розподілом відбулося церковне розділення. Існували Мцхетський і Абхазький католикосати (патріархати). Історичний Абхазький церковний округ значно перевищував території сучасної Абхазії. Після завоювання Російською імперією обидва грузинські патріархати були реструктуровані в єдиний екзархат. Лише після 1917 р. грузини змогли відновити автокефалію. Наявність історичного прецеденту щодо автокефального статусу дає змогу для подальшої боротьби за церковну незалежність у XXI ст. Проте знову виникає проблема, до кого має звернутися Абхазька церква: до Вселенського патріарха чи до грузинського Католикоса, без згоди якого автокефалія не буде повноцінною й загальноновизнаною [115]. Безумовно, материнська церква має відігравати ключову роль у процесі автокефалізації нової церкви.

Отже, сьогодні низка національних церков, особливо на Балканах, прагне визнання, апелюючи до давньої історії та тимчасової втрати незалежного статусу. Їхні материнські церкви заперечують можливість такого розвитку подій, оскільки цей процес призведе до зменшення їхньої «канонічної території» та втрати частини пастви.



Тому перспективним видається вирішення проблеми за «українським зразком» через Вселенського патріарха, який прагне увійти в історію та послабити позицію РПЦ. З канонічного погляду, це можливо через право на апеляцію до Вселенського патріарха, яке є його законною прерогативою.

### **4.3. Діаспора як сучасний церковно-політичний феномен**

Проблема автокефалії тісно пов'язана з питанням політичного статусу та юрисдикції діаспори. З погляду методології нашого дослідження, важливим аспектом роботи є аналіз вектора формування православної діаспори, яка виникає внаслідок примусової міграції населення кін. XIX – поч. XX ст. Актуальність питання зумовлена необхідністю поглибленого вивчення політичного процесу становлення й розвитку церков православної діаспори, оскільки питання їхнього статусу у XX ст. стало однією з найважливіших проблем світового православ'я, котра й досі залишається не вирішеною. Неврегульованість церковного управління діаспорою призвела до появи проблеми підпорядкування цих церков.

Відзначимо, що православна діаспора, усупереч автокефальному принципу церковного устрою, традиції та канонам, перебуває в складі різних юрисдикцій. Тому впродовж минулого століття з цього приводу постійно відбувалися конфлікти. Розширення діаспори призвело до виникнення унікальної моделі та устрою, коли на одній території одночасно функціонують єпископи різних Помісних церков. Неврегульованість церковного управління діаспорою актуалізувала проблему її підпорядкованості. Причиною цих суперечностей була нетиповість самого устрою та його невідповідність традиціям церкви. Водночас поява діаспори була зумовлена потребами часу й особливими історичними умовами, пов'язаними з міграцією населення. Одним із головних факторів, які гальмують вирішення проблеми діаспори, є фінанси. Завдяки своїм представництвам у діаспорі (у США, Канаді, Австралії, Західній Європі) більшість церков отримують значну фінансову підтримку.

Студії довкола православної діаспори XX ст. свідчать про пошук шляхів урегулювання церковного життя поза межами «канонічної

території» й традиційного поширення православної віри. Однак зазначена проблематика не нова: тривалий час вона була в центрі уваги політологічного дискурсу, оскільки бере свій початок ще від часів Вселенських соборів. Але особливої актуальності вона набуває на поч. ХХ ст. у зв'язку із активною міграцією населення. Це призвело до масового формування нових етнорелігійних утворень. Відсутність визначених правил духовної опіки над неправославними країнами й діаспорою призвела до суперечок з цього приводу між Помісними церквами. Кожна із них відстоювала власне право на опіку над емігрантами з Батьківщини. Це спричинило юрисдикційний колапс, який втілювався в наявності кількох «паралельних юрисдикцій» в одній країні або в одному місті. За відсутності єдиної законної юрисдикції, у межах однієї національної церкви почали з'являтися релігійні організації, які представляли різні конфесії.

Розростання мережі парафій, зумовлене міграцією населення, призвело до появи нового для Вселенського православ'я феномена – православної діаспори. Шукаючи певних аналогій в історії церкви, варто звернутися до постанов Вселенських соборів, де йшлося про «землі варварів» та необхідність духовної та політичної опіки над тими вірянами, які проживають на цих землях. В епоху розквіту християнства та Візантії постало питання духовного місіонерства на «непросвітлені» землі: «Тож ідіть, і навчіть всі народи, хрестячи їх в Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа» (Матвія 28:19). Кожна із Помісних церков уважала своїм обов'язком проповідувати сусідам-іновірцям. Прерогативу політичної опіки над «землями варварів» було надано столичній Константинопольській кафедрі, котра мала особливий політичний вплив в імперії. Варто відзначити, що в епоху Середньовіччя не було активної експансії православних вірян у країни, де переважало населення інших віросповідань. Лише у ХХ ст. такі процеси стали широкомасштабними. Церква виявилася не готовою до цього: вона не могла канонічно врегулювати феномен діаспори, оскільки щодо останньої не було жодних прямих указівок та постанов Вселенських соборів.

Основною ареною політичного протистояння між різними церквами в справі підпорядкування церков православної діаспори виступали Західна Європа, Північна та Південна Америка. Саме тут

розгорталися головні суперечки з приводу юрисдикційної належності церков діаспори. Тому ми проаналізуємо події, що відбувалися на цих континентах, та їхній політичний уплив на розвиток церковної структури діаспори в інших частинах світу.

У часи Вселенських соборів автокефальний устрій існування Вселенської церкви остаточно не був зафіксований. Низка канонів, присвячених цій тематиці, лише констатують наявність п'яти давніх кафедр, які отримали патріарший статус. Церкви, котрі теоретично могли з'явитися за межами Візантійської та Римської імперій, повинні були отримати автокефальний статус. Однак окремі канони дозволяють керувати церквами поза межами юрисдикції Вселенському патріарху. Уже в часи імперії це спричинило низку релігійних непорозумінь і суперечок на міжнародній політичній арені.

Географічні межі поширення церков діаспори охоплюють територію обох континентів Америки, а також Західної Європи та Австралії. У цих регіонах проживає основна частина православної діаспори. Тому саме тут сформувалася найбільша кількість православних церковних одиниць, що стали причиною політичних конфліктів щодо юрисдикційної належності та можливості канонічного оформлення церков православної діаспори.

Усвідомлення нелегітимного становища православної діаспори, наявність паралельних юрисдикцій в одній країні змушували ієрархію Помісних церков разом із представниками діаспори шукати шляхи розв'язання проблемної ситуації. Уперше питання врегулювання становища православної діаспори порушили активні представники церков Північної Америки. Необхідність переосмислення підходів до формування церковної структури емігрантських спільнот почали розуміти ще у 20–30-х рр. ХХ ст. Одним із каталізаторів руху на консолідацію православ'я в Північній Америці було те, що паства складалася не лише з емігрантів, а й із представників нового покоління народжених у Північній Америці. Поступово до його складу ввійшло й автохтонне населення. Нова генерація здебільшого вважала своєю батьківщиною США чи Канаду. Саме тому вироблення нової політики відносин між православними церквами стало очевидною потребою.

Традиційно православ'я вважають «східною релігією», оскільки місце її локалізації охоплює Східну Європу, Близький Схід та

Північну Африку. Водночас міграційні процеси призвели до розселення носіїв православ'я за межі зазначених територій. Тому серед неправославного населення почали формуватися групи людей, які сповідували православну віру. Такі етноконфесійні групи позначали терміном «діаспора».

Слово «діаспора» має грецьке походження та бере свій початок з Біблії. Термін «діаспора» перекладається як «розсіяння». У книгах Старого Завіту згадується про євреїв і прозелітів, які проживали «розсіяно» серед іновірців, тобто язичників: «Тоді говорили юдеї між собою: Куди це Він хоче йти, що не знайдемо Його? Чи не хоче йти до виселенців між греки, та й греків навчати?» (Івана 7: 35). Спочатку поняттям діаспори позначали євреїв, які не проживали в Ізраїлі: «Яків, раб Бога й Господа Ісуса Христа, дванадцятьом племенам, які в Розпорошенні, вітаю я вас!» (Якова 1: 1). Згодом цей термін почав використовуватися й до християн, які проживають у державах із нехристиянським населенням. Тобто сформувався не лише географічна, а й конфесійна складова поняття «діаспора» [581, с. 34–45].

Активна міграція населення в Америку та Західну Європу в ХХ ст. призвела до введення у науковий обіг терміна «православна діаспора». Нова форма «православного розсіяння» набула значного поширення. У науковій літературі під поняттям «православна діаспора» розуміють частину православного населення, яка емігрувала із традиційної зони поширення православ'я в країни, де переважає неправославне населення, тому православні вимушено утворюють релігійну меншість.

У канонах і правилах Церкви не міститься чітких указівок щодо облаштування діаспорних церков. Однак деякі канони різних Соборів опосередковано регулюють церковне життя поза межами тогочасної Візантійської імперії. Зокрема, 6-ий канон Нікейського собору та 2-ий канон Першого Константинопольського собору, які ввели поняття «варварських земель», розташованих за межами імперії. Візантійська та Римська імперії вважали «οικουμενη» абсолютною Вселенною, а все, що за її межами, – варвари, які не знали християнської віри. Міграція населення в часи середньовіччя призвела до появи церков за межами Візантії, спричинивши появу перших общин у діаспорі [138].

Порівнюючи поняття «варварські землі» та «діаспора», ми погоджуємося з твердженням митрополита Дамаскіна Папандреу про їхній синонімічний характер. Фактично, християни, які проживали у «варварських країнах», є православною діаспорою часів Візантійської імперії. До таких «варварських» земель належали окремі єпархії Аланії та Київської Русі [57]. У 29 му каноні Халкидонського собору вказувалися й інші «варварські землі». Тому землі за межами Помісних церков, були включені у поняття «варварських» [403].

Проте синонімічний характер розгляданих понять не вирішує конфліктної політичної ситуації, яка склалася навколо окормлення церков діаспори, оскільки канони визначають, що керівництво діаспорою «звершується згідно з практикою Отців церкви» [273, с. 63]. Вітчизняні дослідники в еміграції С. Савчук та Ю. Мулик-Луцик зауважують, що поняття «практика Отців Церкви» регламентувало певні дії керівників церков, які перебували поряд з «варварською» територією. За канонічними приписами, вони здійснювали місіонерську діяльність і поширювали євангельське вчення на цих територіях. Після формування й розростання церкви в діаспорі місіонери з материнської церкви припиняли свою діяльність, оскільки утворювалася нова автокефальна церква, непідвладна іншим Помісним церквам [519, с. 22]. Учені вважають, що з погляду канонічного права та традицій церкви «варварські землі» були нейтральними, тобто «нічийми», і жодна з Помісних церков не могла претендувати на їх окормлення. Водночас згідно з 34-им апостольським правилом кожен народ має змогу утворювати власну автокефальну церкву [325, с. 336].

Варто ще раз наголосити, що ніхто не відміняв давнього права визнаних Помісних церков на можливість місіонерської діяльності за межами «*οικουμєνε*» тогочасної імперії. Тобто ієрархи різних церков можуть направляти проповідників православного вчення в країни, населення яких є гетеродоксальним [519, с. 22]. Такими постулатами керувалися представники Помісних церков у XIX–XX ст., коли були засновані численні парафії поза межами їхніх канонічних територій. У кінці XIX ст. відбулася велика хвиля імміграції до Північної Америки, де православне населення гуртувалося не лише за національним, а й конфесійним чинником. Це зумовило форму-

вання великої кількості православних парафій на землях іновірців. Особливо активними в цьому процесі були представники грецької діаспори, які впродовж 20 років сформували 138 парафій у Сполучених Штатах Америки [708, р. 26]. Розвиток парафіяльної мережі сприяв заснуванню перших єпархій. Зважаючи на те що парафії створювалися хаотично, без територіального розділення, представники різних Помісних церков утворювали паралельні громади на одній території. Такий підхід суперечив 8-му правилу Першого та 12-му правилу Четвертого Вселенських соборів [273, с. 36; 57].

Ситуація, яка склалася для православ'я на нових територіях поширення, була виправдана, оскільки мала об'єктивні причини. 3-по-між них – і трансформація співвідношення понять «національність» і «церковна юрисдикція». Французький учений О. Клеман вважає, що такий процес був зумовлений зміною церковної парадигми в ХІХ ст.: якщо раніше побутувала усталена позиція, що національна ідентифікація відбувається через церкву, то в кін. ХІХ – ХХ ст. був сформований новий, протилежний підхід, коли церква формується нацією [269]. Зважаючи на загострене почуття національної свідомості та пам'яті, рідна церква для емігрантів трансформувалася в базовий елемент культури. Якщо на Батьківщині домінувало ототожнення населення за релігійною належністю, у нових умовах – за національною свідомістю та культурою. Упродовж століть існування в різних країнах церковне життя асимілювалося з традиціями та мовою народів. У ХХ ст. космополітичний характер православ'я поступово було втрачено і православна церква перетворилася на національно-державний інститут. Сформувався феномен «українського», «болгарського», «грецького» православ'я, що суперечить традиціям церкви [520, с. 149]. Власне, назви на зразок «Болгарська православна церква» та інші є некоректними, вони мали б формулюватися як «православна церква в Болгарії».

На чужині віряни ідентифікували себе не просто з православ'ям, а з конкретною Помісною церквою, яку відвідували на Батьківщині. Тому парафії створювалися не місіонерами, а були ініційовані самими вірянами. Зі свого боку, церковне керівництво вважало обов'язком задовольнити потреби парафіян і призначало священників із Батьківщини.

Важливим чинником, який призвів до формування паралельних юрисдикцій у православній діаспорі, були значні політичні й суспільні перетворення. Світові війни, понування комуністичного режиму в низці країн і становлення соціалістичної влади спричинили втрату стабільного зв'язку між діаспорою й материнською церквою. Світова ситуація не лише не сприяла налагодженню діалогу та соборного життя між Помісними церквами, а інколи й абсолютно унеможливлювала його.

Отже, в обставинах, які склалися, поява різних юрисдикцій у православному середовищі діаспори була абсолютно закономірною. Перед ієрархами постала необхідність пошуку канонічних способів подолання церковної кризи й визначення адміністративного устрою діаспори. Зауважимо, що в 1933 р. на території США та Канади діяло близько дванадцяти еклезіяльних груп, які були належали до православного віросповідання, однак перебували в ізоляції одна від одної. В умовах багатоконфесійного середовища православна спільнота становила меншість, і для координації спільного місіонерства вона потребувала адміністративної та політичної єдності. Тому представники різних юрисдикцій розпочали пошуки шляхів консолідації в Північній Америці. Почали налагоджуватися тісні контакти та співпраця в різних сферах, зокрема: у галузі церковної освіти; у створенні собору єпископів як спільного координаційного міжправославного органу; у виданні Всеправославного друкованого органу. У руслі руху до об'єднання й узгодження спільної діяльності керівник грецької архієпископії архієпископ Афінагор (Спіру) запропонував заснувати богословську семінарію, яка б обслуговувала всі діаспорні церкви [708, с. 55]. Його ініціативу підтримав митрополит РПЦ Платон (Левшин), проте цей план не був реалізований через передчасну смерть митрополита Платона в 1934 р.

Іншим варіантом співпраці церков у діаспорі міг стати Собор єпископів, який би діяв на постійній основі. Зокрема, архієпископ Афінагор у 1937 р. висловив ідею про утворення «Конференції православних єпископів». Його підтримав представник Антіохійського патріархату в Америці митрополит Софроній (Башір). Проте через відмову митрополита Феофіла, який керував найбільшою православною юрисдикцією в діаспорі – Російською православною греко-кафо-

личною церквою Америки (відома також під назвами «Американська митрополія» та «Митрополичий округ»), конференція не почала діяти [708, с. 57]. Незважаючи на розбіжності щодо цього питання між першоієрархами різних церков у діаспорі, координаційний орган було створено в 1943 р. До його складу увійшли чотири Помісні церкви на чолі з першосвятителями Американського континенту. Від Грецької православної архієпископії – архієпископ Афінагор, від Антіохійської – митрополит Антоній (Башір), від російських патріарших парафій – митрополит Веніамін (Федченков) та від сербських парафій – єпископ Діонісій. У робочих засіданнях органу брали участь і українці – єпископ Орест (Чорнок), який представляв Карпато-русинську єпархію та єпископ Богдан (Шпилька). Це об'єднання перестало функціонувати вже в 1945 р. Однак за короткий термін його існування відбулося кілька важливих робочих засідань, які визначили подальший вектор розвитку міжконфесійної взаємодії в Північній Америці. Саме за зразком «Конференції православних єпископів» у 1960 р. з'явилася схожа корпорація Постійної конференції православних єпископів – SCOBA (Standing Conference of the Orthodox Bishops in America) [708, с. 62].

Відповідно до Статуту організації одним з її ключових завдань було обговорення й вирішення спільних церковних питань, зміцнення всеправославної єдності в діаспорі та координація загальних проєктів [789]. До складу новоутвореного органу увійшли окремі єпархії, які перебували в юрисдикції Вселенського патріархату. Константинополь, який був розділений на різні релігійні організації, прагнув об'єднання в Америці своїх єпархій під єдиним омофором. Засновниками конференції стали також Албанська єпархія, Грецька архієпископія, Карпато-русинська єпархія, Українська православна церква Америки. До її складу увійшли також УАПЦ в екзилі, яку очолював архієпископ Палладій, Румунська, Болгарська, Сербська єпархії, Антіохійська православна архієпископія, «Митрополичий округ» та Екзархат Північної і Південної Америки, який був під омофором Московського патріарха. Отже, більшість визнаних Помісних церков, представлених в Америці, увійшли до складу нового координаційного єпископського органу [708, с. 62].

Однак за межами організації опинилася низка великих юрисдикцій, які вважалися «неканонічними» членами конференції. Незрозум-



мілими є критерії визначення «канонічності», котрими користувалися засновники SCOVA. Якщо таким критерієм була належність до певного патріархату, тоді нелогічною була участь у конференції незалежних церковних груп Болгарської єпархії та УАПЦ в екзилі, які були нечисленними релігійними організаціями. Водночас до складу SCOVA не було прийнято такі великі церкви, як РПЦЗ, УПЦ в США, Албанська єпархія, Сирійська архієпископія Толедо та незалежна Румунська єпархія. Заголом зауважимо, що «Постійна конференція православних єпископів Америки» не виконала свого фундаментального завдання – об'єднання всього православ'я в Північній Америці через умовне й доволі своєрідне розмежування церков на «канонічні» та «неканонічні». Прагнення до координації спільних дій і потенційного об'єднання не принесло бажаних результатів. Тривала підготовка до заснування спільного міжправославного органу, як і сама його діяльність, не була ефективною. Тому грецький архієпископ Афінагор знову виступив з пропозицією про утворення спільного журналу – друкованого органу в Північній Америці, покликаного зблизити представників різних юрисдикцій, які вважали себе одновірцями [708, с. 58].

Демонстрація руху до єдності в Північній Америці зумовила хвилю загального піднесення та консолідації всієї діаспорної спільноти. Це був вагомий прецедент вирішення в канонічний спосіб проблеми адміністративного устрою діаспори. Тому вироблення компромісної ефективної моделі керівництва церковним «розсіянням» було предметом обговорення на Всеправославних нарадах та конференціях.

Перший Всеправославний конгрес у XX ст. був скликаний у 1923 р. патріархом Вселенським Мелетієм IV (Метаксакісом). Уже на початку минулого століття ієрархи говорили про необхідність негайного зібрання Великого собору, який повинен урегулювати значну кількість проблем. Після Сьомого Вселенського собору (787 р.) перед Церквою постало багато питань. З поміж багатьох інших особливою гостротою відрізняються питання адміністративного устрою Вселенської церкви та врегулювання статусу православної діаспори [581, с. 35].

У нових реаліях з'явилися питання, які потребували негайного вирішення: формування нових церков відповідно до територіаль-

ного принципу, утримання церкви діаспори за наявності паралельних юрисдикцій, що порушує канони і правила, пошук канонічних шляхів духовної опіки над діаспорою без розірвання зв'язків з материнською церквою. Вселенський ієрарх Мелетій IV виступив з ініціативою проведення Всеправославної наради. У цьому конгресі взяла участь лише частина вселенської церкви, що дало підстави для критики постанов наради як нелегітимних, оскільки вони не виражали думку всієї церкви [538, с. 47].

Серед важливих рішень наради була ідея проведення Великого собору східної православної церкви. Активна підготовка до Всеправославного собору розпочалася в 1960-х роках. У контексті цього було проведено низку зустрічей та організовано кілька міжправославних комісій. Перша Всеправославна нарада відбулася на острові Родос у 1961 р. У 1963 р. – Друга, а в 1964 р. – Третя наради. Їх учасники висловили бажання спільно вирішити проблеми Вселенського масштабу, зокрема й проблему діаспори.

Передсоборна Всеправославна нарада в Шамбезі (1976 р.) визначила перелік тем для обговорення на соборі, з-поміж них було й питання православної діаспори [556, с. 5–6]. Останнє розглянули в тому таки Шамбезі 7–13 листопада 1993 р. під час засідання Міжправославної підготовчої комісії. Митрополит Швейцарський Дамаскін (Папандреу) у підсумковій доповіді роз'яснив шляхи подолання наявних проблем діаспори. Найважливішим досягненням Наради стало створення Єпископських зібрань у кожному із регіонів дислокації православної діаспори. Однак така практика вирішувала проблему на регіональному, а не на загальному рівні. Передбачалося, що на майбутньому Соборі кожне з єпископських зібрань повинно дати власну рекомендацію щодо конкретних кроків для врегулювання кризи. Чергова дискусія виникла з приводу особи керівника таких зібрань. Вселенський патріархат наполягав на «диптихіальному списку», натомість представники інших Помісних церков уважали, що першоієрарха таких зібрань необхідно обирати [136, с. 110].

Отже, проведення Всеправославних нарад сприяло формуванню компромісного підходу православної церкви до питання управління діаспорою. Було розроблено попередній механізм унормування відносин між різними частинами діаспори.

На відміну від Америки, у країнах Західної Європи цей процес розвивався повільно. Країни Північної Америки показали приклад об'єднання адміністративно роздроблених церковних утворень в єдину православну організацію. Перші єпископські конференції й організація зборів заклали надійний фундамент для подальшої плідної співпраці в напрямку вирішення православної проблеми облаштування церков діаспори. Позитивним кроком стали візити до Америки першоієрархів великих Помісних церков. Зокрема, у 1991 р. Вселенський патріарх відвідав США, де зустрівся з ієрархією різних церковних утворень у діаспорі. Пролунала заява про необхідність загального узгодження богослужіння та діяльності церков заради спільної мети – місіонерської проповіді в неправославному середовищі. У тому ж році США відвідав новообраний патріарх РПЦ Алексій II, а в 1992 р. з візитом прибув патріарх Сербський Павло. Першоієрархи прибули з Батьківщини на запрошення емігрантів, щоб урегулювати канонічну неузгодженість життя «людей розсіяння» із нормами й традицією православної церкви. Візити та офіційні заяви церковних лідерів сприяли активізації міжправославної взаємодії в Північній Америці. Особливо плідно церкви співпрацювали в гуманітарній сфері та просвіті [786].

У кінці XX ст. зусиллями міжправославних нарад та конференцій було утворено низку організацій, які опікувалися позакультовою діяльністю. Особливе місце серед них займала Міжнародна православна християнська благодійність (діє з 1992 р.). Під патронатом SCOVA вона налагодила активну соціальну допомогу для країн Східної Європи. Ще однією значною організацією, яку започаткувала Постійна конференція православних єпископів в Америці, став Православний християнський місійний центр.

Кінець XX ст. засвідчив зміну пріоритетів у діяльності православної діаспори в Північній Америці. Представники різних правослаvnих юрисдикцій на цьому континенті здійснили нику заходів для встановлення реальної єдності православного світу. Усвідомлюючи своє національне походження і з повагою ставлячись до свого коріння, православна діаспора в 1990-х роках значно відрізнялася від діаспори першої половини XX ст. [403].

Головною особливістю сучасної діаспори є її політична інтегрованість у суспільство. Проживання в США та Канаді вже не розгля-

далося як «вигнання» чи тимчасове явище. Представники діаспори затишно почуваються поза межами історичної Батьківщини й не мають наміру повертатися на землі предків. Така модернізована свідомість сприяла переосмисленню ролі діаспори в житті православної церкви й наголошенні на потребі поглиблення місіонерської діяльності. Якщо на початку ХХ ст. емігранти ставилися до свого перебування «на чужині» як до явища тимчасового, сьогодні вони планують залишитися тут назавжди. На первинних етапах емігранти шукали насамперед кращого життя та притулку, а церковне питання відіграло другорядне значення. Спочатку засновувалися лише поодинокі парафії, які відвідували прихожани за етноконфесійною ознакою. На той момент не було потреби формувати сталу церковну структуру як загальнодержавну організацію, оскільки були сподівання на повернутися на Батьківщину. Тобто на першому етапі церква швидше відіграла роль духовного зв'язку із материнською землею.

Сьогодні постає питання належності емігрантів до покоління «діаспори». Церква повинна напрацьовувати нові підходи до вирішення цієї проблеми, оскільки «землі варварів», про які йдеться у 28-му каноні Четвертого Вселенського Собору [273, с. 63], не співставні з православною діаспорою Америки та Західної Європи. Сьогодні представники діаспори – це люди, які асимілювалися в новій країні проживання. Однак вони бажають зберегти історичну віру – православ'я і потребують шляхів канонічного виходу зі складної ситуації.

Від середини ХХ ст. ситуація змінюється. Нові землі вже не були для переселенців чужими. Перші емігранти народили дітей-онуків уже в новій Батьківщині. Глобально постало питання про загальну церковну організацію. В інших етноконфесійних утвореннях виникла проблема їх визнання Помісними церквами. Окремі єпархії перепідпорядковувалися вже визнаним церковним одиницям. Найчастіше церкви відходили під омофор Вселенського першосвятителя [735].

Вагомим прикладом потенційної співпраці та руху в напрямку зближення церков діаспори варто вважати виступи мирян та духовенства Грецької архієпископії влітку 1994 р. Її майбутній очільник,

митрополит Спиридон (Італія), констатував, що є три необхідні компоненти, які свідчать про справжню єдність. Насамперед, це спільна Євхаристія, другий компонент – єдність між єпископатом і останній – загальна співпраця, наприклад за допомогою SCOBA. Необхідна потужна консолідація в гуманітарних та просвітницьких організаціях, таких як Міжнародна православна християнська благодійність. Предстоятель Православної церкви Америки митрополит Феодосій у своєму виступі наголосив, що хоч православна церква в Америці існує близько 200 років, цей час був часто переповнений поділами православ'я. Тому він звернувся із закликом до утворення Помісної американської церкви. Промови були сприйняті оваціями, що засвідчило готовність діаспори в Америці до серйозних реформ [786].

Важлива зустріч, яка розпочала нову сторінку історії міжконфесійної взаємодії, відбулася 30 листопада 1994 р. у селищі Лігоньер штату Пенсильванія. На ній були присутні 29 єпископів різних юрисдикцій. Підсумковий документ засідання «Слово про церкву в Північній Америці» свідчить про зміну світоглядної парадигми. Учасники зустрічі запропонували відмовитися від використання некоректного з погляду православної еклезіології терміна «діаспора» для позначення американських церков. Діаспора – це щось тимчасове, неповноцінне. А в США та Канаді давно функціонують і стабільно розвиваються повноцінні церкви. Залишається лише проблема з їх адміністративним роздробленням. Історія православ'я на континенті нараховує понад 200 р. Безперечно, пріоритетними завданнями єпископи визначили рух до об'єднання та загальне місіонерство серед народів Північної Америки. Члени зібрання висловили надію на потенційне об'єднання в загальну юрисдикцію з метою утворення нової Помісної церкви [786]. Однак ініціативи єпископів Америки були відхилені як материнськими церквами, так і Вселенським патріархом. Інші патріархати також із застереженням сприймали будь-які кроки щодо зміни статусу православної діаспори.

На початку ХХ ст. сформовано два підходи для вирішення колізії з православною діаспорою. Перший передбачав можливість кожної Помісної церкви проводити місіонерську роботу в країнах, де православ'я не мало стійких позицій. Материнська церква повинна була опікуватися своїми вірними поза межами Батьківщини. До-

пускалася можливість існування декількох паралельних юрисдикцій на одній території, а натомість представники визнаних церков отримували право засновувати парафії, підконтрольні їхній церкві-матері. Але в цій ситуації нові єпархії претендували на адміністративну територію суміжних парафій інших Помісних церков, провокуючи розгортання конфлікту, хоча практика XIX–XX ст. засвідчила, такий церковний досвід був цілком прийнятним.

Другий підхід визначає виняткове право Константинопольського патріархату, як першого серед рівних, опікуватися церквами діаспори. Вселенський престол обґрунтовує свої позиції постановами й правилами давньої церкви. Зокрема, у 28-му каноні Четвертого Вселенського собору йдеться про можливість єпископської висвяти митрополитами відповідних областей, а вже рукопокладання самих митрополитів має здійснювати Константинопольський ієрарх [273, с. 63]. Отже, митрополит отримує незалежність від архієрея столичної кафедри, самостійно розпоряджається церковним життям у ввіреній йому країні, але його призначення залежить від Константинополя.

Канони церкви дозволяють ієрархам Вселенської патріархії здійснювати одноосібне управління церквами діаспори. Грецькі богослови під поняттям «варварських земель» визначали всі території, які не були на момент скликання Четвертого Вселенського собору (451 р.) підконтрольними Візантійській і Римській імперіям. Тому два Американські континенти та Австралія підходять під трактування «варварських земель» [60]. Крім того, 2-ге правило Другого Вселенського собору, до якого апелює Вселенський престол, забороняє єпископу поширювати владу на територію інших областей і звершувати там священнодійства. Винятком є лише запрошення на єпископську хіротонію. Тому Константинопольський патріархат трактує утворення єпархій Помісних церков у діаспорі як пряме порушення загальноцерковних постанов.

Варто зауважити на ще одній можливості врегулювати питання церков у діаспорі – надання новій Помісній церкві автокефального статусу. Такий крок був зроблений РПЦ, яка у 1970 р. проголосила автокефалію Американської ПЦ. Більшість Помісних церков не визнали легітимності цього акту, а сама Американська церква перебуває в стані невизначеності. Головною особливістю цього питання є

небажання Помісних церков утратити власну діаспору, що призвело б до перерозподілу парафій та доходів.

Позицію Константинопольського патріархату в питаннях діаспори поділяють церкви грецького походження, зокрема Олександрійський престол. Його ієрархи вважають, що регіони за межами визнаних автокефальних церков підлягають юрисдикції Константинополя. До материнської церкви за межами її території можуть належати землі, які були просвітлені православ'ям через місіонерську діяльність [623, с. 125].

Протилежний підхід пропонує Російська православна церква. Зокрема, професор С. Троїцький обґрунтовує неправомірність посягань Константинополя на православну діаспору, тому що Четвертий собор уповноважив Константинопольський патріархат опікуватися діаспорою виключно на Сході. Тому, як уважає вчений, представники інших Помісних церков мають повне право опікуватися діаспорою на інших «варварських землях» [581, с. 41]. С. Троїцький переконує, що кожна Помісна церква має обов'язок відсилати місіонерів для проповіді на нейтральні території, які не знайомі з православним вченням. На думку науковця, коли виникає розбіжність у питанні юрисдикції конкретної парафії чи єпархії, визначальним має бути принцип давності. 17-те правило Шостого Вселенського собору зазначає, що парафія повинна перебувати під владою єпископа, якщо він керує нею впродовж 30-ти років [581, с. 39].

Схожу позицію висловлюють представники Антіохійської церкви. Зокрема, першоієрарх Антіохійської ПЦ у Північній Америці Филип (Саліба) уважає, що ухвалення 28-го правила Четвертого собору було зумовлене політичними й релігійними обставинами того періоду. Константинополь, як столична кафедра, має вплив на загальну церковну політику, але після падіння Візантійської імперії Фанар не може претендувати на лідерство в православ'ї. Митрополит пропонує адміністративне об'єднання представників усіх діаспорних церков у єдину незалежну Помісну церкву. Існування паралельних юрисдикцій неприпустиме, оскільки порушує апостольське передання та правила соборів [763].

Один із можливих варіантів урегулювання конфлікту – всезагальне соборне визнання діаспорних церков, які мають канонічне



походження. Зокрема, у Канаді необхідно визнати автокефальною Православну церкву, у юрисдикцію якої мають бути долучені всі єпархії тих церков, котрі є визнаними та входять до православних диптихів. Управління такою новоствореною церквою потрібно передати місцевому Собору єпископів, до складу якого повинні увійти священнослужителі всіх Помісних церков, представлених на цій території. Така новостворена автокефальна церква буде мультикультурною і полінаціональною. При цьому не повинно бути обмежень для використання національної мови богослужіння та формування етнічних груп, які будуть об'єднані однією церковною організацією, проте збережуть свою культуру й обрядові звичаї [623, с. 124].

Румунський патріархат обстоює альтернативну позицію, яка зводиться до надання права кожній із Помісних церков здійснювати місіонерську діяльність у неправославних країнах. Материнська церква повинна опікуватися своїми емігрантами в будь-якій частині світу. Наявність національних церков дозволяє кожній із них керуватися національним, а не територіальним принципом. Прихильники цього погляду вважають, що Церква-матір не може позбавити опіки прихожан, які емігрували або ж стали адептами цієї церкви внаслідок її місіонерської діяльності. Саме належність до конкретної нації є основним критерієм автокефального устрою Вселенської церкви. Позиція Румунського патріархату базується на своєрідному трактуванні 34-го апостольського правила, яке вказує на наявність одного церковного лідера для кожної нації та народу. Навіть якщо певний народ розсіяний по світу, це не відміння апостольського правила. Таку думку на останніх всеправославних нарадах обґрунтовує богослов С. Лівіу: «Вселенський патріарх рівний у правах з іншими Помісними церквами в питанні утворення та управління православною діаспорою, оскільки кожен етнос прагне власного збереження та самоідентифікації, зокрема й у церковних питаннях. Емігрантські церкви – це вимога нового часу, яку необхідно вирішити для зменшення напруги між Помісними церквами» [324, с. 27].

Західноєвропейські й американські ієрархи відстоюють своє право на церковну автокефалію. На території країн Нового світу мають бути сформовані власні церковні організації, покликані об'єднати представників різних культур, емігрантів із різних країн в єдину



незалежну церкву та обрати свого Предстоятеля на базі православної традиції та канонів. «Діаспорна свідомість» повинна відійти в минуле. Сьогодні православ'я переживає глибоку кризу, а тому проголошення автокефалії церков Америки та Західної Європи призведе до нового етапу розвитку Вселенської церкви. Такий крок здатен підвищити рівень православної свідомості й присутності у світі. Ситуація, яка нині склалася навколо православної діаспори, суперечить ученню Отців церкви. Місіонерська діяльність у таких країнах зводиться не до навернення нових adeptів, а до змагань за першість та право утворювати на цій території власну юрисдикцію. Необхідно зробити конкретні кроки та пожертвувати власною амбітністю заради збереження міжконфесійного миру й дотримання православної традиції [268].

Небажання змінювати статус діаспори з боку материнських церков пояснюється тим, що закордонна паства є для них важливим джерелом фінансової підтримки. Помісні церкви-матері розташовані в країнах із невисоким рівнем достатку або в державах із переважно неправославним населенням. Для Вселенського патріархату діаспора є основною часткою пастви. За умов проголошення автокефалії для значної частини діаспори, Константинопольська церква втратила б потенціал у православному світі і стала б однією з найменших церков.

Великий Собор на Криті 2016 р. кардинально не змінив ситуацію із діаспорою. У підсумкових матеріалах Собору був складений окремий документ «Православна діаспора», де, на жаль, не було сформульовано жодних нових пропозицій для врегулювання цього важливого питання. Собор констатував традиційні речі, що всі Помісні церкви мають волю до вирішення проблеми православної діаспори, яка сьогодні є неканонічною [155, с. 61–70].

Учасники зібрання підтвердили неможливість наразі в канонічний спосіб урегулювати життя церковної діаспори. Усі розуміють, що в одному місті повинен бути один єпископ, а в одній країні – один першоєрарх. Для цього необхідно утворити одну церкву. Однак канонічна акривія (суворе застосування правил) у реаліях сьогодення неможлива. Підсумком документа стало розмежування церков діаспори на регіони. Загалом було утворено XIII регіонів: Канада;

США; Латинська Америка; Австралія, Нова Зеландія та Океанія; Велика Британія та Ірландія; Франція; Бельгія, Нідерланди і Люксембург; Австрія; Італія та Мальта; Швейцарія і Ліхтенштейн; Німеччина; Країни Скандинавії (крім Фінляндії); Іспанія та Португалія. У кожному з регіонів буде створено «Єпископські зібрання», які вже мають певний досвід існування, зокрема в Америці. Очоловатиме такі зібрання перший за диптихом єпископ, який представлений у відповідному регіоні. У більшості регіонів це буде ієрарх від Константинопольського патріархату. До складу таких зібрань увійдуть усі чинні єпископи конкретного регіону. Натомість Американська православна церква, яка хоч і має значний досвід життя і функціонування в діаспорі, не ввійде до складу таких зібрань.

Отже, сучасний устрій Вселенської церкви має низку недоліків. Церква розділена на незалежні автокефальні церкви, кожна із яких є самоуправною та має чіткі межі юрисдикції. Одак рішенням Четвертого Вселенського собору було введено поняття «варварських земель», яке зараз використовується щодо сучасної діаспори. З відкриттям нових континентів та проголошенням у ХІХ ст. концепції нових національних церков ситуація в православному світі кардинально змінилася.

Духовенство та миряни емігрантських церков перманентно виявляли бажання консолідувати православну діаспору. Однак через супротив кіриархальних церков, які цінували зв'язок із закордонної паствою, досягти порозуміння з цього приводу так і не вдалося. До того ж існування етнічних юрисдикцій є гарантією збереження культури і традицій своєї Батьківщини. Тому значна частина діаспори також не може погодитися з розривом зв'язків із церквою рідної землі.

\*\*\*

Політичні прецеденти та процедура надання Томосу іншим, уже визнаним Помісним церквам свідчать, що саме Константинополю надається прерогатива в ухваленні таких рішень. Згідно з канонами Вселенських соборів першість у диптиху Помісних православних церков належить Константинопольському патріарху. Світ Візантій-

ської імперії диктував такі умови, що столична кафедра була прирівняна в правах і привілеях до давнього Риму. Це було зроблено та канонічно закріплено виключно з політичних міркувань. Однак першість Вселенської кафедри передбачалася виключно на духовному, а не владному рівні. Їй не надавалося особливого, більш піднесеного сану, більшої гідності, ніж у іншим патріархам. Важко відповісти, наскільки така традиція відповідає сучасним реаліям.

Запад Візантії та розквіт Російської імперії призвели до кардинальної зміни у фактичному церковному лідерстві, яке не було закріплено канонами церкви. Оскільки внаслідок воєнних подій епархії, надані Вселенському патріархатові, більше не існують, автокефальні церкви визнають необхідність того, щоб він поширив свою юрисдикцію на церкви діаспори, що перебувають поза юрисдикцією Вселенської церкви. Такий жест виглядає як символічна вдячність Материнській церкві, яка надавала автокефальний статус більшості сучасних церков.

Сучасне православ'я потребує координаційного центру для вирішення наболілих питань, проведення реформ, відновлення зальноцерковної соборної традиції. Століттями церква переконує, що ієрархія на рівні однієї держави – це правильно, а от на міжнародному рівні – це вже недоцільно. Сучасне православне вчення не дає остаточної відповіді щодо порядку диптиха та першості у Вселенській церкві, однак сам порядок речей диктує необхідність наявності першої з-поміж інших Помісних церков, хай навіть і рівних між собою.

«Змагання славою» та політичними прерогативами двох найвпливовіших патріархатів значно відтермінує вироблення єдиного алгоритму надання автокефального статусу новій церкві. Подолання міжправославного конфлікту прискорить визнання ПЦУ всіма Помісними церквами та відновить єдність Вселенської церкви. Блокування «українського питання» з боку РПЦ та низки інших Помісних церков призвело до глобального розділення, яке можна подолати лише у виявленні Соборного принципу та в душі Єдності. Однак абсолютно очевидно, що автокефалія Української церкви – це реальний шанс на подолання розколу в Україні, це можливість об'єднати розділені юрисдикції, це спроба відновлення єдності давньої Київ-

ської церкви. Саме автокефалія покликана реалізувати церковну Єдність у її Соборному виявленні на загальному Вселенському рівні.

Унаслідок значної міграції населення в XIX–XX ст. утворилася низка церков, які не мають прямого апостольського походження, проте є дочірніми утвореннями материкових материнських церков. Сьогодні такий феномен у світі погоджено вважати «православною діаспорою». Кожна із визнаних церков претендує на окормлення власної церкви в діаспорі. Зацікавлені сторони, які представляють різні Помісні церкви, по-різному трактують співвідношення між архаїчним поняттям «землі варварів» та сучасним його «еквівалентом» «діаспора». Грецькі церкви надають перевагу примату першості Вселенського патріарха, який канонічно має право окормлювати вірян за межами імперії. Однак в умовах XXI ст. значна кількість Помісних церков вважає, що такі претензії Константинопольського патріарха безпідставні. Вони наполягають на скликанні спеціальної наради Предстоятелів або Вселенського собору, котрі допоможуть урегулювати питання діаспори. Всеправославне зібрання, що відбулося на Криті у 2016 р. не дало відповіді на питання про юрисдикцію православної діаспори. Попри ухвалення документа «Православна діаспора», проблема діаспори залишається актуальною, оскільки прямо неврегульованість її функціонування порушує низку канонів, основним із яких є наявність кількох ієрархів з однаковими титулами на одній території. Колегіальний нарадчий орган, який пропонує створити Критський собор, не вирішить канонічних колізій. Сучасні незаангажовані ієрархи схиляються до думки, що необхідне утворення нових автокефальних церков замість церков діаспори. Це вирішить політичні проблеми та канонічно врегулює сучасну ситуацію у Вселенській церкві. Отже, проблема юрисдикційного оформлення православної діаспори у XXI ст. залишається відкритою, а тому потребує подальших наукових студій у цьому напрямку.

## **РОЗДІЛ 5**

# **ДЕРЖАВНА РЕЛІГІЙНА ПОЛІТИКА УКРАЇНИ ЩОДО КОНСТИТУЮВАННЯ ПОМІСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ**

### **5.1. Інститут президенства у визначенні та реалізації проєкту Помісної Православної Церкви**

Політична сфера є соціальним простором, який утворюється шляхом упорядкування організованих відносин між людьми. Обов'язок забезпечувати стабільність такої організації покладено на політичні інститути, які формувалися впродовж тривалого історичного розвитку й виражали політичні інтереси певних соціальних груп. Особливістю політичних інститутів як інститутів державної влади є їхня легітимність, тобто їхня діяльність регламентується законодавством, що визначає їхні повноваження та функції.

У політичній системі України одним із видів політичних інститутів, який впливає на сферу державно-релігійних відносин є інститут Президента України. Президент є гарантом державного суверенітету й територіальної цілісності України, додержання Конституції України, прав і свобод людини і громадянина в Україні, забезпечує національну безпеку держави, діючи на захист її національних інтересів. Водночас як Глава держави він має можливість формувати напрямки державної релігійної політики та її реалізації. Зокрема, Президент України має такі обов'язки й повноваження: забезпечувати право на свободу совісті й віросповідання та їх дотримання; уносити на розгляд Верховної Ради України законопроекти, які регулюють суспільні відносини в релігійній сфері; готувати і вносити проєкти указів і розпоряджень, які визначають вектор релігійної

політики; створювати консультативно-дорадчі органи у сфері релігійних питань; встановлювати президентські відзнаки та нагороджувати ними видатних релігійні діячів [298].

Незважаючи на демократичний принцип відокремленості церкви від держави, Президент України в межах своїх конституційних повноважень має вплив на формування релігійної політики та релігійних процесів в Україні, який зазвичай залежить від особистого ставлення до релігії та церкви, конфесійної належності та стосунків з релігійними лідерами [34, с. 12].

Діяльність першого Президента України Л. Кравчука була пов'язана з питанням реалізації політики у сфері релігійних відносин державної влади та церковних інституцій. Перебуваючи в ЦК Компартії України, Л. Кравчук керував ідеологічним напрямком, який поширював атеїстичну пропаганду й у різні способи вів боротьбу з релігією. Натомість політичні події 80-х – початку 90 х рр. XX ст. зумовили трансформацію підходів у ставленні до релігії – від боротьби до сприйняття і відродження. За каденції Л. Кравчука 23 квітня 1991 р. був підписаний Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації», який був спрямований на забезпечення права свободи совісті і віросповідання. Політика першого президента у сфері державно-церковних відносин сприяла формуванню нового підходу у виборчій технології, за яким релігія розглядалася як інструмент досягнення політичних цілей.

Уперше питання Помісної Православної Церкви пролунало під час президентської кампанії 1991 р. на Всеукраїнському міжрелігійному форумі, який проходив з ініціативи Л. Кравчука. Кандидат на президентський пост звернувся до представників релігійних організацій з ідеєю про необхідність побудови незалежної церкви в незалежній Україні. Однак у президентській програмі Л. Кравчука це питання не порушувалося, зумовлюючи формування спекулятивних політичних тенденцій у сфері релігії. Унаслідок цього Президент та Україна загалом опинилися в умовах існування двох паралельних православних церковних структур, які відроджувалися, та конфлікту між православними і греко-католиками, спричиненому політизацією релігії.

Ідея створення незалежної Української православної церкви, яка була б наближеною до влади, не полишала Л. Кравчука впродовж

тривалого часу. Він особисто звертався до Московського патріарха Алексія II з проханням надання автокефалії Українській православній церкві, однак Росія всіляко намагалася втримати у власному силовому полі церковний Київ. Створювався шалений тиск на проукраїнську ієрархію. Архієрейський собор РПЦ заблокував розгляд звернення Л. Кравчука як втручання в церковні справи, натомість змушує Філарета дати обіцянку про зречення митрополичої кафедри [573]. Харківський собор проходив без участі митрополита Філарета, що призвело до обрання нового предстоятеля УПЦ МП – митрополита Володимира (Сабодана). Відносини між Л. Кравчуком і новим Предстоятелем Української православної церкви поступово налагодилися через проукраїнську позицію останнього: «Я не можу висунути звинувачення Володимирі, що він проводить антиукраїнську політику. У жодному разі» [304]. Проте Президент України негативно ставився до візитів Глави Російської православної церкви патріарха Кирила та російських церковних діячів до митрополита Володимира, вбачаючи загрозу державному суверенітету: «їх мета – формування єдиного духовного простору та відродження святої Київської Русі де провідними будуть Росія та Російська православна церква. Вони приїжджають, щоб створити в Україні повноцінну московську митрополію» [304].

Президент України Л. Кравчук розцінив рішення Харківського собору як особисту образу, оскільки його не було повідомлено про скликання цього зібрання та перелік питань для обговорення. Як наслідок 25–26 червня 1992 р. у Києві відбувся об'єднавчий собор УАПЦ та частини УПЦ МП, яка залишилася вірною митрополиту Філарету. Нова церковна структура отримала назву УПЦ КП. Напевно, це була основна стратегічна помилка в історичному русі та боротьбі за церковну незалежність, коли українські єпископи просили не визнати вже проголошену в РПЦ автокефалію, а лише проголосити її [50, с. 96].

Поява УПЦ КП поглибила розкол у православному середовищі та загалом ускладнила релігійну ситуацію. Натомість Л. Кравчук докладав значних зусиль до проголошення УПЦ КП незалежного статусу. Він був переконаний, що в «незалежній Україні має бути своя незалежна церква, створена не державою, а церковною ієрархією і

віруючими» [305]. Зважаючи на те що отримання церковної автокефалії від Московського патріархату було неможливим, він звернувся до Константинопольської православної церкви для вирішення цього питання. Однак усі спроби узаконити статус православної церкви в Україні залишилися невирішеними. Вселенський патріарх Варфоломій не визнавав УПЦ КП, а тиск Російської православної церкви на світове православ'я був занадто великим [303].

Прагнення впливати на релігійні процеси й використовувати церкву як політичний інструмент на виборах зумовило тісну співпрацю між політичними та релігійними діячами. Після смерті Мстислава в 1993 р. УАПЦ знову відділяється, а її очільником стає патріарх Димитрій (Ярема). У 1993–1995 рр. УПЦ КП очолював патріарх Володимир (Романюк). Саме він відродив ідею Києвоцентричності слов'янських земель, наголосивши, що «Київ – другий Єрусалим». З 1995 р. УПЦ КП очолює патріарх Філарет, який на законодавчому рівні не хотів «закріплювати рівноправного становища всіх конфесій в Україні, привілеї повинні бути для національної, традиційної церкви, тобто Української православної церкви Київського патріархату» [236]. Однак Конституція України 1996 р. у статті 35 закріпила положення про те, що «жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова» [298]. Важливим моментом новаторства у світовому православ'ї є започаткування Філаретом так званого «паралельного диптиха». Завдяки власним контактам зі світовими православними лідерами новообраний Київський патріарх започатковує євхаристичне спілкування з іншими світовими церквами, які не мають світового визнання, наприклад з опозиційною церквою Болгарії, Македонською ПЦ, церквою Чорногорії та іншими церковними утвореннями, які прагнули незалежності та світового визнання [520, с. 710]. Звертаємо увагу на те, що Л. Кравчук та Філарет мали давні та доброзичливі стосунки: «У мене про патріарха Філарета, як про людину, завжди були найвищі оцінки... Він завжди був патріотом, який Богові в ім'я церкви та України. Вважаю, що Україні поталанило з тим, що саме він опинився на чолі церкви» [321].

Відносини між Л. Кравчуком та Філаретом містили також політичну складову, оскільки на президентських виборах УПЦ КП відкрито підтримувала першого Президента незалежної України:



«чим ми керуємось, коли підтримуємо того чи іншого кандидата в президенти чи кандидата в народні депутати. Ми керуємося тим, чи підтримує цей кандидат українську незалежність, українську державність? Якщо цей кандидат стоїть на позиціях державності, незалежності України, відстоює інтереси українського народу, української економіки, то ми підтримуємо такого кандидата. Ну, і звичайно підтримуємо такого кандидата, який підтримує саму Українську Православну Церкву Київського Патріархату, тому що Київський Патріархат створений якраз для того, щоб підтримувати незалежну українську державу. І цим ми керувались, коли підтримували на виборах в 93-му році, і не тільки в 93-му, а і в 91-му році Леоніда Макаровича Кравчука, тому що він – перший президент. Ми знали, що він відстоює незалежність України, тому ми його і підтримали і на перших виборах, і на других» [413].

Релігійну політику Президента України Л. Кравчука оцінюють неоднозначно. З одного боку, він сприяв процесам релігійного відродження, побудові відносин держави і церкви, прагненню створити єдину Помісну православну церкву. Багато цих процесів містило політичну складову і було спрямовано як на розв'язання релігійних проблем, так і на підвищення його власного авторитету в релігійних колах. Натомість безпринципність Л. Кравчука призвела до фіаско в становленні Української помісної православної Церкви, припинення міжцерковного протистояння, повноцінного забезпечення права на свободу совісті і віросповідання [35, с. 88].

Релігійній політиці в Україні за президентства Л. Кучми приділялася значна увага. У передвиборчих програмах на посаду Президента України 1994 р. Л. Кучма декларував «рівне ставлення держави до усіх релігій і конфесій та невтручання органів влади у їх справи» [421]. Зауважимо, що на відмінну від свого попередника Л. Кравчука, Л. Кучма надав електорату детальний план розбудови державно-церковних відносин, засвідчивши розуміння ролі релігії в політичній сфері. Однак спрямованість політики Президента на гармонізацію відносин з Росією відобразилася на питанні незалежності української церкви. Якщо Л. Кравчук у релігійній політиці орієнтувався на УПЦ КП, то Л. Кучма відкрито підтримував УПЦ МП. Президент відкрито демонстрував прихильність до митрополита

Володимира (Сабодана), систематично відвідував храми та був присутнім на богослужіннях церкви. До того ж Л. Кучма нагороджував священнослужителів УПЦ МП державними нагородами та сприяв поверненню культових будівель і майна під юрисдикцію цієї церкви. Схожої політики дотримувалося й найближче оточення Президента, зумовлюючи тенденцію політикуму демонструвати свою релігійну належність для дивідендів на наступних виборах.

Публічна підтримка УПЦ МП не завадила Л. Кучмі реалізувати принцип рівності релігій, віросповідань та релігійних організацій перед законом. Він уперше започаткував традицію участі релігійних діячів в інавгураційних заходах Президента України: «на інавгурацію Президента України запрошуються представники церков і релігійних конфесій... церемонія благословення Президента України настоятелями церков і керівниками релігійних конфесій України у Софійському соборі Національного заповідника «Софія Київська» [322]. Послугуючись положеннями Конституції та Законів України про відокремлення церкви від держави в релігійній політиці, він не відкидав можливості встановлення партнерських відносин: «консолідацію суспільства, утримання у ньому атмосфери стабільності, порозуміння та злагоди, реальне утвердження християнських і загальнолюдських ідеалів та цінностей» [317].

Президент Кучма приділяв значну увагу питанню єдності й незалежності українського православ'я, усвідомлюючи політичну необхідність держави в наявності незалежної церкви: «Існує, здається, 15 православних держав. І лише Україна та Білорусь не має автокефальної Церкви. Білорусь, зрозуміло. Вона входить до союзної держави з Росією. А Україні сам Бог велів мати свою Помісну Церкву» [95]. Підтримуючи тісні відносини з ієрархами УПЦ МП, Л. Кучма сподівався, що це дозволить отримати автокефалію від РПЦ.

Він, як і попередній Президент України Л. Кравчук, звертався до патріарха Алексія II з проханням про надання Українській православної церкві канонічної самостійності: «Я особисто писав листа до Патріарха Алексія і Путіна у 2000 році з пропозицією дати нам волю. Відповідь зрозуміло, яка була. Хоча автономію УПЦ розширили. Хоча б у цьому був плюс» [95]. Незважаючи на відмову Архієрейського собору задовольнити прохання про автокефалію, Л. Куч-

ма не полишав ідеї об'єднання українських православних конфесій, про що, зокрема, свідчить його зустріч восени 2000 р. із Вселенським Патріархом Варфоломієм I: «Коли їздив до Туреччини, обов'язково зустрічався із Патріархом Варфоломієм і ставив це питання. Але тоді ще, напевно, не настав відповідний час. Проте сьогодні ситуація в Україні і світі дає підстави для того, щоб це питання ставити ребром» [95].

З часом Л. Кучма зрозумів, що набуття автокефалії неможливе без подолання конфлікту між православними конфесіями, який на початку його президентського правління в Україні набув загрозливих форм та виступає головною перешкодою на шляху злагоди в українському суспільстві й поглиблює політичне протистояння.

Усвідомлюючи всю небезпеку протистояння між православними конфесіями, Л. Кучма в релігійній політиці зосередив увагу на побудові міжцерковного діалогу та вирішенні проблеми об'єднання церков. Однак загострення відносин держави і церкви відбулося через застосування сили до учасників похоронної процесії під час поховання Глави УПЦ КП патріарха Володимира (Романюка) 1995 р. на Софійському майдані в Києві. Реакція суспільства на цю подію змусила Л. Кучму до переосмислення релігійної політики та пошуку нових шляхів до налагодження відносин з різними конфесіями. Зокрема, змінилося ставлення Президента до УПЦ КП: «спочатку він був противником УПЦ КП, а коли побачив, що наша церква корисна державі, став її прихильником» [613]. З метою активізації міжконфесійного діалогу та нормалізації відносин між державою та церквою Л. Кучма в 1996 р. ініціював створення Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій [327, с. 159].

Наближення до чергових президентських виборів змусило Л. Кучму переосмислити державотворчу роль автокефальної церкви в житті держави. У своїх публічних виступах він почав говорити про важливість утворення єдиної помісної Української православної церкви [468]. Важливим кроком для подолання міжконфесійного протиріччя стала підготовка й проведення заходів, присвячених 2000-літтю Різдва Христового. 15 січня 1997 р. Л. Кучма видав Указ «Про утворення Оргкомітету з підготовки та відзначення в Україні 2000-ліття Різдва Христового». План передбачав широкий комплекс

заходів, пов'язаних, зокрема, з поверненням релігійним організаціям «колишніх культових і не культових споруд»; з проведенням наукових заходів, добродійних акцій, ювілейного концерту, інформаційно-роз'яснювальної, культурно-просвітницької й видавничої діяльності; з відродженням церковних пам'яток та виготовленням ювілейної атрибутики тощо [126, с. 245–246]. Робота з підготовки до ювілею Різдва Христового проводилася й на місцях, де були створені організаційні комітети, що здійснювали практичну підготовку до заходів [158, с. 164].

21 січня 2000 р. підсумкові урочисті заходи з відзначення 2000-ліття Різдва Христового відбулися в Києві в палаці «Україна». На святковому заході виступив Президент України Л. Кучма [126, с. 246]. В урочистій промові він наголосив на важливості цієї події для українського суспільства, яке об'єдналося на основі християнських цінностей, що «увійшли органічною складовою в ментальність нашого народу, визначили його культурний код, а також європейський вектор розвитку України» [586]. Віце-прем'єр М. Жулинський відзначив: «Цей ювілей дає нам унікальну можливість осмислити пройдений шлях, звірити курс нашого державотворення із світовими здобутками, загальнолюдськими цінностями, окреслити реальні перспективи подальшого руху вперед» [159, с. 87].

Незважаючи на недоліки, релігійної політики Л. Кучми, які відобразилися у вибіркового підході щодо дотримання принципу рівності релігій, віросповідань та релігійних організацій перед законом й неприхованій преференції УПЦ, політизації релігії, публічній демонстрації конфесійної належності, він здійснював «більш-менш реалістичну церковну політику» [214, с. 253]. Однак перебування Л. Кучми на посаді Президента України впродовж двох термінів не дозволило вирішити питання незалежності української православної церкви, незважаючи на наявність такої спроби.

Пріоритетним напрямком релігійної політики Президента України В. Ющенка було створення єдиної Помісної Церкви. У передвиборній програмі він акцентував увагу на необхідності «сприяти єдності народу України, орієнтації суспільства і держави на загальнолюдські цінності, який житиме по Божому і людському закону» [422]. У сфері державно-церковних відносин він продовжував

розвивати політику Л. Кравчука та Л. Кучми, побудовану на партнерських засадах.

Як і попередні президенти, В. Ющенко відкрито декларував свою конфесійну належність. Будучи прихильником УПЦ КП, брав участь у богослужіннях цієї церкви, сприяв налагодженню стосунків з патріархом Філаретом, якого називав «духовним провідником». Проте особиста це не завадило президенту вести продуктивний діалог з УПЦ: «ця співпраця в меншій мірі, ніж раніше, залежать від персональних симпатій чи антипатій того чи іншого політика» [73]. Налагодження тісної співпраці В. Ющенка з православними конфесіями було зумовлене спробою подолання церковного розділення та сприяння єдності й незалежності українського православ'я: «я вірю, що великою історичною правдою і справедливістю для України стане утвердження Єдиної Помісної Православної Церкви» [670]. Наявність єдиної Помісної Церкви дозволило б В. Ющенку зміцнити свої позиції не лише в боротьбі за президентське крісло на другий термін, а й утвердити українську державність, підвищити її статус на міжнародній арені, відродити національну ідентичність, сприяючи консолідації українського суспільства.

Упродовж своєї президентської каденції В. Ющенко намагався ініціювати діалог між УПЦ і УПЦ КП. Він неодноразово звертався до митрополита Володимира, щоб той підтримав його ініціативу. Наприкінці 2006 р. відбулася зустріч президента з ієрархами УПЦ, на якій президент представив своє бачення вирішення проблеми. На початку 2007 р. В. Ющенко звернувся до УПЦ з пропозицією створити спільну комісію, яка розробила б механізм об'єднання двох юрисдикцій у єдину церковну структуру. Однак у 2009 р. Священний синод УПЦ вирішив поновити переговорний процес з УАПЦ без втручання президента в церковні справи [171].

Започаткований Президентом України міжправославний діалог не приніс бажаних результатів, оскільки УПЦ вбачала в діях В. Ющенка політичний мотив, натомість інші конфесії вимагали рівноправних умов в об'єднавчому процесі. Натомість президент був упевнений, що міжконфесійний діалог сприятиме позитивному результату: «При Президентові створено Раду церков. Практично кожне засідання цієї ради я починаю або завершую закликком

до керівників різних напрямків християнства почати процеси, які б сформували соборність православної церкви. Мені здається, що ці діалоги продуктивні» [669]. За ініціативи В. Ющенка в Києві був проведений II Всеукраїнський церковно-громадський форум «За Українську Помісну Православну Церкву», мета якого була подолання церковного розколу та об'єднання православних церков в єдину структуру.

На міжнародній арені В. Ющенко також демонстрував непохитність своєї позиції в розв'язанні питання автокефальної тематики українського православ'я. Ще у 2005 р. під час офіційної зустрічі делегації Вселенського патріархату з Президентом України В. Ющенком голова делегації архієпископ Скопельський Всеволод передав послання патріархату з проханням незалежності від Москви: «Материнська Церква, Константинопольський Патріархат, вважає, що її донька – Московський Патріархат – має ту канонічну територію, яка існувала в неї до 1686 року. Підпорядкування Київської Митрополії Московській Церкві було здійснено Патріархом Діонісієм без згоди та затвердження Святим і Священним Синодом Великої Церкви Христової» [594].

Цьому питанню була присвячена зустріч у Москві 2008 р. з патріархом Російської православної церкви Алексієм II. Президент наполягав на перегляді канонічного статусу Української православної церкви та офіційному визнанні її незалежності. Спроба конструктивного діалогу не дала позитивного результату й на зустрічі В. Ющенка із патріархом Кирилом у 2009 р. в Києві.

Велику надію Президент України покладав на зустріч з Вселенським патріархом Варфоломієм, яка відбулася у 2008 р. в Стамбулі і могла б принести бажані результати для українського православ'я. Головною темою розмови стало налагодження плідних контактів Вселенської патріархії з Україною. Також Президент України запевнив у прагненні українського народу в об'єднанні православних конфесій у єдину помісну церкву. Він наголосив на ролі Вселенської церкви та особистій мудрості і зусиллях Патріарха в об'єднувачому процесі [668]. Однак ініціатива Президента зустріла протидію з боку прем'єр-міністра Юлії Тимошенко, яка саботувала процес від самого початку домовленостей. Зрештою питання автокефалії набуло полі-

тичного підтексту, що не дозволило Варфоломію ухвалити рішення відповідно до православних канонів, «коли реалізується прагнення народу мати свою національну церкву» [667].

Питання статусу православної Ющенко впевнений церкви в Україні порушувалося на урочистих заходах з нагоди 1020-річчя хрещення Київської Русі-України. На запрошення В. Ющенка до Києва з візитом прибув Вселенський патріарх Варфоломій. Увесь державний апарат і українське суспільство покладали на цей візит надзвичайні надії щодо розв'язання питання церковного розділення та становлення Єдиної Помісної Церкви. Варфоломій погодив з Президентом «дорожню карту» для надання автокефалії: «Процедурна частина, як вона у фіналі виглядала, виходила з того, що кожний владика автокефальної церкви, української православної церкви київського патріархату, пише петицію на ім'я Константинопольського патріарха з приводу його підтримки і бажання утворення єдиної української помісної церкви» [597]. Але на той час розглядалося питання не надання автокефалії, а відновлення Київської митрополії Константинопольського патріархату, зі ставропігіями, які існували станом на 1686 р.: «Константинопольський Патріарх і Патріархія загалом дивиться на українську церковну територію в статусі 1686 року. Ми прийшли до тої тягlosti, яку важливо було встановити, що насправді ми належимо в церковних зносинах до Константинопольської Патріархії, як митрополія належить до патріархії» [589]. Таким чином Вселенський патріарх взяв на себе зобов'язання для врегулювання канонічної кризи в Україні та сприяння процесові об'єднання української Церкви. Однак Константинопольський патріархат турбувала також позиція інших чиновників у питанні створення помісної Церкви: «Як до ініціатив В. Ющенка ставиться український політик у цілому? Чи існує неформальна підтримка ініціатив президента серед єпископату УПЦ? І, нарешті, чи готові УПЦ КП і УАПЦ пожертвувати своїми конфесійними інтересами, щоб здобути канонічність?» [171].

Водночас до Києва з нагоди 1020-річчя хрещення Київської Русі-України завітав патріарх РПЦ, який у перший день візиту обговорив з В. Ющенком релігійну ситуацію в Україні. За його словами, розділення православ'я є великим викликом і проблемою: «сьогодні



ми вшановуємо пам'ять Святого Володимира, який великим діянням – Хрещенням Русі – сприяв основі нашої Помісної церкви, яка вже 2000 років існує. Ця церква, пане Президенте, існує. Є Помісна церква в Україні, якщо б її не було – не було б сьогодні України» [Участь глав українських]. Однак церква має рани, які потрібно заліковувати, слідуючи певним істинам. Перша – вірянами є всі хрещені православні люди, незалежно від їхньої політичної орієнтації: «Це все паства єдиної Помісної церкви. Якщо ми не будемо проектувати на наше церковне життя наші політичні вподобання, то ми звільнимо нашу дискусію від того фону, який сьогодні так обтяжує роздуми про майбутнє православ'я в Україні» [410].

Очільник РПЦ особливу увагу акцентував на статусі православної церкви в Україні через наявність в Східній християнській церкві традиції офіційно називатися Патріархами Московськими, всієї Русі і всіх північних країн. При цьому він зауважив на відсутності: «імперіалізму та бажанням панування одних над іншими, тут є зрозуміла православна еклезіологія: Патріарх – це батько для всіх незалежно від того, якого кольору паспорт в кишені, в якій державі ми живемо, він батько всіх тих, хто належить Православній церкві, що входить в єдину юрисдикцію, очолювану Патріархом» [410].

Після офіційних заходів Константинопольський патріарх отримав запрошення відвідати Києво-Печерську Лавру, де було організовано перемовини між двома патріархами. На цій зустрічі патріархи домовилися відновити євхаристичне спілкування між вселенськими церквами, повернутися до діалогу з приводу підготовки й участі у Великому і Святому православному Соборі та визнання його офіційних документів на збереження нейтралітету в українському церковному питанні. Варфоломій погодився на умови патріарха Кирила, оскільки проведення Собору була справою його життя, а без участі РПЦ цього не можна було здійснити. Натомість В. Ющенко мав інший погляд на домовленість між двома патріархами: «Базова домовленість, яка була досягнута, – це те, що вони повертаються до церковного спілкування, і в межах цього церковного спілкування російська церква підтримує ініціативу константинопольського патріарха щодо скликання світового собору. У розмін на що? Можна я поставлю три крапки?» [62].



У заключній промові з нагоди 1020-річчя хрещення Київської Русі-України Президент України В. Ющенко висловив упевненість щодо неминучих концептуальних змін в українському православ'ї, появу і розвиток національної помісної церкви: «Я вірю у те, що з мудрістю і терпінням ми пройдемо шлях до мрії. Я вірю у те, що як Божий дар, як історична правда та справедливість в Україні постає національна помісна церква» [667]. При цьому він зауважив на відсутності політичного тиску на церковні справи, а протиріччя між церквами вирішуються шляхом міжконфесійного діалогу: «Ми будемо завжди підтримувати єднання українського християнства і ведення найтіснішого діалогу між різними культурами та віросповіданнями» [667].

Отже, релігійна політика Президента України В. Ющенка була спрямована на єдність та незалежність українського православ'я. На цьому шляху він значно активізував переговорний процес між церквами для пошуку спільних засад, які б єднали, а не роз'єднували православні конфесії. Однак, політика В. Ющенка не була позбавлена помилок, які не дозволили йому завершити об'єднання церков у єдину помісну структуру. Однією з таких помилок президента була його самоідентифікація з темою помісної церкви, що створило враження про президентський проект, підготовлений до майбутніх виборів. Крім того, В. Ющенко послідовно намагався будувати помісну церкву, враховуючи інтереси УПЦ КП. Тому УПЦ КП на президентських виборах підтримала саме В. Ющенка. Патріарх Філарет пояснював це так: «ми керуємося принципами – підтримка державності і підтримка Української Православної Церкви Київського Патріархату... А виходячи з того, що Віктор Андрійович Ющенко, він схильний до підтримки не тільки Київського Патріархату, а підтримки і автокефальної церкви, і української греко-католицької церкви, тобто тих церков, які стоять на позиції української державності. І тому я думаю, що не тільки наша церква, а й греко-католицька церква та інші церкви будуть виходити як раз із цих принципів» [413]. Як зазначають політичні експерти, підтримуючи УПЦ КП, В. Ющенко нехтував самостійністю і самобутністю УАПЦ та ігнорував реального впливу вірян УПЦ. На міжнародній арені В. Ющенко також зазнав дипломатичної поразки, свідченням чого стали результати

візиту до Києва патріарха константинопольського Варфоломія: «Не зважаючи на очікування президента, візит Вселенського Патріарха не призвів до входження до складу Константинопольського патріархату незалежних від Москви церковних юрисдикцій України» [14].

Водночас важливо зазначити, що релігійна політика В. Ющенка мала велике значення для майбутнього об'єднання українського православ'я в єдину Помісну Церкву та отримання нею Томосу. За його каденції відбулося зближення Константинополя та Києва, яке втілювалося в щорічних зверненнях патріарха Варфоломія до української нації щодо Голодомору-геноциду та Дня Незалежності [589].

Релігійна політика була важливою складовою діяльності Президента України В. Януковича. Незважаючи на декларування рівних прав і можливостей для усіх релігійних організацій та конфесій, він створив сприятливі умови функціонування УПЦ. Пізніше, уже неприховано, В. Янукович демонструє свою конфесійну належність і прихильність до УПЦ, яка підтримувала його під час президентських виборчих кампаній. Відкрите лобювання інтересів ієрархів Московського патріархату було зумовлено політичними мотивами: «завжди православна церква розглядалась як електорат для влади. Вона любить опиратися на священнослужителів для того, щоб досягати свої політичні цілі» [356]. Орієнтація влади в державно-церковних відносинах на УПЦ була розрахована на підтримку В. Януковича на чергових президентських виборах: «Віктор Федорович у нас православний. Скоро 2015 рік, нові президентські вибори. Треба, щоб церква допомогла йому перемогти!» [356].

Усвідомлюючи можливість відновити свої втрачені позиції за період правління попередніх президентів, УПЦ усіляко демонструвала свою підтримку чинній владі. З перших днів президенства В. Януковича митрополит Володимир активно розпочинає торувати ґрунт для співпраці, спочатку він благословляє кандидата на посаду президента України, а після перемоги вітає його як керманіча держави [602]. Більше того, на президентську інавгурацію В. Януковича було запрошено патріарха Кирила, що засвідчило курс його релігійної політики. Показовим стало благословення Кирила на президентство В. Януковича та здійснення ним молебню в Києво-Печерській лаврі [411]. Партнерські відносини між українськими політичними

інституціями і російською церковною структурою постійно розвивалися і набували загрозливих форм у сфері державно-церковних відносин. Патріарх Кирило неодноразово присуджував В. Януковичу найвищі церковні нагороди Російської православної церкви, зокрема Орден князя Володимира I ступеня [412] та премію Міжнародного Фонду єдності православних народів імені патріарха Алексія II [261].

Питанням утворення єдиної української помісної церкви В. Янукович особливо не переймався і, на відміну від своїх попередників, питання про автокефалію не порушував ні перед російським патріархом Кирилом, ні перед Вселенським патріархом Варфоломієм. Свідченням цього стала зустріч 2011 р. Президента України із Вселенським патріархом Варфоломієм. Під час спілкування сторони продемонстрували наявність добрих відносин між Україною та Константинополем і висловили великі надії на Всеправославний собор, рішення якого могли б мати велике значення для українського православ'я. Варфоломій вчергове підтвердив свій намір відвідати Україну й допомогти подолати церковний розкол в українському православ'ї [153].

Єдність українського православ'я В. Янукович уявляв як існування однієї православної юрисдикції. З цією метою він різними способами чинив тиск на духовенство та вірян УПЦ КП для їхнього переходу в УПЦ. Такий підхід, на думку тогочасної влади, зможе подолати церковний розкол та призведе до єдності українського православ'я.

Релігійна політика В. Януковича піддавалася жорсткій критиці з боку представників різних конфесій та релігійних організацій. Зокрема, Філарет з цього приводу зауважував, що: «Президент як православна людина може вибрати і відвідувати будь-яку церкву. Це його абсолютне право. Але коли він використовує це публічно, то тим самим ображає інші конфесії...» [466]. При цьому глава УПЦ КП не відкидав можливості співпраці й підтримки президента, якщо політика влади буде відповідати інтересам суспільства: «ми не виключаємо, що якщо Янукович у своїй програмі буде говорити про підтримку Київського Патріархату, про побудову в Україні єдиної помісної православної церкви, не просто єдиної, а помісної, тобто незалежної церкви, то, звичайно, хто кому буде більше подобатись, того віруючі і будуть підтримувати» [413].

Подібну риторичку підтримували представники релігійних та громадських організацій, експертного середовища, зауважуючи, що надання переваги одній церкві та ігнорування інтересів інших релігійних організацій може призвести до погіршення діалогу між українськими православними церквами [71]. Тиск суспільства та невдоволення громадськості в релігійній упередженості змусив В. Януковича переосмислити державно-церковні відносини, зокрема і в ставленні до УПЦ КП: «Коли В. Янукович «відчув себе українським президентом», а не «російським губернатором», він почав визнавати УПЦ КП, відмовлятися від плану щодо її ліквідації. Припинилася практика «перетягування» її храмів і громад до Української православної церкви» [614]. Крім того, він зобов'язав центральні та місцеві органи виконавчої влади формувати й реалізовувати державну релігійну політику, неухильно дотримуючись принципу рівності релігій [598].

Знаковою подією в період президенства В. Януковича стало святкування 1025-річчя хрещення Київської Русі. Як Президент України, який публічно демонстрував свою релігійність, він приділив значну увагу підготовці до цієї річниці. Зокрема, за його ініціативи був створений Координаційний штаб та затверджено склад відповідальних осіб [592]. На урочистостях В. Янукович наголосив, що: «прийняття християнства як державної релігії було доленосним історичним актом, який вивів Київську Русь на новий цивілізаційний рівень. Важко переоцінити вплив православного християнства на суспільну мораль і правову свідомість наших пращурів» [592]. Особливу увагу він звернув на державну політику в релігійній сфері, яка має сприяти єдності всіх релігійних організацій та співпраці між ними: «в Україні діє близько 37 тисяч релігійних організацій 55 віросповідних напрямків. Безумовно, це обумовлює проведення важливої державної політики в духовній сфері з метою консолідації всіх релігійних груп, утвердження суспільно-політичної стабільності, забезпечення конституційних прав» [81].

У святкуванні річниці Хрещення Русі в Києві разом з В. Януковичем взяли участь президенти Росії В. Путін і Сербії Т. Ніколич та лідер Молдови Н. Тімофті. З В. Путіним президент провів особисту зустріч і висловив йому подяку за можливість бути присутнім на

святкуванні: «Я вдячний вам особисто за те, що ви приїхали такою командою в Україну відсвяткувати разом з нами прекрасне свято єднання наших народів» [81]. Виступаючи перед релігійними лідерами, В. Янукович зробив неоднозначну заяву: «Ми не допустимо використання церков і релігійних організацій деякими політичними силами у своїх вузьких інтересах. Це стосується також і закордонних центрів, які через релігійні організації іноді прагнуть впливати на внутрішньополітичну ситуацію в Україні Адже йдеться про питання національної безпеки держави» [625]. Незважаючи на декларування принципу рівності релігій, у процесі проведення свята розкол в українському православ'ї та політичних силах був відчутний. Зокрема, УПЦ відмовилася проводити спільні заходи з іншими українськими церквами, вважаючи їх неканонічними структурами.

За період свого президентства В. Янукович відкрито підтримував УПЦ, ігноруючи інтереси інших конфесій. До того ж здобутки попередніх керманців у питанні створення української помісної церкви були зведені нанівець, що призвело до згорання партнерських відносин між державою і церквою. Намагаючись підпорядкувати сферу релігії для реалізації власних політичних амбіцій, В. Янукович зробив спробу усунути від управління УПЦ митрополита Володимира і призначити на цей пост лояльного до нього ієрарха. У 2017 р. Генеральна прокуратура України висунула В. Януковичу звинувачення щодо тиску на представників цієї церкви [99].

Створений В. Януковичем режим ніс небезпеку не лише громадянам України, державі та суспільству, а й релігійним організаціям. Саме тому значна частина вірян різних конфесій, які були невдоволені його релігійною політикою, взяли активну участь в акції протесту на київському Майдані.

До процесу автокефалізації активно долучився Президент України П. Порошенко, який надіслав Варфоломію особистого листа й підтвердив прагнення політичної еліти якнайшвидше врегулювати релігійні проблеми української церкви. У своєму повторному зверненні від 17 квітня 2018 р. Президент України висловив прохання надати православній церкві в Україні Томос про автокефалію. Очільник держави був переконаний, що саме такий крок зміцнить релігійну свободу та міжконфесійний мир в Україні, посилить права

й свободи громадян, довершить утвердження незалежності й самостійності України в духовному вимірі, піднесе на нові висоти авторитет Вселенського патріарха серед українців [204].

Ініціативу П. Порошенка до Вселенського патріарха Варфоломія щодо надання автокефалії українській церкві було підтримано спеціальною постановою Верховної Ради України від 19 квітня 2018 р. [209]. До того ж постанова містила підписи всіх ієрархів УПЦ КП, УАПЦ, а також двох представників УПЦ МП. Як наслідок, з представників релігійних та політичних структур відразу сформувалася опозиція, яка подала позов до Окружного адміністративного суду м. Києва на дії Президента України. У своїй заяві позивачі просили встановити наявність або відсутність у Президента України повноважень щодо втручання в діяльність церкви та релігійних організацій, зокрема шляхом підписання та направлення звернення до Вселенського патріарха Варфоломія про надання православної церкви в Україні Томосу про автокефалію [447]. Натомість сторона захисту заявила, що «боротьба за Томос про автокефалію відповідає національним інтересам і є питанням національної безпеки, що відповідає компетенції Президента України» [636].

Не зупинившись на позові, група опозиційних народних депутатів України написала звернення до Вселенського патріарха. Політики переконували, що автокефальна проблематика є складовою президентської виборчої кампанії 2019 р. і просили відтермінувати строки розгляду цього питання, особливо наголошуючи на необхідності отримання згоди російського патріарха, яка дозволить уникнути конфліктів у православному світі [587].

Наступним кроком стало звернення 12 грудня 2018 р. групи народних депутатів України від опозиційних фракцій до Конституційного Суду України з поданням щодо законності Постанови Верховної Ради України «Про підтримку звернення Президента України до Вселенського патріарха Варфоломія про надання Томосу про автокефалію православної церкви в Україні». Народні депутати були переконані, що звернення Президента України порушує релігійну свободу та міжконфесійний мир в Україні, права і свободи громадян, зокрема конституційне право на свободу світогляду та віросповідання [373]. Натомість Конституційний Суд України розцінив

позов як політичну заяву і відмовився відкривати конституційне провадження щодо цього питання.

Активна позиція політичних сторін України не залишилася без відповіді з боку Вселенського патріарха. Зважаючи на численні звернення Президента України, Верховної Ради України та ієрархів українських церков, Варфоломій взяв на себе ініціативу розв'язання церковного питання [297]. Він розпочав комплекс процедур, спрямованих на надання автокефалії православної церкви в Україні.

Президент України П. Порошенко продовжував докладати зусилля до вирішення проблеми незалежності української церкви. 20 вересня 2018 р. у щорічному посланні до Верховної Ради України він наголосив на необхідності мати об'єднану й незалежну церкву. Очільник держави акцентував увагу на політичному значенні автокефалії для української держави: «Томос – це фактично ще один Акт проголошення незалежності України. Для нас власна церква – гарантія духовної свободи. Це – запорука суспільної злагоди» [442]. З метою аналізу релігійної ситуації в Україні й організації церковного собору Вселенський патріарх Варфоломій призначив в Україну двох ієрархів – архієпископа Даниїла Памфілійського та єпископа Іларіона Едмонтонського.

Серйозність намірів урегулювати церковну проблематику в Україні засвідчив Синод Константинопольської православної церкви, який проходив 9–11 жовтня 2018 р. На ньому було ухвалено рішення про продовження процедури надання автокефалії українській церкві та скасовано акт 1686 р. про підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату. Крім того, Синод відновив ставропігію Вселенського патріарха в Києві й канонічний статус предстоятелів двох українських церков [511].

Українська політична еліта схвально відгукнулася на дії Синоду Константинопольської православної церкви. Зокрема, П. Порошенко знову наголосив на політичному значенні надання Томосу, який є надзвичайно важливим аспектом української державності, незалежності, національної безпеки [201]. Свою оцінку зазначеним подіям дав єпископ Іларіон Едмонтонський, який зазначив, що «11 жовтня 2018 року – це історичний день, котрий, як говорити світською мовою, став днем проголошення декларації про духовний суверенітет українського народу» [166].



Щоб пришвидшити процес надання Томосу, між Україною та Константинопольським патріархатом було підписано Угоди про співробітництво. Головні постулати цієї угоди визначали зобов'язання сторін, які повинні були нормалізувати релігійну ситуацію в Україні. Зокрема, Україна взяла на себе обов'язок створення представницької місії «Ставропігія Вселенського патріархату в Україні» й проведення спільних соціальних заходів для врегулювання релігійної ситуації у світовому й українському православ'ї [590]. За ініціативи Президента України було ухвалено рішення надати Вселенському патріарху в постійне користування Андріївську церкву, де Варфоломій матиме свою резиденцію.

З боку Константинопольського патріархату головною умовою надання автокефалії було об'єднання українських православних церков. 15 грудня 2018 р. Вселенський патріарх Варфоломій запросив ієрархів усіх українських православних церков (УПЦ КП, УАПЦ та УПЦ МП) до участі в проведенні Об'єднавчого собору. Однак церковна верхівка УПЦ МП заборонила своїм представникам бути присутніми на цьому Соборі. Натомість у з'їзді Собору взяли участь усі ієрархи УПЦ КП, УАПЦ і навіть два митрополити УПЦ МП. З боку держави і влади свою присутність засвідчили Президент України П. Порошенко та Голова Верховної Ради України А. Парубій.

15 грудня 2018 р. Собор ухвалив історичне рішення про об'єднання українських православних церков в єдину релігійну організацію – Православну церкву України. Одночасно було затверджено Статут ПЦУ й обрано її Предстоятеля – «Митрополита Київського і всієї України» Епіфанія. Вселенський патріарх Варфоломій запросив очільника новоутвореної церкви до Стамбула для вручення йому Томосу про автокефалію (на врученні Томосу також були присутні Президент України П. Порошенко та Голова Верховної Ради України А. Парубій). Нарешті 5 січня 2019 р. у Стамбулі Вселенський патріарх Варфоломій підписав історичний документ, а наступного дня урочисто вручив його митрополиту Київському і всієї України Епіфанію. Отже, тривала боротьба українського православ'я за автокефалію завершилася підписанням і врученням Томосу.

Після обрання Епіфанія Предстоятелем Православної церкви України він зробив кілька заяв політичного змісту, які зводилися до



конституційного права відокремлення церкви від держави й засудження використання церкви в політичних цілях. Також Митрополит Київський і всієї України наголосив на необхідності деокупації Криму й території Донбасу.

Натомість Російська православна церква розпочала широку антиукраїнську пропагандистську кампанію із залученням до неї Президента Росії В. Путіна. З його ініціативи українське церковне питання стало предметом обговорення на оперативній нараді з постійними членами Ради безпеки Російської Федерації [544]. Також очільник Кремля ініціював телефонну розмову з Варфоломієм та переконував його в хибності ухваленого рішення [485].

Іншим важливим питанням, котре залишалося не врегульованим після створення ПЦУ, був статус УПЦ МП. Зауважимо, що за статутом Російської православної церкви Україна є канонічною територією, на яку поширюється її юрисдикція. З Помісними православними церквами світу УПЦ може підтримувати зв'язки лише через Російську православну церкву. Предстоятель УПЦ вступає на посаду лише після його представлення Патріарху Московському і всієї Русі, благословення та вручення «Благословенної грамоти». Глава Російської православної церкви повинен схвалити Статут Української православної церкви, який ухвалюється Собором. Предстоятель УПЦ, митрополит Київський і всієї України, є постійним членом Синоду Російської православної церкви. Обов'язком Собору УПЦ є збереження канонічної єдності з Російською православною церквою. Собор єпископів УПЦ має діяти на підставі постанов помісних і архієрейських Соборів Російської православної церкви [559]. Отже, зміст статуту УПЦ визначає підпорядкування й залежність української церкви від російської.

Очільник Кремля неодноразово піддавав критиці дії української влади, спрямовані на здобуття автокефалії. За словами В. Путіна, українське політичне керівництво реалізовує проект, який не стосується віри, і тому він має всі підстави захищати права людини на свободу віросповідання [77]. Своє ставлення до церковних подій в Україні він також виражав на міжнародному рівні, роз'яснюючи, що політична верхівка української держави всіяко намагається розділити народи Росії й України [486]. Схожа риторика притаман-

на й інших представникам політичного російського істеблшменту. Зокрема, Міністр закордонних справ Росії С. Лавров вважає ПЦУ нелегітимною структурою, яка була створена всупереч православним канонам, для того щоб посварити народи Росії та України [318].

Російська сторона використовувала різні механізми, щоб питання автокефалії залишалось відкритим упродовж тривалого часу й було дистеблізуючим фактором релігійно-політичних відносин в Україні. Наприклад, було здійснено спроби тиску на Вселенського патріарха Варфломія як безпосередньо, так і через керівництво Туреччини.

На захист Константинопольського патріарха виступило керівництво української держави, назвавши заяви керманців Російської православної церкви щодо українського церковного питання політично вмотивованими й такими, що абсолютно не стосуються релігії [438].

Реакція російської сторони на такий закид не забарилася. В інформаційному просторі з'явилося повідомлення про підкуп Президентом України П. Порошенком Вселенського патріарха Варфоломія, однак підтвердження таких заяв не було надане. Провальними стали зустрічі патріарха Кирила з офіційною делегацією від Вселенського патріархату в Москві 9 липня 2018 р. та з патріархом Варфоломієм у Константинополі в серпні 2018 р.

Схожої тактики дотримувалися й представники УПЦ МП, які намагалися зберегти свій вплив в Україні та протидіяли процесу створення Православної церкви України. На церковному Соборі ієрархи УПЦ МП виступили з ухвалою про збереження єдності з Російською православною церквою та засудження зусиль української влади, спрямованих на створення ПЦУ. Дії Вселенського патріарха Варфоломія були потрактовані як порушення канонічної території української церкви, а рішення Об'єднавчого собору визнавалися неканонічними й такими, що вносять розбрат у світове православ'я [353].

Для залякування вірян представники УПЦ МП поширювали інформацію про насильницьке залучення парафій до ПЦУ, а добровільний перехід трактували як «захоплення храмів» і початок «релігійного протистояння» в Україні. Натомість Президент України

П. Порошенко у відповідь на такі заяви запевняв про дотримання усіма державними інституціями права на свободу совісті й віросповідання відповідно до Конституції України і Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» [201]. Схожою була й позиція Митрополита Київського і всієї України Епіфанія, який спростовував заяви опонентів про примусове залучення релігійних громад до новоутвореної церкви.

УПЦ МП в Україні отримала підтримку з боку парламентської опозиції, яку представляла депутатська фракція «Опозиційний блок», а також окремі народні депутати України. Створення ПЦУ вони сприйняли як політичний проєкт П. Порошенка під майбутні президентські вибори. Надалі вся їхня риторика вибудовувалася в руслі звинувачень у перевищенні владних повноважень і втручання держави в релігійну сферу. Підтвердження своїм заявам опозиційні сили знайшли в спільних зустрічах Президента України П. Порошенка та Предстоятеля митрополита Епіфанія з вірянами в різних областях, куди вони приїздили, демонструючи Томос про автокефалію. Опоненти П. Порошенка такі поїздки в регіони розцінювали як політично заангажовані й тлумачили їх як неприховані засоби передвиборчої агітації. Отже, створення ПЦУ стало однією з головних політичних подій 2018 р. Критика П. Порошенка щодо долучення держави до процесу автокефалізації дала свій результат і відобразилася на його електоральному рейтингові.

У суспільно-політичній ситуації, що склалася в Україні, підтримка й допомога у врегулюванні релігійного конфлікту в православному середовищі з боку української влади була необхідною й доволі відчутною. Схожу думку висловив предстоятель ПЦУ митрополит Епіфаній, який запевнив, що без сприяння держави об'єднання православних церков не відбулося б. Автокефалія ПЦУ стала можливою завдяки підтримці українського суспільства, спільним зусиллям української влади та церковних діячів. Створення ПЦУ було важливим політичним рішенням для України, яке за своїм значенням можна порівняти з «актом проголошення незалежності України». За словами П. Порошенка, автокефалія віддаляє Україну як від Російської імперії, так і від колоніального минулого [351]. Схожу політичну оцінку дав і митрополит Епіфаній, який прирів-

няв отримання Томосу до Акту проголошення незалежності України [436]. Маючи всебічну підтримку українського суспільства щодо проголошення автокефалії, Верховна Рада України ініціювала законопроект про відзначення 15 грудня Дня духовної єдності України та визнання його державним святом.

На геополітичному рівні проголошення автокефалії української церкви торкнулося релігійних і політичних інтересів інших країн та їхніх церков [444]. До нього були причетні Президент Туреччини Р. Ердоган, віцепрезидент США М. Пенс, державний секретар США М. Помпео та інші впливові політичні діячі. США одними з перших визнали створення ПЦУ та запросили митрополита Епіфанія на зустріч із Державним секретарем у Вашингтон. Вихід українського православ'я на світову арену є важливим не лише для церкви, а й для держави загалом.

Передвиборна президентська програма В. Зеленського не містила положень, які торкалися питання релігійної політики, однак містила заклики до об'єднання всіх, хто незалежно від статі, мови, віри, національності любить Україну [420]. У публічній сфері він тримав нейтралітет і В. Зеленський поведився як конфесійно незаангажований кандидат на пост Президента України [661]. Через відсутність у В. Зеленського відкритої симпатії до конкретної релігійної організації складно було визначити його електоральну підтримку серед релігійних спільнот. Після перемоги на президентських виборах він отримав вітання від усіх лідерів релігійних громад.

Великими сподіваннями для українського суспільства з обранням на президентський пост В. Зеленського було збереження єдності України, відновлення її територіальної цілісності, досягнення миру, продовження реформ і євроінтеграції та справедливе ставлення держави до різних конфесій, побудоване на партнерських засадах.

Вселенський патріарх Варфоломій привітав В. Зеленського з обранням на пост Президента України і благословив його на продовження реформ, побажавши духовного процвітання українському народу та засвідчивши свою подальшу підтримку православ'я [104].

Необхідність встановлення контактів з релігійними організаціями була важливою складовою політики президента В. Зеленського. Одна з перших офіційних зустрічей президента була з лідерами

релігійних спільнот в Україні. На ній обговорювалися важливі питання соціально-економічного, політичного й релігійного характеру. Ключовою темою була участь релігійних організацій у розбудові української держави та громадянського суспільства, благодійній, волонтерській і капеланській діяльності тощо. Низка питань торкалася реалізації духовної опіки населення анексованих та окупованих територій України, підтримки переселенців з Криму й Донбасу, консолідації українського суспільства. Формат зустрічі засвідчив бажання В. Зеленського співпрацювати з різними релігійними конфесіями заради безпеки, миру та консолідації українського суспільства. Невипадковим стало запрошення представників духовенства різних конфесій до участі в урочистих заходах з нагоди 28-ї річниці незалежності України. Релігійна політика В. Зеленського не обмежувалася лише внутрішніми контактами з релігійними лідерами. Він зустрічався також з Вселенським патріархом Варфоломієм, переконуючи, що «влада України ніяким чином не втручатиметься у справи церкви і буде всіляко оберігати і захищати право людей на свободу віросповідання» [370].

Незважаючи на публічну релігійну незаангажованість, як Президент України В. Зеленський має певні непорозуміння щодо теми війни Росії з Україною з окремими релігійними організаціями. Зокрема, Українська православна церква довгий час вважала події на Сході України результатом громадянського конфлікту, натомість В. Зеленський – наслідком російської агресії. Для УПЦ неприпустимим є оголошений В. Зеленським курс на європейську та євроатлантичну інтеграцію України. Митрополит Онуфрій не вимагає від президента особливих преференцій для церкви, але бажає, щоб «президент ставився до нас, нашої церкви так, як до всіх – щоб ми були рівними перед законом, щоб не було «своїх» і «чужих» [354].

Після повномасштабного вторгнення Росії в Україну Синод УПЦ звернувся до Президента В. Зеленського, заявивши про неприпустимість спроб заборонити діяльність церкви. При цьому в заяві зазначалося, що одним із приводів воєнного вторгнення в Україну, на їх глибоке переконання, стала політика попереднього президента П. Порошенка: «Переконані, що саме така діяльність попередньої влади та ПЦУ і стала одним з приводів військового вторгнення в Україну. Вва-

жаємо, що злочинні дії, направлені проти Української православної церкви, мають ознаки підривної та диверсійної діяльності і є також наслідком бездіяльності Державної служби України з етнополітики та свободи совісті, що покликана регулювати міжрелігійні відносини в Україні. Вважаємо неприпустимими намагання заборонити діяльність Української православної церкви. Будь-які рішення про заборону нашої церкви та обмеження прав її вірян є злочинними та порушують Конституцію України» [599]. Як заявили в УПЦ, групою народних депутатів України «через надумані та свідомо неправдиві звинувачення» були подані на розгляд Верховної Ради законопроекти про заборону діяльності церкви, а в різних областях мають місце випадки ухвалення органами місцевого самоврядування упереджених рішень. Натомість речник Православної ПЦУ Євстратій (Зоря) вважає абсурдними заяви УПЦ щодо утисків з боку деяких органів місцевої влади (в Київській області церкву заборонили на Броварщині та в Кагарлику). Московський патріархат навіть поскаржився на це В. Зеленському та І. Венедіктовій: «А примусити парафіян не полишати МП, зобов'язати їх до подальшого послуху моспатріархійним архієреям – держава не повинна? Ну так, щоб указ якийсь видали чи припис прокурорський: «заборонити всім, хто не отримав на це спеціального дозволу згори, критикувати МП в Україні, а всім, хто на 23 лютого ц.р. був в МП – наказується залишатися там до кінця своїх днів» [630].

Важливою складовою релігійної політики є побудова відносин з ПЦУ. Попри спільні проукраїнські погляди та європейську орієнтацію в розбудові країни, налагодженню гармонійних відносин між В. Зеленським та Епіфанієм заважають політичні сили, які за ними стоять. Президент у своїй діяльності спирається на провладну партію «Слуга народу», тоді як за очільником ПЦУ стоїть «Європейська солідарність» на чолі з П. Порошенком, який свого часу доклав значних зусиль до створення цієї церкви та отримання нею Томосу про автокефалію. Це зумовило низку непорозумінь, які торкаються переходу вірян з УПЦ до ПЦУ: «Відбулася зміна влади, і дуже часто на місцях немає сприяння, навіть не реєструють статuti... Лежать вже майже два роки статuti на перереєстрацію тих парафій, які перейшли, але немає перереєстрацій. Не пояснюють нічим, знаходять юридичні зачіпки, щоб відмовити» [428].

Незважаючи на наявність деяких проблем, В. Зеленський контактує з Предстоятелем ПЦУ Митрополитом Київським і всієї України Епіфанієм: «Нова влада має концептуально інше ставлення до Церкви, ніж попередня. Нова влада має рівновіддалене ставлення до всіх Церков. Хоча маємо спілкування, зустрічались із Зеленським. Він відвідав Стамбул, де зустрічався із Вселенським патріархом Варфоломієм. Це свідчить, що влада розуміє роль УПЦ. Нас ця позиція задовольняє, бо ми прагнемо мати дружні стосунки з державною владою» [464 ].

Отже, президент В. Зеленський формує партнерські відносини з різними конфесіями відповідно до Конституції України, не надаючи переваг і преференцій жодній із релігійних організацій. Такий підхід може стати запорукою успіху в реалізації ефективної державної релігійної політики. Висновки щодо результатів й наслідків державної релігійної політики В. Зеленського стануть відомими після закінчення його президентської каденції.

Релігійна політика Президентів України була зумовлена вибірковим ставленням до церков та релігійних діячів. Конфесійна приналежність кожного з них визначала вектор формування державно-церковних відносин. Усі Президенти України здійснювали спроби створення єдиної Помісної православної церкви в Україні, але шлях реалізації цього проекту мав відмінні риси. Одні вважали, що набуття автокефалії можливий через рішення Москви, інші – через Константинополь. Для усіх очільників держави проблема автокефалії носила політичний, а не релігійно-конфесійний характер.

## **5.2. Політичні інституції в процесах конституювання Помісної Церкви України**

Політичні інститути як структурні елементи політичної системи відображають інтереси політичних і соціальних верств суспільства. У дослідженні ми розглядатимемо ті політичні інститути, які в межах своїх конституційних повноважень впливають на формування релігійної політики й релігійних процесів в Україні. До них насамперед належать інститут парламентаризму, інститути виконавчої влади, громадянства та політичних партій. Зокрема, інститут пар-

ламентаризму як представницький орган державної влади регулює відносини із суспільством і виконує законотворчу функцію, яка зорієнтована на створення законів та репрезентацію інтересів різних соціальних груп у державі.

Інститути виконавчої влади представлені державними органами й посадовими особами, які здійснюють управління суспільними справами. Вищим органом у системі органів виконавчої влади є Кабінет Міністрів України (Уряд України), який здійснює виконавчу владу безпосередньо та через міністерства, інші центральні органи виконавчої влади й місцеві державні адміністрації. Уряд спрямовує, координує та контролює діяльність цих органів. Він відповідальний перед Президентом України і Верховною Радою України, підконтрольний і підзвітний Верховній Раді України у межах, передбачених Конституцією України [191].

Інститут громадянства визначає обов'язки держави та громадянина. Натомість інститут політичних партій забезпечує впорядкованість відносин, що складаються в процесі створення політичних організацій, та взаємодію між ними [624, с. 9]. Отже, складовою їхньої діяльності є злагоджене функціонування держави зі всіма її управлінськими структурами й установами; діяльність політичних партій і рухів; активність громадсько-політичної думки; функціонування засобів масової інформації; різноплановий вплив з боку політичних еліт і політичних лідерів.

Важливою структурною одиницею політичної системи України є Верховна Рада України, у компетенції якої перебувають конституційні повноваження щодо регулювання суспільних відносин у царині релігії. Насамперед це виражається у визначенні засад, принципів, методів і механізмів формування й реалізації державно-церковних та міжконфесійних відносин [298]. Регулятивну функцію у формуванні стратегії релігійної політики закладено в повноваження парламенту заслуховувати щорічні й позачергові послання Президента України, де порушуються питання державно-церковних і міжконфесійних відносин. Крім того, Верховна Рада України скеровує напрямки діяльності в релігійній сфері через механізм парламентських слухань і міжфракційних депутатських об'єднань з церковних питань.



Важливим інструментарієм парламенту в реалізації релігійних відносин є відповідний Комітет Верховної Ради України, який утворюється з числа народних депутатів України для здійснення за окремими напрямками законопроектної роботи, підготовки й попереднього розгляду питань, які входять до повноважень Верховної Ради України, виконання контрольних функцій [192]. Державну політику у сфері свободи совісті й релігійних організацій реалізує профільний комітет Верховної Ради України з питань культури та духовності: «Комітет, виступаючи активним захисником принципу рівності всіх церков та релігійних організацій в Україні, у своїй законопроектній роботі завжди враховував й надалі враховуватиме позицію релігійних організацій» [480]. Профільний комітет попередньо розглядає пропозиції щодо проведення парламентських слухань з релігійних питань.

Співпраця між Верховною Радою й релігійними організаціями на законодавчому рівні була не завжди продуктивною. Зокрема, у 2003 р. під час підготовки проекту нового Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» Голова Верховної Ради В. Литвин переніс розгляд законопроекту через політизацію цього питання окремими представниками релігійних організацій [417, с. 164]. Однак до Комітету Верховної Ради з питань культури і духовності надійшов альтернативний законопроект «Про свободу віросповідання та релігійні організації» від народного депутата Л. Григорович, який, відповідно до Регламенту Верховної Ради України, мав розглядатися одночасно з урядовим проектом [195]. У зв'язку з протестами релігійних організацій, розгляд законопроектів переносився чотири рази та зрештою Верховна Рада їх відхилила. Народні обранці вирішили, що «ці документи не підготовлені належним чином і тому створюють конфліктну ситуацію у Верховній Раді та певне напруження в суспільстві» [417, с. 165].

Однак спроби реформувати релігійне законодавство не припинилися. У 2004 році на розгляд Верховної Ради України надійшов проект Закону України «Про свободу віросповідання та діяльність релігійних організацій» від народного депутата з фракції «Наша Україна» І. Стойка [198]. Подання законопроекту розкритикував митрополит Володимир (Сабодан), який у листі до Голови Верхов-

ної Ради України В. Литвина наполягав не виносити його на розгляд парламенту, оскільки він менш демократичний, ніж чинний закон. Протягом 2004–2005 років парламент обмежився розглядом змін до окремих статей чинного Закону.

У 2005 році Верховна Рада відхилила проект Закону «Про внесення доповнень до Закону України «Про свободу совісті і релігійні організації» поданий народним депутатом О. Турчиновим [454]. У цьому ж році було зареєстровано законопроект «Про внесення змін та доповнень до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації»» від народного депутата Соціалістичної партії України В. Співачука. У відповідь на попередньо відхилений проект народний депутат О. Білорус з фракції БЮТ зауважив, що останній законопроект «може призвести до виникнення напруження у міжцерковних відносинах та, як наслідок, у суспільстві. Крім того, він у разі прийняття стане законодавчим підґрунтям для переслідування громадян за ознаками віросповідання» [453].

Підготовка нового Закону у сфері державно-церковних відносин розпочалася в 2006 р. Для розробки нової редакції Закону «Про свободу совісті та релігійні організації» було створено робочу групу, до складу якої увійшли представники Міністерства юстиції, Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій, відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України, Міжнародної асоціації релігійної свободи, Інституту релігійної свободи, Українського центру економічних і політичних досліджень імені О. Разумкова та інших неурядових організацій. Однак новий закон не отримав схвалення з боку різних політичних і релігійних сил. Представники окремих церков виступили з пропозицією відкласти дату подання зазначеного проекту на розгляд Верховної Ради «з огляду на несприятливу політичну ситуацію та політизацію релігійних питань» [417, с. 168].

Отже, Верховна Рада України через профільний комітет та народних депутатів України може суттєво впливати на формування засад релігійної політики й забезпечувати контроль за дотримання прав у сфері свободи совісті й віросповідання. Однак політизація релігійного середовища ускладнювала процес законотворення, а самі українські політики й релігійні організації по-різному сприймали зміст законопроектів щодо регулювання державно-церковних від-

носин. Суперечливість низки законів, які розглядала Верховна Рада України призвела до загострення конфліктів, суспільного збурення, яке супроводжувалися акціями протесту під стінами українського парламенту. Участь у протестах представників різних релігійних організацій і політичних сил призводила до загострення як релігійного, так і політичного протистояння в українському суспільстві.

Особливе напруження у стінах Верховної Ради викликало питання про автокефалію православної церкви в Україні, яке було одним з головних у роботі Комітету з питань культури і духовності. Набуття православною церквою помісного статусу було пріоритетом у роботі Верховної Ради за президенства П. Порошенка. Улітку 2016 р. Верховна Рада України публікує «Звернення Верховної Ради України до Його Всесвятості Варфоломія, Архієпископа Константинополя і Нового Риму, Вселенського Патріарха щодо надання автокефалії Православній Церкві в Україні», яка стала істотним кроком у вирішенні питання про надання Томосу. Народні депутати були переконані, що в умовах збройної агресії з боку Російської Федерації лише «автокефальний статус може стати основою для подолання існуючого нині в нашій країні церковного поділу та збереже цілісність українського народу, що дозволить посісти належне місце в родині помісних православних церков» [371].

Питання єдності й автокефалії православної церкви було головним на зустрічі Голови Верховної Ради України А. Парубія з секретарем монастиря Святої Гори Афон Кутлумуш та ієродияконом Хризостомом, які перебували в Києві. Як зазначив А. Парубій, на цій зустрічі Звернення до Патріарха Варфоломія щодо автокефалії Української Церкви «є питанням не тільки релігійного характеру, але й питанням національної безпеки, адже відбувається агресія як військова, так і втручання у духовний простір» [6]. При цьому Голова Верховної Ради України зауважив, що «Парламент, світська влада не має наміру втручатися, чи регламентувати релігійне життя і ми лише повторили молитви мільйонів українців, звертаючись до Патріарха Варфоломія». Ієродиякон Хризостом висловив переконання, що «автокефалія принесе Україні єдність і мир у суспільстві. Набувши автокефалії, Україна стане повноправним членом церковної сім'ї» [6].

Андрія Парубія також активно підтримував надання автокефалії українській православній церкві й на міжнародній арені. Зокрема, Голова Верховної Ради перебуваючи в Грузії з нагоди святкування незалежності Першої Республіки Грузія, зазначив, що «планує обговорити питання щодо підтримки автокефалії України і з Президентом Грузії, і з Головою Парламенту, і з Святішим Патріархом Іллею II». Він висловив сподівання на сприяння з боку Грузинської православної церкви в цьому процесі: «ми дуже розраховуємо на підтримку і Патріарха, і Грузинської православної церкви прагнення України і усіх українців до створення української православної автокефальної церкви» [79].

Прагнення України створити Помісну церкву в умовах військової агресії Росії поділяли Сполучені Штати Америки, оскільки «гібридна війна Путіна має багато складових, де мілітарна складова важлива, але інформаційна й гуманітарна не менш важливі, і він використовує ці сфери ефективно і небезпечно. Ми маємо визнати, що, на жаль, він використав релігійне питання як інструмент для агресії проти України» [429]. Посол з особливих доручень з міжнародних питань релігійної свободи Державного Департаменту США Браунбек зазначив, що «перед Україною стоїть велике завдання – питання автокефалії Української Помісної Православної Церкви. На етапі ухвалення рішення про надання Томосу про автокефалію Української Православної Церкви ми не втручаємося, але ми його підтримаємо, і якщо можемо бути корисними на етапі його імплементації, ми будемо раді допомогти» [429].

Уже у 2018 р. А. Парубій у парламенті представляв проєкт Постанови про підтримку звернення Президента України до Вселенського Патріарха Варфоломія щодо надання Томосу про автокефалію Православної Церкви в Україні: «Президент України звернувся до Парламенту з проханням підтримати його Звернення до Вселенського Патріарха з проханням надати Православній Церкві в Україні Томос про автокефалію» [7]. Голова Верховної Ради зазначив, що Парламентське звернення після тривалого часу дало поштовх до розгляду Вселенською Патріархією питання Автокефалії Православної Церкви в Україні. Водночас, сказав він, звернення Президента України продовжує та розвиває процес створення Єдиної Помісної Україн-

ської Православної Церкви, попередньою віхою якого було Звернення Верховної Ради України від 16 червня 2016 року щодо надання автокефалії Православній Церкві в Україні: «Ми відновлюємо історичну справедливість, адже Церковні канони чітко стверджують, що кожен народ, кожна Незалежна Держава має право на свою незалежну Церкву. Ми повертаємо та реалізуємо наше законне право мати свою власну Православну Церкву українського народу» [7].

Співавторами проекту стали спікер Верховної Ради А. Парубій, перша віцеспікерка І. Геращенко, лідери фракцій А. Герасимов (фракція «Блок Петра Порошенка»), М. Бурбак (фракція «Народний фронт»), Ю. Тимошенко (фракція «Батьківщина»), О. Ляшко (фракція Радикальної партії), О. Березюк (фракція «Самопоміч»), а також представниця президента у Верховній Раді, член фракції БПП І. Луценко та інші парламентарі [52]. Таким чином Верховна Рада України постановила підтримати звернення Президента України до Вселенського Патріарха Варфоломія про надання Томосу про автокефалію Православної Церкви в Україні.

Натомість народні депутати від Опозиційного блоку (В. Новинський та О. Долженков) стали ініціаторами подання до Конституційного Суду, де заявили, що вважають постанову Верховної Ради про підтримку звернення президента України Петра Порошенка про надання автокефалії Українській православній церкві незаконною: «Українська Православна Церква, яка має канонічний зв'язок зі вселенським Православ'ям, не зверталася до Патріарха Варфоломія з проханням надати автокефалію Православній Церкві в Україні та не уповноважували на це ні Президента України, ані депутатів Верховної Ради України. Питання надання церковної автокефалії належить до компетенції канонічного права, а не до компетенції державних законів. Автокефалія надається церкві, а не державі, а тому й ініціювати чи просити про цей статус має Церква, а не держава» [296]. Крім того, до Верховного суду України надійшли позовні заяви з опротестуванням дій державних органів у процесі набуття автокефалії. Перша заява – від Релігійної організації «Релігійна громада Української Православної Церкви при храмі на ім'я Святителя Миколая Бердянської Єпархії міста Бердянська Запорізької області» до Верховної Ради України, де позивач просить визнати протиправною й скасува-

ти постанову Верховної Ради України № 241-VIII від 19.04.2018 «Про підтримку звернення Президента України до Вселенського Патріарха Варфоломія про надання Томосу про автокефалію Православної церкви в Україні». Також до Верховної Ради України надійшли заяви від Городницького Свято-Георгіївського чоловічого ставропігійного монастиря та Єпископа Макарівського, Вікарія Київської Митрополії, Намісника Десятинного монастиря Різдва Пресвятої Богородиці міста Києва Української Православної Церкви до ВР України про визнання протиправною та скасування постанови [678].

У відповідь на звернення з приводу втручання держави у сферу релігійних відносин Конституційний Суд зауважив, що «оцінювати подібні документи з точки зору конституційності не входить в його компетенцію, оскільки Постанова ВРУ від 19.04.2018 р. № 2410-VIII засвідчує політичну позицію парламенту, підтримуючи звернення Президента України до Вселенського Патріарха з проханням надати Православній церкві України Томос про автокефалію» [312].

Черговий конфлікт на між інститутом парламентаризму та релігійними організаціями виник після ухвалення Верховною Радою Закону № 2662-VIII «Про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» щодо назви релігійних організацій (об'єднань), які входять до структури (є частиною) релігійної організації (об'єднання), керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою, що здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України». Цей Закон чітко визначив три ознаки релігійної підлеглості: якщо в статуті української організації є згадка про підпорядкованість іноземному центру; якщо в статуті іноземного релігійного центру є згадка про підпорядкованість організації в Україні; якщо в статуті іноземного центру є згадка, що представник української організації входить до складу керівного іноземного центру [194].

Законом встановлено, що «у разі якщо протягом чотирьох місяців (для релігійних громад – дев'яти місяців) з дня набрання чинності цим Законом та/або набрання чинності законом, яким іноземна держава визнається такою, що здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України, ре-

лігійна організація (об'єднання) не внесла передбачених законом змін до своєї офіційної назви та не подала відповідні зміни до свого статуту (положення) на реєстрацію, її статут (положення) втрачає чинність у частині, якою визначається повна офіційна назва релігійної організації (об'єднання)» [194].

Прихильники ПЦУ з великим ентузіазмом зустріли рішення Верховної Ради вважаючи, що цей закон буде сприяти запобіганню і нейтралізації реальних та потенційних загроз національній безпеці. Натомість УПЦ з групою депутатів Опозиційного блоку вирішили оскаржити Закон у Конституційному суді України. Уже в січні 2019 р. від них надійшло конституційне подання, яке суд прийняв, але його розгляд двічі переносив. За два дні до другого туру виборів президента України мало відбутися чергове засідання Конституційного Суду з цього питання, але справа не була розглянута. Зважаючи на те що відмінити дію закону через Конституційний Суд неможливо, УПЦ подала позов до Окружного адміністративного суду міста Києва для визнання наказу Міністерства культури про проведення релігієзнавчої експертизи незаконною. Рішення суду сприяло забезпеченню позову, яким заборонялося вчиняти будь-які дії щодо реєстрації релігійних центрів УПЦ [423]. Незважаючи на те що в самому законі не було названо УПЦ, вона одразу прийняла це на свою адресу.

В умовах повномасштабної війни Голова Верховної Ради України Р. Стефанчук повідомив, що парламент не буде голосувати за законопроект про заборону Російської православної церкви в Україні з метою захисту національної безпеки, суверенітету і територіальної цілісності України, запобігання колабораціонізму, припинення розпалювання міжрелігійної ворожнечі та дестабілізації релігійного середовища в Україні [193]. Зважаючи на запит суспільства якщо не ліквідації, то принаймні докорінних змін у діяльності УПЦ, це питання тривалий час обговорювали в межах політичних фракцій і груп. Нардепи дійшли висновку, що під час війни не мають права ухвалювати жодного закону, який розколює українське суспільство. За словами спікера, ухвалення Закону «можна допустити, тому що українська нація має бути єдиною. Спочатку треба подивитися, хто та як поведився під час війни. Бо війна – та ситуація, яка сьогодні



всім показує, хто є хто, яка зриває вуалі з усіх: з патріотів, із проросійських політиків. І суспільство може реально бачити, хто за Україну, а хто має якісь інші наміри» [491].

Отже, релігійна політика держави в православному середовищі значною мірою залежить від роботи на законодавчому полі. Закони України, які були ухвалені Верховною Радою України впродовж останніх років відповідають суспільним запитам. Однак реалізація ухвалених рішень не відбувається на практиці, що призводить до «небажаних прорахунків у межах державної політики щодо такої делікатної сфери, як сфера свободи совісті і свободи релігії» [521, с. 66].

Вищим політичним інститутом у системі органів виконавчої влади України є Кабінет Міністрів України, якому належить важлива роль у реалізації державної релігійної політики. Відповідно до своїх повноважень він має право законодавчої ініціативи та внесення на розгляд Верховної Ради України проектів законів з релігійних питань. Діяльність Кабінету Міністрів спрямовується на забезпечення інтересів Українського народу шляхом виконання Конституції і законів України, актів Президента України, Програми діяльності Кабінету Міністрів, вирішення питань державного управління у сферах, належних до його компетенції [449].

Одним з важливих напрямків релігійної політики Кабінету Міністрів України після проголошення незалежності нашої держави було врегулювання конфлікту в православному середовищі шляхом набуття Українською православною церквою автокефалії. З цієї метою віце-прем'єр-міністр України з питань гуманітарної політики М. Жулинський за дорученням Президента України Л. Кравчука 19 жовтня 1993 р. зустрівся з Вселенським патріархом Варфоломієм у його резиденції. Під час зустрічі обговорювалася тема релігійної ситуації в Україні та наслідки Собору Української православної церкви – Київського патріархату для українського православ'я. Для врегулювання конфлікту між православними церквами М. Жулинський запропонував призначити очільника Православної церкви єпископа Всеволода з УПЦ Сполучених Штатів Америки як компромісну постать в українському православ'ї.

Однак патріарх Варфоломій мав власний погляд для вирішення конфлікту між православними церквами. На його думку, необхід-



но терміново розпочати процес об'єднання православних церков, оскільки нехтування цим питанням призведе до утвердження самостійності кожної православної конфесії. Варфоломій уважав, що митрополит Філарет повинен вибачитися перед Московським патріархатом за свої дії, що дозволить йому очолити Українську православну церкву. Вселенський патріарх з розумінням поставився до складної ситуації в релігійному житті України й погодився на створення спеціальної комісії, яка допоможе знайти компромісний шлях Українській православній церкві у досягненні злагоди. Натомість обрання главою Київського патріархату єпископа Всеволода вважалося нездійсненним, оскільки для його приїзду до Києва необхідна згода Москви.

Вселенський патріарх наголосив, що нагальною потребою України в релігійному житті є дві основні проблеми, які необхідно вирішувати: забезпечення єдності Української православної церкви й набуття нею незалежності. Однак, за словами Варфоломія, надання автокефалії базується на певних принципах, які не підтримуються всіма Помісними Церквами. Незалежність для Української православної церкви повинна реалізовуватися поетапно. На першому етапі церква-матір має дати свій дозвіл на відокремлення, а на другому – Вселенський патріархат забезпечить визнання Української православної церкви іншими церквами [603]. Після цього Константинопольська церква проголосить, що така незалежна церква існує у світі. Набуття церквою автокефалії й утворення нового патріархату повинно бути визнаним світовою православною спільнотою одночасно.

Варфоломій запевнив, що Константинопольський патріархат буде підтримувати тісні зв'язки з Українською православною церквою, але обрання Всеволода необхідно узгоджувати з Московським патріархатом, оскільки це може призвести до загострення відносин між Константинополем і Москвою. М. Жулинський також порушував питання про те, щоб автокефальну церкву очолив митрополит УПЦ Володимир (Сабодан). Константинопольський патріарх був впевнений, що Російська православна церква визнає автокефалію української церкви, але коли це відбудеться – не відомо. Лише переговори з Москвою дозволять налагодити конструктивну співпрацю між православними церквами [603].

Отже, діяльність Кабінету Міністрів України була спрямована на врегулювання ситуації між православними церквами шляхом створення єдиної Помісної Церкви за безпосередньої підтримки Вселенського патріарха. Однак у межах своїх повноважень Кабінет Міністрів України не міг долучитися до процесу створення Помісної Церкви, проте робив усі необхідні кроки, щоб сформувавши підґрунтя для його реалізації. Формування релігійної політики виконавчим органом державної влади здійснювалося шляхом розроблення та виконання планів діяльності на середньостроковий період та/або планів роботи на рік, орієнтованих на реалізацію завдань Програми діяльності Кабінету Міністрів, інших програмних документів Кабінету Міністрів та документів з питань планування діяльності Кабінету Міністрів [448].

Верховна Рада України у 2000 р. схвалила нову Програму діяльності Уряду, яка передбачала «налагодження співробітництва та взаємодопомоги між державою і церквою, надання підтримки релігійним організаціям у проведенні ремонтно-реставраційних робіт на об'єктах, що мають історико-культурну цінність» [449]. Головною релігійною подією початку XXI ст. було відзначення 2000-річчя Різдва Христового. Тому важливим кроком на шляху реалізації державної релігійної політики стало прийняття Постанови «Про заходи щодо підготовки та відзначення в Україні 2000-ліття Різдва Христового», яка передбачала проведення першого всеукраїнського екуменічного конгресу «Примирення – дар Божий, джерело нового життя» та організацію роз'яснення конституційних принципів свободи світогляду і віросповідання в Україні, християнських цінностей та їхнього значення для зміцнення гуманістичних засад суспільства, відродження духовності, культури й моралі українського народу [450].

У Програмі діяльності Кабінету Міністрів України за 2003 р. «Відкритість, дієвість, результативність» пріоритетним напрямком релігійної політики визначено «подальше підвищення рівня довіри у взаємовідносинах між державою і церквою, ведення постійного діалогу для подолання міжконфесійних суперечностей, повернення релігійним організаціям значної частки колишніх культових будівель та майна, удосконалення законодавства в релігійній сфері» [475].

У 2004 р. Верховна Рада України ухвалила Програму діяльності Кабінету Міністрів України «Послідовність. Ефективність. Відповідальність», де йшлося про те, що для «забезпечення реалізації конституційного права громадян на свободу світогляду і віросповідання, створення сприятливих умов для розвитку та діяльності релігійних організацій, утвердження засад світоглядної терпимості Уряд спрямовуватиме свої дії на подальше підвищення рівня довіри у взаємовідносинах між державою і церквою, ведення постійного діалогу для подолання міжконфесійних суперечностей» [477].

У 2005 р. Прем'єр-міністр України Ю. Тимошенко презентувала Програму діяльності Кабінету Міністрів України «Назустріч людям». У Програмі значна увага приділялася духовній сфері, оскільки «формування єдиної, сучасної нації ґрунтуватиметься на утвердженні принципів духовності, розвитку та збереження культурної спадщини, формування нового привабливого іміджу України» [30, с. 151]. Крім того, йшлося про необхідність налагодження «конструктивного співробітництва держави і релігійних організацій, неухильне дотримання принципу відокремлення держави від церкви; створення державою рівних умов для діяльності релігійних організацій, недопущення чинення на них тиску; заохочення участі релігійних організацій у виконанні властивих їм соціальних функцій» [476].

Другий уряд Ю. Тимошенко в Програмі діяльності Кабінету Міністрів України «Український прорив: для людей, а не політиків» (2008 р.) намагався посилити здобутки в релігійній політиці: «розбудова партнерських відносин держави та релігійних організацій має на меті сприяння суспільно важливій діяльності релігійних інституцій, убезпечення українського суспільства від розпалювання міжконфесійної ворожнечі. Для досягнення цієї мети Уряд зобов'язується: упровадити ефективний правовий механізм регламентації суспільно-релігійних та державно-церковних відносин; розробити проект нової редакції Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації»» [478].

Важливим надбанням уряду в аспекті розбудови державно-церковних відносин стало створення Комісії з питань забезпечення реалізації прав релігійних організацій як тимчасового консультативно-дорадчого органу при Кабінеті Міністрів України. Основними

завданнями Комісії були: сприяння й координація діяльності органів виконавчої влади з питань забезпечення реалізації прав релігійних організацій; підготовка пропозицій щодо формування та здійснення державної політики у сфері державно-конфесійних відносин; визначення шляхів і способів відновлення прав релігійних організацій, порушених унаслідок за часів тоталітарного правління Союзу РСР, та розроблення механізму подолання негативних наслідків такої політики; підготовка рекомендацій щодо вдосконалення механізму повернення релігійним організаціям культових будівель та іншого майна, яке їм належало, а також розгляд проблемних питань щодо визначення належності будівель і майна до категорії культового; аналіз пропозицій органів виконавчої влади щодо вивільнення будівель, які підлягають поверненню релігійним організаціям, і переміщення установ і організацій з таких будівель [448].

Реалізація релігійної політики була відображена в Програмах діяльності Кабінету Міністрів України за 2014, 2019 та 2020 рр. Зазначені документи були скеровані на дотримання свободи совісті і віросповідання та збереження релігійного плюралізму. Відзначимо активну підтримку Кабінету Міністрів України В. Гройсмана на шляху до створення єдиної Помісної Церкви в Україні. У 2017 р. прем'єр-міністр у Стамбулі зустрівся з архієпископом Константинополя і Вселенським патріархом Варфоломієм, який висловив свою підтримку й пообіцяв сприяти в процесі надання автокефалії українській православної церкві. В. Гройсман підтвердив незворотність процесу створення єдиної помісної церкви в Україні й зацентрував увагу на важливості й фундаментальності цієї події для нашої країни [128]. Крім того, В. Гройсман звертався до питання автокефалії й під час його офіційного візиту до Ізраїлю. Він провів зустріч із Патріархом Святого Граду Єрусалима і всієї Палестини, Сирії, Аравії, усього Зайорданія Теофілом III. Прем'єр-міністр наголосив на ролі Патріарха в питанні відновлення міжцерковного діалогу й подякував за всебічну підтримку України та українців: «Ми все робимо для того, щоб дорога до храму в Україні була вільна. Не втручаючись у церковні справи, вважаємо, що все треба робити для якісного церковного діалогу до єдиної православної помісної церкви» [127]. При цьому Теофіл III відзначив, що питання розколу церков в Україні

може бути вирішене виключно духовними засобами, без втручання політиків у цей процес.

Зауважимо, що реалізацію релігійної політики виконавчої влади здійснювали спеціальні служби при Кабінеті Міністрів України, які постійно змінювалися, залежно від вектора політики нової влади. Такими органами в різні часи були: Рада у справах релігій при Кабінеті Міністрів України; Міністерство у справах національностей, міграції та культів; Державний комітет у справах релігій; Державний департамент у справах релігій у складі Міністерства юстиції; Державний комітет у справах національностей і релігій; Департамент у справах національностей і релігій у складі Міністерства культури.

З 2019 р. питанням релігійної політики займається Державна служба України з етнополітики та свободи совісті, яка є центральним органом виконавчої влади, діяльність якого спрямовується й координується Кабінетом Міністрів України через Міністра культури та інформаційної політики України і який реалізує державну політику у сфері міжнаціональних відносин, релігії та захисту прав національних меншин в Україні [210]. За ініціатииви ДЕСС розпочала роботу Експертна рада з питань свободи совісті як консультативно-дорадчий орган для розгляду й вивчення проблемних питань, пов'язаних із формуванням та реалізацією державної політики у сфері державно-конфесійних відносин і забезпечення свободи совісті. Заради зміцнення взаєморозуміння між релігійними організаціями різних віросповідань ДЕСС працює над створенням діалогових майданчиків та організацією міжрелігійних і міжконфесійних проєктів.

Важливо відзначити, що Державна служба України з етнополітики та свободи совісті розпочала приймати документи для реєстрації статутів релігійних організацій, а також для їх реєстрації як юридичних осіб. Крім того, Міністерству цифрової інформації України подано пропозиції щодо запровадження єдиної загальнонаціональної електронної системи погоджень канонічної діяльності, яка передбачає розширені пошукові функції з метою аналізу наявної інформації, а також запропоновано розпочати роботу над створенням електронної системи з особистими кабінетами заявників для розгляду й затвердження статутів релігійних організацій та змін до них [212, с. 270].

Важливою політичною інституцією у процесах створення Помісної Церкви України є інститути громадянського суспільства, кожен з яких намагається безпосередньо впливати на політичний процес. Громадянське суспільство нерозривно пов'язане з державою, окремі інституції якої діють у сфері своєї компетенції, взаємно підтримуючи одна одну. Таке суспільство самостійно організовує добровільні об'єднання у формі релігійних, політичних чи соціальних рухів й інституціоналізується за Звіт Державної служби допомогою законів, права, свобод членів суспільства [624, с. 37]. Громадські об'єднання й суспільні рухи згуртовують людей різної політичної та релігійної належності для досягнення певних цілей. Їхня діяльність зумовлює реалізацію різних потреб і суспільних інтересів завдяки демократичним принципам побудови організаційної структури.

Громадські об'єднання допомагають державним інституціям виконувати функції управління шляхом привернення уваги суспільства до наявних проблем. Тому релігійні об'єднання, які функціонують в Україні не можуть бути нейтральними щодо подій у суспільстві. Саме громадянське суспільство сприяло активізації діяльності церковних конфесій у соціально-політичному та державно-політичному житті країни. Відокремлення церкви від держави зовсім не означає відмежування церкви від суспільства чи заборону її участі в соціальному житті. Цей принцип звільняє релігійні організації від її одержавлення, тотального контролю держави за її внутрішнім життям, внутрішніми приписами й релігійною практикою [300, с. 59].

З метою налагодження міжконфесійного діалогу в грудні 1996 р. з ініціативи Президента України Л. Кучми як міжконфесійний консультативно-дорадчий орган була створена Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО). Як перша міжконфесійна інституція вона об'єднувала зусилля різних конфесій у справі духовного відродження України й координувала міжцерковний діалог як в Україні, так і за її межами. ВРЦіРО брала участь у розробленні проєктів нормативних актів із питань державно-конфесійних відносин та здійснення комплексних заходів добродійного характеру [94, с. 15].

Рада Церков організовує свою діяльність на засадах рівності й рівноправ'я, дотримання внутрішніх правил і традицій усіх релі-

гійних організацій, які функціонують у межах чинного законодавства України. ВРЦіРО є незалежною від органів державної влади, політичних партій, інших громадських формувань та їхніх керівних органів [94, с. 24]. До її складу входять 15 церков і релігійних організацій та 1 міжцерковна організація, з-поміж яких православні, католицькі, протестантські та євангельські церкви, а також юдейське й мусульманське релігійні об'єднання. Сьогодні вона представляє близько 90% усіх релігійних організацій України.

Відзначимо, що важливим напрямом діяльності Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій було започаткування міжцерковного діалогу між православними конфесіями, щоб досягти порозуміння, примирення й об'єднання в одній релігійній структурі. Завдяки спільним зусиллям Ради та української влади було створено сприятливе підґрунтя для створення єдиної Помісної Церкви в Україні. З цією метою вони проводили систематичні зустрічі з вищим керівництвом української держави: з Президентами України, зокрема Л. Кучмою, В. Ющенком, В. Януковичем, П. Порошенком, В. Зеленським; виконуючим обов'язки Президента України О. Турчиновим; Головами Верховної Ради України – О. Морозом, О. Турчиновим, А. Парубієм, Д. Разумковим; Прем'єр-міністрами України – В. Януковичем, Ю. Тимошенко, А. Яценюком, В. Гройсманом, Д. Шмигалем.

З розвитком громадянського суспільства в Україні, ВРЦіРО сформувалася як інститут громадянського суспільства, що дозволило їй брати участь у державотворчих процесах. В умовах загострення протистояння між різними політичними силами країни наприкінці 2013 р. – початку 2014 р. ВРЦіРО спрямовувала свою діяльність на дотримання конституційних прав і свобод громадян, діалогу між владою й опозицією в пошуках ненасильницьких шляхів виходу з кризи: «Закликаємо українське суспільство, владу і опозицію до діалогу та спільного пошуку прийняттого шляху виходу з кризи. Не можна допустити, щоб політичне протистояння стало причиною для порушення цілісності нашої держави» [208, с. 175].

Будучи поза межами політичного протистояння, ВРЦіРО з нагоди Дня Соборності та Свободи у 2014 р. виступила із заявою, у якій висловилася не лише про свою стурбованість щодо складної



ситуації в Україні, а й про відповідальність учасників конфлікту за збереження єдиної соборної Української держави: «Всі сторони протистояння мають усвідомити свою відповідальність за збереження єдиної соборної Української держави та розпочати конструктивний діалог з метою подолання суспільно-політичної кризи» [208, с. 177].

З початком війни, яку розв'язала Росія проти України у 2014 р., та розпалюванням сепаратистського руху на Сході країни, релігійні організації в складі ВРЦіРО своєю позицією сприяли консолідації українського суспільства навколо національних ідеалів. Зокрема, у Заяві ВРЦіРО засудила агресію Росії й закликала міжнародне співтовариство зробити усе можливе для збереження миру в Україні та забезпечення територіальної цілісності, суверенітету й недоторканності кордонів Української держави: «Підрив миру і стабільності в Україні загрожує зруйнувати всю сучасну систему світової безпеки. Тому слід вжити всіх заходів, щоби в Україні внаслідок введення іноземних військ не розгорілася війна» [200, с. 186–187]. Відсутність чіткої позиції деяких політичних сил з приводу анексії Криму й окупації Донецької і Луганської областей російськими військами змусила ВРЦіРО окреслити обов'язок громадян держави: «ми закликаємо віруючих, у відповідності до своїх релігійних переконань та можливостей, брати участь в обороні Батьківщини. Заради спільної перемоги один нехай йде до війська, інший нехай посильно працює, допомагаючи армії як капелан, волонтер, у шпиталях, нехай допомагає родинам військовослужбовців, постраждалим мирним мешканцям Донбасу та вимушеним переселенцям» [206, с. 197].

У структурі Всеукраїнської ради Церков і релігійних організацій діє спеціально створена Комісія з питань соціального служіння, яка у 2017 р. затвердила Стратегію участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні «Україна – наш спільний дім». У документі зазначається, що: «Стратегія має на меті визначити цілі та завдання щодо миробудування в Україні – як здорової реакції на згадані суспільні виклики, насамперед задля врегулювання глибинних причин конфлікту і недопущення його повторення» [562, с. 332].

Після обрання Президентом України П. Порошенка Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій звернулася із закликом «налагодити постійний діалог з Главою держави, спрямований на



утвердження в Україні свободи віросповідання, високих моральних цінностей та на розвиток партнерських відносин між державою та релігійною спільнотою» [207, с. 110]. У квітні 2016 р. П. Порошенко під час зустрічі з представниками ВРЦіРО підкреслив, що суспільство вимагає від всіх державних органів працювати на єдність і сподівається на це від релігійних організацій: «Багатьом віруючим важко погодитись із існуючим роз'єднанням українського православ'я. Ігнорувати волю народу теж не гоже, так само як неприпустимо допустити втручання в ці процеси іншої держави» [372]. Глава держави наголосив на наявності суспільного запиту на створення єдиної помісної автокефальної церкви й висловив сподівання на активну участь Всеукраїнської ради Церков і релігійних організацій у цьому процесі.

Під час наступної зустрічі з представниками Всеукраїнської Ради церков та релігійних організацій Президент України П. Порошенко подякував за молитву та дії, спрямовані на об'єднання українського народу. Зі свого боку керівники церков і релігійних організацій зазначили, що роблять усе можливе для підтримки України й засуджують рухи, спрямовані на дестабілізацію України: «Ми розуміємо, що агресор зброєю Україну вже не візьме, тому зараз хоче зруйнувати Україну зсередини. Наші недалекоглядні політики не розуміють, що вони роблять і що є головним на сьогоднішній день для України» [465]. Глава держави підкреслив важливість створення Єдиної української помісної православної церкви й розуміння релігійних лідерів необхідності церковної єдності.

Після перемоги на президентських виборах В. Зеленського Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій ініціювала зустріч із новим главою держави. Під час цієї зустрічі члени ВРЦіРО обговорили з Президентом України найактуальніші проблеми суспільства. Головуючий на зустрічі митрополит Епіфаній подякував Главі держави за можливість обмінятися думками, які хвилюють суспільство та державу: «Діалог є тією ефективною формою взаємодії, яка допомагає виробляти і втілювати в життя кращі рішення, завчасно уникати проблем, краще розуміти позицію та думку інших, шукати і знаходити точки поєднання зусиль» [500]. Отже, сьогодні Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій є найбільшою й найав-

торитетнішою громадською інституцією в Україні, яка бере активну участь у житті країни, реагуючи на суспільні виклики публічними заявами, миротворчими та іншими заходами.

Важливим інститутом політичної системи держави є політичні партії, які виражають інтереси соціальної групи або частини народу. Діяльність політичних партій регламентується Конституцією й законами України. Головною відмінністю від політичного інституту громадських об'єднань є спрямованість на здобуття державної влади. Будучи інститутом громадянського суспільства, політичні партії реалізують суспільні потреби через механізм взаємодії з вищими органами влади держави. Зважаючи на глибоку системну кризу української держави, політичні партії повинні реагувати на труднощі й конфлікти шляхом укладання компромісів, які забезпечать становлення загальнонаціональної злагоди.

Розпад СРСР і проголошення державної незалежності України створили умови для становлення й розвитку української політичної нації. Переважна більшість політичних партій відмовилася від етнічного принципу формування української нації на користь політичного, який був обумовлений позицією партій лівого та ліберально-центристського спрямування. Навіть у преамбулі Конституції України вказується, що український народ – це громадяни України всіх національностей. Таке формулювання було затверджене саме за наполяганням лівих сил у Верховній Раді [28, с. 16]. Однак в умовах духовного вакууму, який склався після краху комуністичної ідеології, потребував заповнення ідейним поступом, спроможним об'єднати суспільство. Масове звернення народу до Церкви й релігійних цінностей сконцентрувало зусилля української політичної еліти на релігії, у якій вона вбачала засіб мобілізації суспільства для вирішення проблем посттоталітарного буття [242, с. 82].

В умовах традиційної релігійності українського суспільства, політичні партії дуже часто використовують релігійні організації для завоювання симпатії народу, особливо під час виборчих кампаній [49, с. 3]. Незважаючи на те що церква не є політичним інститутом, вона істотно впливає на політичне життя суспільства насамперед через ідеологічну складову, яка визначає політичні погляди вірян. Крім того, політики використовують релігійні організації у власних

цілях, зокрема, щоб надати масовим соціально-політичним рухам привабливого характеру. Відзначимо також, що й самі віряни через власні переконання беруть участь у різних політичних рухах і звертаються до релігії як до ідеологічного підґрунтя своїх інтересів [512].

Парламентські та президентські вибори чітко показали конфесійну належність українського політикуму і політичні позиції українських церков. У виборчій поведінці електорат поступово стає все більш залежним не від політичних програм або платформ, а від належності виборців до великих соціальних груп, передусім конфесій [49, с. 3]. Більшість політичних партій обирають традиційну схему електоральної поведінки з акцентами на співпраці лише з однією релігійною організацією, постулюючи тези «необхідності об'єднання українського православ'я в єдину Помісну Православну Церкву або ж надання особливого статусу єдиній «канонічній» УПЦ МП» [676, с. 130]. Такий підхід є маніпулятивним і суголосним із запитами конфесійно орієнтованої частини електорату.

Отже, релігійна ситуація в Україні певною мірою відображає суспільно-політичну. У таких умовах церкви та політичні партії відкрито співпрацюють між собою й залучаються взаємною підтримкою. Зокрема, УПЦ КП орієнтується на підтримку націонал-демократичних партій – Народного Руху України, Української республіканської партії, Республіканської християнської партії, Української національної асамблеї. Представники вищого духовного керівництва Київського Патріархату були особисто присутні на партійних з'їздах НРУ, РХП і виборчого блоку «Національний фронт». Більше того, народні депутати, які входять до Вищої церковної ради УПЦ КП, створили у Верховній Раді об'єднання «На захист Українського Православ'я».

Схожа тенденція щодо співпраці між політичними партіями і церквою спостерігається в УПЦ. Відомо, що у Верховній Раді було депутатське об'єднання «На підтримку канонічних традиційних Церков», яке виражало інтереси УПЦ. До цього об'єднання входили представники Соціалістичної і Комуністичної партій України. У передвиборчих програмах цих партій було висловлено підтримку ідеї об'єднання православ'я в Україні на засадах УПЦ. На парламентських виборах 1998 р. декілька архієреїв УПЦ були у виборчому

списку Партії регіонального відродження України. Головними релігійними вимогами було створення церкві таких умов, які дозволять відновити духовність країни. Другим номером у списку партії був намісник Києво-Печерської лаври Павло (Лебідь).

Під час парламентських виборів 2002 р. не лише партії та блоки, а й кандидати за мажоритарними округами, використовували релігійні організації як додатковий ресурс для залучення голосів виборців. Зокрема, блок Юлії Тимошенко виступав за впровадження добровільної духовної освіти у школи. Блок «За єдину Україну» обіцяв електорату толерантне ставлення до різних світоглядних і релігійних переконань. Соціал-демократична партія України (об'єднана) декларувала сприяння гармонізації міжнаціональних і міжконфесійних відносин і розвиток релігійної самостійності. Натомість Комуністична партія України, засуджуючи релігійний екстремізм, водночас виступала за право задоволення релігійних потреб вірян. При цьому комуністи значною мірою зблизилися з УПЦ, несхвально оцінюючи діяльність неканонічних церков, які ведуть боротьбу з традиційним православ'ям. Така позиція, за словами очільника партії П. Симоненка, була зумовлена потребою збереження «культурно-історичного простору східного слов'янства, духовну єдність трьох братніх народів» [575].

Питання автокефалії порушувалася в перевибірчій агітації Селянської партії, яка відкрито висловлювалася за підтримку УПЦ. Схожої позиції притримувався «Русский блок», представники якого під час кампанії звинуватили державу в упередженості до канонічної УПЦ і висловлювалися про необхідність захисту традиційного Православ'я. Натомість виборчий блок «Народний рух України» виступив на підтримку тих православних церков, які прагнули в умовах політичної незалежності України створити єдину українську помісну церкву. Звертаємо увагу, що блок В. Ющенка «Наша Україна» мав у своєму складі Християнський народний союз і Республіканську християнську партію. Однак під час парламентських виборів 2002 р. «Наша Україна» не акцентувала уваги у своїй передвиборчій програмі.

Під час президентських виборів 2004 р. політичні сили поділилися на тих, хто підтримував кандидата від влади В. Януковича або

ж лідера опозиції В. Ющенко. У релігійному середовищі теж сформувалися два табори, засвідчивши процес політизації церкви в Україні. УПЦ відкрито підтримала В. Януковича, і навіть митрополит Володимир благословив його на участь у виборчій кампанії, відзначивши, що він гідний очолити українську державу. Такий крок дозволив ієрархам та УПЦ агітувати за кандидата в Президенти України В. Януковича, який, з словами архієпископа Переяслав-Хмельницького Митрофана, належав до цієї конфесії як «більшість православних віруючих Донецької області. Так чи інакше, він допомагав нашим парафіям, з його допомогою відбудовувалися, будувалися нові храми. Значну допомогу він надав для нової лаври – Святогорської» [84]. Більше того, Митрополит Донецький і Маріупольський Іларіон (Шукало) попереджав, що в разі поразки В. Януковича на виборах церква може закликати вірян вийти на барикади і він особисто очолить війну, якщо Донбас буде лінією фронту [24, с. 103]. Інший підхід в агітації використовував настоятель Свято-Успенської церкви м. Донецька о. Євгеній (Михайленко), який за підтримку В. Ющенко відлучав від причастя терміном на два місяці, натомість тим хто голосуватиме за В. Януковича він обіцяв безкоштовно відслужити молебень [222, с. 7].

Більша частина релігійних організацій підтримала кандидата в Президенти В. Ющенко. Позиція УПЦ КП була зумовлена наративами лідера опозиції про побудову в Україні єдиної помісної православної церкви, котру прагнув очолити Філарет (Денисенко). Крім того, главі Київського Патріархату імпонувало, що В. Ющенко «схильний до підтримки не тільки КП, а підтримки Автокефальної церкви, і Української греко-католицької церкви, тобто тих церков, які стоять на позиції української державності» [469, с. 104]. Зауважимо, що члени Ради представників християнських церков України не займалися агітаційною пропагандою на підтримку жодного з кандидатів і не благословляли на пост глави держави. Свої зусилля вони спрямовували на проведення молебнів за чесність президентських перегонів.

Після перемоги на президентських виборах В. Ющенко здійснив офіційну поїздку до Росії, де провів зустріч з Президентом Росії В. Путіним та патріархом РПЦ Алексієм II. Останній привітав

В. Ющенко з перемогою на президентських виборах, висловив повагу до вибору українського народу та сподівання на активізацію відносин між країнами слов'янської традиції [294].

На парламентських і місцевих виборах 2006 р. Президент В. Ющенко заборонив релігійним організаціям агітувати за політичні партії, оскільки це суперечить нормам українського законодавства та внутрішнім церковним засадам. Синод УПЦ КП ухвалив рішення не втручатися у виборчу кампанію до Верховної Ради України й заборонив проводити в храмах політичну агітацію для збереження миру та злагоди. Свою позицію на виборах окреслив Архієрейський Собор УПЦ, який дозволив духовенству брати участь у виборах до місцевих рад, але до Верховної Ради можуть балотуватися лише миряни. 3 березня 2006 р. під час зустрічі В. Ющенко з членами Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій було підписано спільну декларацію про неприпустимість політизації релігії: «У зв'язку з проведенням у нашій державі виборчої кампанії, Церкви і релігійні організації робитимуть усе необхідне для того, щоб не допускати використання в політичній агітації їхнього авторитету, оскільки такі дії не лише заборонені законодавством України, але й суперечать духовній природі Церков» [142, с. 152].

Незважаючи на декларації церков, релігійні організації долучилися до парламентських виборів 2006 р. Представники православних братств Донбасу провели з'їзд, у якому взяли участь партія «Русский блок» і Спілка донських козаків. Зібрання ухвалило «Луганську декларацію», яка передбачала створення Південно-Східного суб'єкта федерації в межах Луганського краю, Донбасу, Криму і Новоросії та початок політичного страйку під керівництвом Прогресивно-соціалістичної партії Н. Вітренко [418, с. 162–163]. Натомість Партія регіонів України під час Всесвітнього російського народного собору заявила про підтримку на виборах УПЦ, а втручання держави в справу церкви визнала неприпустимим.

Під час передвиборчого періоду відбувався процес формування православної коаліції в складі Прогресивно-соціалістичної партії Н. Вітренко та Союзу православних громадян України. Головною метою такої коаліції була спроба мобілізувати православних вірян на боротьбу з «ворогами канонічного православ'я», проти

відокремлення УПЦ (МП) від РПЦ [461]. Іншою громадською організацією, яка декларувала свою православну належність був Союз православних братств України (СПБУ), котрий у 2005 р. спільно з Православним братством Олександра Невського утворив всеукраїнське об'єднання «Православний вибір». Головними постулатами цієї організації є: дискредитація євроінтеграційного курсу України; зв'язок із російськими православними об'єднаннями, що обстоюють ідею неподільності «Святої Русі»; нетерпимість до українства та інакомислення [215]. За словами очільника цієї організації, бажання захищати інтереси Української Церкви виявили партія «Держава», Партія регіонів, Російський блок, партія «Союз» і Комуністична партія України. Однак Союз православних братств України під час виборів підтримав Комуністичну партію України, яка запропонувала його представникам місця у виборчих списках до ВРУ й місцевих рад. Також було зазначено, що православні за жодних умов не будуть підтримувати блок партій Народний Союз «Наша Україна», БЮТ, СПУ, «Пора-ПРП», РУХ, а також партії, близькі за ідеологією до перерахованих [418, с. 165].

Президентська виборча кампанія 2010 р., відбулася без помітної участі релігійних організацій. Незважаючи на те що кандидат у Президенти України В. Янукович відвідав велику кількість храмів і монастирів, у публічному дискурсі УПЦ з обережністю висловлювалася про підтримку лідера Партії регіонів. Натомість передвиборча кампанія Ю. Тимошенко була спрямована на завоювання підтримки з боку вірян різних релігійних організацій. Вона зустрічалася з ієрархами всіх Українських православних церков та представниками Константинопольського патріархату. Проте місцеві вибори 2010 р. продемонстрували зовсім іншу ситуацію. Різні політичні партії включали місцеве духовенство до своїх списків. Найбільша кількість священнослужителів була залучена з боку УПЦ та УПЦ КП. При цьому ієрархи УПЦ брали участь у виборах, будучи включеними до регіональних списків Партії Регіонів, а духовенство УПЦ КП – «Батьківщини» та ВО «Свобода».

Під час Майдану 2014 р. УПЦ КП ухвалила рішення на богослужіннях не поминати чинну владу, а виголошувати молитви за Україну та її народ [187]. Попри тиск з боку влади Церква виявила себе як



потужний і цілісний інститут громадянського суспільства, здатний захищати інтереси громадян від свавілля високопосадовців [564].

Президентська кампанія 2019 р. П. Порошенка була розрахована на здобутки від отримання Томосу й заснування єдиної помісної православної церкви. З цією метою, після того як документ було доставлено з Фанара, він розпочав «томос-тур» містами України. Під час них президента супроводжували Епіфаній або Філарет чи інші високопоставлені представники духовенства. У кожному місті Президент розповідав про значення Томосу для України, ділився своїми здобутками на посаді й наголошував, що представників інших церков не змушуватимуть переходити до нової церкви. Очільник ПЦУ Епіфаній свою участь у турі пояснював як «не підтримку кандидата в президенти, а певну вдячність людині, яка стільки зробила, щоб томос відбувся. Певним чином поїздки можна розглядати і як піар з боку держави, але я їх розглядаю саме як подяку президентові, котрий вклав стільки сил у те, щоб ми досягли мети» [167]. При цьому він зауважив, що Православна церква України не братиме участі в томос-турі, коли голова держави П. Порошенко зареєструється як кандидат у президенти.

Отже, головним питанням релігійної політики вищих органів державної влади було становлення міжконфесійної злагоди православних церков, яка сприятиме формуванню єдиної незалежної церкви. Спільними зусиллями Верховної Ради України, Президентів України, Кабінету Міністрів України, інститутів громадянського суспільства і політичних партій український народ домігся незалежності українського православ'я.

### **5.3 Єдина Помісна православна церква в Україні у нових суспільно-політичних викликах**

Геополітичні фактори зовнішньорелігійної діяльності Російської православної церкви, на думку політичних експертів, призвели до становлення «двох православних юрисдикцій – світове православ'я і «русский мир», Вселенський патріарх і Московський анти-патріарх» [439]. Інтеграція України в європейський простір відбувається в умовах боротьби, з одного боку, з російською владою і церквою, з



другого, – з проросійськими політичними й церковними силами, які нав'язують їй свій цивілізаційний проект «русского мира». На думку вітчизняних дослідників, «русский мир» потрібно трактувати як ідеологему релігії і політики сучасної Росії в умовах глобалізованого світу. Концепт «русского мира» вивищується над етноконфесійним, національним, геополітичним та іншими вимірами сучасного російського суспільства [281, с. 124].

Становлення й трансформація ідеології «русского мира» пройшла низку етапів. На першому етапі (1993–2011 рр.) формувалося змістовне наповнення терміна «русский мир» й окреслювалася його структура. Ідеї «русского мира» стають предметом наукових дискусій з метою розробки проекту розбудови Росії у XXI ст. Другий період (2001–2009 рр.) характеризується активним упровадженням органами російської влади основних постулатів «русского мира» в геокультурний, геополітичний та гео економічний простір. Механізмом поширення цієї концепції на внутрішньому й міжнародному рівнях стають урядові та громадські організації. На третьому етапі (2009–2014 рр.) формується православний варіант концепту «русского мира» із активним залученням Російської православної церкви. Четвертий етап (2014–2022 рр.) – ідеологія «русского мира» стала ідейною основою російської агресії проти України. Реалізація цієї концепції полягає не лише у використанні агресором і місцевими проросійськими терористами російської зброї, а й у задіянні ним геополітичних, політичних, релігійних, дипломатичних, економічних та ідеологічних важелів впливу на Україну.

Формування концепції «русского мира» розпочинається після розпаду СРСР завдяки працям С. Чернишова та Г. Павловського у яких обґрунтовувалася необхідність переосмислення радянського способу життя та прийняття ліберальних і демократичних цінностей. Уперше термін «русский мир» був вжитий П. Щедровицьким, який його використав при прогнозуванні та розробці політики Росії у Співдружності незалежних держав. Важливе місце в ідеології нової політики займала мова як засіб комунікації між громадянами Росії та російськомовною діаспорою. Особливий акцент на російській мові в доктрині «русского мира» був зумовлений її позицією як мови міжнаціонального спілкування в СРСР і пострадянському

просторі, а також наявністю російського населення у новостворених державах [402, с. 113].

Головним джерелом концепта «русского мира» вважається праця М. Гефтера «Світ світів: російський зачин» у якій аналізувалося співіснування великих культурних світів. Завданням національного чи цивілізаційного світу, який виникає на основі відповідних спільнот людей і культур, є знаходження власного унікального місця у великому «світі світів» [593, с. 7]. Натомість право на існування має лише той світ, який збагачує та розвиває всі інші. Звідси виникає потреба у збереженні гармонійного розвитку «світу світів» шляхом дотримання чітких правил співіснування. Розробка усіх правил та умов їх дотримання визначається лідером, якою є Росія з її цивілізацією [593, с. 7]. Вона повинна визнати себе лише одним із світів, відмовитись від месіанізму та спроб охопити весь світ собою [102]. Твердження про унікальність російської цивілізації, яка розвивається за власними історичними законами, формувало наратив відмови від месіансько-експансивних дій, а зосередження на вирішенні власних проблем, зокрема освоювати Сибір та Далекий Схід, а не орієнтуватись на Захід [632]. Згодом ці ідеї були замінені проектом неоевразійської імперії О. Дугіна, який отримав всебічне схвалення з боку російського державного керівництва.

У публічній риториці російського керівництва та багатьох інших представників влади під «русским миром» розуміється «переважно спільнота людей («цивілізація»), тим чи іншим чином пов'язаних із Росією, що формується на основі спільності: а) мови й культури; б) історичної пам'яті та пов'язаних із цією спільною історичною пам'яттю цінностей; в) православ'я; г) лояльності до сьогоденішньої Російської держави, що прагне виступати всередині країни і на міжнародній арені як природна правонаступниця російської державницької традиції, органічними складниками якої є Російська імперія та СРСР» [671, с. 17–18].

Сьогодні «русский мир» є геополітичною ідеологічною доктриною, яка обґрунтовує війну Росії проти України й реалізується у формі «спеціальної військової операції» з метою «захисту людей, які протягом восьми років зазнають знущань, геноциду з боку київського режиму» [483]. У російській суспільно-політичній думці утверди-

лося переконання, що «русский мир» об'єднує людей, які незалежно від національної належності й місця проживання поділяють російські духовні цінності, є носіями російської мови та православ'я, які об'єднуються довкола Росії [121, с. 542].

Провідником ідеології «русского мира» є Президент Росії В. Путін, який для її розроблення й пропаганди долучив значну кількість діячів російської науки, культури, церкви [479]. Зауважимо, що на офіційному рівні вперше термін «русский мир» В. Путін ужив у 2001 р. на світовому Конгресі під час свого виступу перед російською діаспорою. Він зауважив, що «питання духовного самовизначення для емігрантів є складним, але «русский мир» виходить за географічні межі Росії і російського етносу» [535]. Зважаючи на складність ідентифікації поняття «російскість», В. Путін зауважив, що «Русский мир» виступає багатонаціональним феноменом, здатним на системну трансформацію світового устрою [123]. Головне завдання, яке покладалося на реалізацію кремлівського проекту, була інтеграція міграційних потоків до Росії й активне залучення переміщених осіб до вивчення російської мови та культури. Залежність країн Середньої Азії від трудової міграції до Росії відкривала перспективу розширення меж «русского мира». Натомість країни Європейського Союзу значно обмежили стихійний приплив нелегальних мігрантів, оскільки це створює соціальні, політичні, економічні й релігійні проблеми для європейського населення.

Упродовж наступних років у своїх публічних виступах В. Путін неодноразово звертається до концепції «русского мира», наголошуючи на необхідності єднання усіх, хто цінує російську мову та культуру, незалежно від країни проживання [533]. Він переконував, що Росія історично сформувалася як союзна держава, яка заклала фундамент російської духовності для людей різних національностей та релігій. При цьому особлива роль належала російській мові, якою спілкується багатомільйонний простір «русского мира» [440]. Згодом В. Путіним за підтримки Міністерства закордонних справ і Міністерства освіти і науки РФ був створений центр для популяризації російської мови та культури «Русский мир». Головними постулатами фонду стала пропаганда, що «русский мир» це не лише росіяни країн ближнього і далекого зарубіжжя, а й іноземці, які розмовля-

ють російською мовою, вивчають і цікавляться історією та співпереживають за її майбутнє. Саме тому «русский мир» як глобальний проєкт, започатковує нову ідентичність та можливості гармонійної співпраці зі всім світом, що стимулює додаткові імпульси власного розвитку» [384]. Унаслідок внутрішньої й зовнішньої пропаганди високопосадовців і засобів масової інформації розпочалася активна фаза співпраці з діаспорою у вигляді культурних проєктів для поширення російської мови у світі.

Концепція «русского мира» містить ідею єдності російського, українського та білоруського народів, яка знаходить широку підтримку як у російського суспільства, так і в його політичного керівництва. Зокрема, у промовах В. Путін неодноразово підкреслював існування «одного народу» [173]. Риторика російської влади є черговою спробою уніфікувати українську й білоруську історію та релігію з російською. Політичною метою цих намагань є заперечення існування незалежних і самостійних українського та білоруського народів поза російським політичним, культурним і релігійним простором. В умовах війни з Україною представники «русского мира» ставлять під сумнів існування української держави. Ба більше, у російській Госдумі зареєстрували законопроект про «скасування визнання незалежності Литви» від 6 вересня 1991 року. Російський законодавець Є. Федоров вважає, що згідно зі змінами до Конституції РФ, які заявляють про правонаступність Росії після СРСР, перша може скасовувати правочинні акти уже неіснуючої держави. При цьому представник Госдуми вважає незаконною постанову СРСР, оскільки в Литві не проводився референдум про вихід зі складу СРСР та не було встановлено перехідного періоду для розгляду всіх спірних питань. Схожі рішення пропонують застосувати щодо України, Латвії та Естонії [53].

На думку В. Путіна, сучасна Україна створювалася за рахунок історичної Росії: «Коренізація» зіграла велику роль у розвитку і зміцненні української культури. Однак під виглядом боротьби з російським великодержавним шовінізмом українізація часто нав'язувалася усім без виключенням верствам суспільства. Радянська національна політика утвердила ідею про три окремих слов'янських народи – російський, український і білоруський, всупереч великої

російської нації як триєдиного народу, що складається з великоросів, малоросів і білорусів» [484]. Особливу увагу очільник Кремля звертає на розвиток національної ідентичності українців: «В Україні сьогодні створилася ситуація, яка призводить до примусової зміни ідентичності. Росіян в Україні примушують не лише відректися від свого походження, а й постулюється ідея, що Росія – їхній ворог. Курс на насильницьку асиміляцію, з метою формування етнічно чистої української держави, упереджено налаштованої щодо Росії, за своїми наслідками можна порівняти із застосуванням проти нас зброї масового ураження. Внаслідок такого штучного розриву росіян і українців –російський народ може зменшитися на сотні тисяч, а то й на мільйони» [484]. У свою чергу заступник голови Ради національної безпеки та оборони РФ Д. Медведев у своїх публічних заявах неодноразово зазначав, що «сучасна Українська держава на-самперед просто непорозуміння, яка за допомогою своїх недолугих керманичів дуже швидко збанкрутує й самоліквідується, а її громадяни повернуться під омофор великої Росії» [452].

Вітчизняні науковці спростовують ідею єдності східнослов'янських народів, на котрій ґрунтується концепція «руського мира», виокремлюючи ключові етнічні відмінності між ними. Зокрема, слов'янами вважаються українці, тоді як білоруси мали балтську етнічну основу, а московити сформувалися на основі угро-фінських племен. Українці, росіяни й білоруси не мають спільного етнічного коріння, а тому не може йтися про один народ [306]. Відмінність між трьома народами виражається в національній та релігійній ментальності. Українське і російське православ'я мають різні догматичні й обрядово-культові властивості [657, с. 69–83]. Незважаючи на відмінні релігійні особливості, патріарх Кіріл відкидає розмежування українського і російського православ'я, ставлячи під сумнів автокефалію ПЦУ.

Особливе ставлення до концепції «руського мира» сформувалося в суспільно-політичній думці Білорусі. Населення цієї держави визнає спільні духовно-культурні традиції і цінності східнослов'янських народів, однак зауважують і про самотність білоруської етнічної спільноти. На переконання білоруських учених, великий вплив на їхню культуру мали як православ'я, так і католицизм. При

цьому, на відмінну від росіян, білоруси намагаються не зациклюватися на минулому, а будувати майбутнє в умовах нових геополітичних викликів. Суспільству більш притаманні європейські цінності, культурні та релігійні традиції, що суперечить ідеї «руського мира» [1, с. 161–163]. Отже, білоруське суспільство визнає лише окремі ідеї «руського мира», натомість як цілісну концепцію воно його відкидає.

Упродовж останніх років у контексті концепції «руського мира» в Росії відбуваються політичні та ідеологічні спекуляції навколо теми перемоги СРСР у Другій світовій війні. Насамперед підкреслюється заслуга російського народу в розгромі нацизму, тоді як унесок у перемогу інших народів принижується. Саме тому 3 травня 2022 р. Верховна Рада України ухвалила заяву про неприпустимість монополізації Російською Федерацією перемоги в Другій світовій війні, «яка стала спільним досягненням антигітлерівської коаліції та вивольних рухів, а сама війна спільною трагедією народів світу. Верховна Рада України також наголошує, що злочини Російської Федерації в Україні мають бути зупинені, а російський путінський режим засуджений і переможений спільними зусиллями усього цивілізованого світу та само, як нацистська Німеччина» [516]. Зауважимо, що «культ 9 травня» з'явився при президенті Путіні, який проводить у цей день показові військові паради під гаслом «спільна перемога спільної держави».

У межах ідеології «руського мира» в російському суспільстві відроджується шанобливе ставлення до культу радянського вождя Й. Сталіна. Свідченням цього є результати проведеного соціологічного опитування, яке демонструє збільшення динаміки позитивного сприйняття особи Й. Сталіна з 53% у 2003 році – до 70% у 2019 році [509]. Серед політичних сил Росії, які найбільше підтримують діяльність вождя в часи існування СРСР, російські комуністи. Парадоксальною є ситуація, що церква зображує Й. Сталіна на православних іконах, тоді як за його правління вона зазнавала найбільших утисків і репресій. Схожа тенденція відбувається на окупованих територіях Донбасу [54].

Важливою складовою геополітичного курсу «руського мира» є неоевразійський простір, у межах якого виокремлюються два напрямки – політичний та економічний. Політична складова «русько-

го мира» спрямована на побудову євразійської імперії, яка повинна бути створена на території колишнього Радянського Союзу [404]. Поява нової держави на географічній мапі світу, на думку сподвижників цієї ідеї, стане першим кроком на шляху до подолання гегемонії США в сучасній системі міжнародних відносин. Росія має стати центром континентального євразійського блоку у вигляді федерації, яка забезпечить національну, етнічну, релігійну, економічну та мовну безпеку її населення [161, с. 19].

Окремим напрямом неоевразійства є спроба відновити економічні зв'язки між пострадянськими республіками. Активну співпрацю з Росією підтримував президент Казахстану Н. Назарбаєв. Однак відмова України приєднатися до Євразійського економічного співтовариства та зростання конкуренції між Росією та Китаєм призвели до трансформації економічної стратегії неоевразійства. У 1996 р. Китай, Росія, Казахстан, Киргизстан і Таджикистан заснували Шанхайську п'ятірку, яка перейменувала себе в Шанхайську організацію співробітництва (ШОС) після приєднання Узбекистану, Індії та Пакистану. Напруження відносин між країнами ШОС відбулося після вторгнення Росії в Україну через ризик продовольчої кризи, наслідки західних санкцій проти російської економіки та наростання тривоги політичних махінацій Росії в Центральній Азії: «Вторгнення Росії та бумеранг наслідків війни означають перехід ШОС до стадії переоцінки. Організації буде потрібно знайти нову ідентичність» [80]. Отже, неоевразійство в політичному сенсі відповідає концепції «русского мира». Однак релігійна програма сучасного російського неоевразійства має протиріччя з концептом «русского мира» Російської православної церкви.

Зауважимо, що на початку ХХІ ст. Російська православна церква розпочала розробку власного цивілізаційного проекту, який був відображений в «Основах соціальної концепції Російської православної церкви». Створював цю концепцію, яка містила ідеї «русского мира», керівник Відділу зовнішніх відносин Російської православної церкви, митрополит Кирил. Попередній очільник Російської православної церкви, патріарх Алексій II, був прихильником незалежності церкви від впливу державної і політичної влади. Саме тому він чітко прописав в «Основах соціальної концепції Російської православної



церкви», що церква не повинна брати на себе державницькі функції, а держава не повинна втручатися в життя церкви. Однак митрополит Кирил уніс корективи в документ, внаслідок чого там з'явилася згадка взаємозв'язок світської й церковної влади, які співвідносяться між собою як тіло і душа та необхідні для державного устрою, як тіло і душа в живій людини. Це дало змогу переглянути відносини між Російською православною церквою та керівництвом Російської Федерації після приходу до влади у 2009 р. патріарха Кирила.

За участі Кирила Російська православна церква організувала роботу щорічних форумів Всесвітнього російського народного собору. Головною метою діяльності Собору було проголошено об'єднання російського народу після розпаду СРСР. На цих форумах світський характер російської держави піддавався гострій критиці, натомість постулювалася ідея про домінуюче становище православ'я в суспільному житті країни. Поступово ці заклики почали поєднуватися з ідеєю відновлення й розбудови «Святої Русі» на своїй канонічній території. При цьому формувалося переконання, що лише Російська православна церква здатна реалізувати цей проект. Під канонічну територію Росії підпадали також Україна, Молдова, Білорусь, Казахстан та закордонна діаспора: «Доки руські люди, які мешкають у різних куточках світу, дивляться на світ так само, як і ми з вами, за допомогою тих самих критеріїв оцінюють те, що відбувається, доти вони є нашими союзниками в тих країнах, де вони мешкають» [307, с. 114]. Союзниками російської цивілізації вважалися представники інших народів, які поділяли цінності російського народу.

У 2009 році під час виступу на III Асамблеї фонду «Русский мир» патріарх Кирил завершив оформлення ідеї відновлення «Святої Русі», розбудова якої повинна відбутися в межах нового геополітичного цивілізаційного проекту «русский мир». Він був переконаний, що саме завдяки Російській православній церкві вдалося утворити такий цивілізаційний простір як «Свята Русь», в основу якого закладена православна традиція. На переконання патріарха Кирила, «російська православна цивілізація» відкрита для різних культур і традицій, що дозволяє сформувати єдину людську спільноту з різних етносів і релігій. Духовною спадщиною «русского мира» є свя-



тині та видатні церковні діячі, тому вшанування церковних дат, імен і пам'ятників, пов'язаних із важливими подіями їхнього життя, є важливою складовою формування спільної історичної пам'яті народів [75].

Зважаючи на те що ідеї «русского мира» стали офіційною доктриною Російської православної церкви, керівництво Української православної церкви зробило спробу відмежуватися від реалізації цього проекту. Митрополит Київський та всієї України Володимир (Сабодан) на Архієрейському Соборі Російської православної церкви запропонував альтернативний варіант розвитку православ'я в східноєвропейському регіоні. Він зауважив, що Українська православна церква змушена враховувати соціокультурні особливості нашої країни, у якій співіснують два цивілізаційні полюси – «східний» та «західний». Саме тому перед країною стоїть завдання сформувати власну внутрішню цілісність, поєднавши традиції східної і західної частини України [157]. Однак Російська православна церква за допомогою своїх ставлеників в Українській православній церкві вдалося заборонити цей проект як несумісний з ідеями «русского мира».

Активна підтримка ідеології «русского мира» патріархом Кирилом, призвела до того, що православ'я стало одним з головних її атрибутів. Концепція «русского мира» швидко була наповнена релігійним змістом і сьогодні вона представлена у двох варіантах – світській і релігійно-церковній [645, с. 91].

Світський варіант «русского мира» вибудовується на основі російської мови, культури, спільної історії та історичної пам'яті. Помічник президента РФ В. Путіна В. Сурков наголошував на необхідності створення власного публічного дискурсу ідеологія якого буде прийнятна для більшості суспільства: «Якщо ми не будемо про це говорити, з нами не будуть рахуватися» [563, с. 40]. Саме тому важливим завданням, на думку В. Суркова, є створення власної системи смислів, які об'єднують націю. Цілісність суспільства не можна забезпечувати виключно адміністративними засобами, які спричиняють появу тенденції децентралізації державної влади та громадянської активності національних меншин. Лише народ, який має цілісне уявлення про свою історію і сутність має можливість подальшого розвитку [563, с. 40].

Натомість релігійно-церковна версія позначає особливу роль православної релігії та російської церкви в ідеології «русского мира». Основна місія сучасного «русского мира» – спроба відродити простір, заснований на православній релігії, імперських ідеологічних доктринах та здобутках минулих часів, які містять ідеї самобутності розвитку російського народу та його переваги над іншими народами.

Головна ідея «русского мира» в інтерпретації патріарха Кирила є формування унікального цивілізаційного простору, який увібрав цінності, знання та досвід народів історичної Русі, що дозволяє посісти гідне місце в людському середовищі [74]. Ядром цього простору повинні стати Росія, Україна та Білорусія як одна цивілізація під назвою «Свята Русь». Саме таке розуміння «русского мира» знайшло відображення в назві Російської православної церкви – «Русская православная церковь». За переконанням Кирила, Російська православна церква виконує місію серед тих народів, які в основі своєї національної ідентичності ставлять російську духовну і культурну традицію. Саме тому Російська православна церква є найбільшою багатонаціональною громадою в світі і прагне розвивати свій багатонаціональний характер [74].

За словами патріарха, Російська православна церква не ставить під сумнів територіальну цілісність і незалежність держав у їхніх кордонах: «Кожен народ розвивається за власними законами у власних державах, проте він «продовжує залишатися одним народом» з однією долею, єдиним минулим, сучасним і майбутнім» [408]. Наявність державних кордонів між Росією, Україною і Білоруссю шкодять народам «русского мира», але ці кордони, за твердженням патріарха, є лише тимчасовими, оскільки «Свята Русь» – це єдиний цивілізаційний простір, який також включає території Молдови й Казахстану [517]. У народів історичної Русі є вагомі підстави для розвитку інтеграційних процесів, адже вони належать до одного унікального цивілізаційного простору.

Для патріарха Кирила основою «русского мира» є православна віра, російська мова та російська культура [76]. Православна віра як основа духовної єдності трьох народів була сформована в спільній Київській купелі хрещення [407]. Саме так були закладені духовні

цінності, які стали основою національної ідентичності єдиного народу. Цінність віри в повсякденному житті послідовників «русского мира», особливо після пережитих десятиліть державного атеїзму, підноситься на новий рівень. Другою складовою «русского мира», на думку патріарха, є російська мова і культура. Російська культура не має державних кордонів, поширюється за межі однієї країни є поліетнічною та багатонаціональною. Вона увібрала в себе історичний досвід народів Русі, постає самобутнім феноменом і виражає цінності, якими послуговуються у своєму бутті мільйони людей. Важливим комунікаційним елементом російської культури є російська мова. Третьою основою «русского мира» патріарх Кіріл визначає спільну історичну пам'ять та погляди на суспільно-політичний розвиток. Це аспект знаходить своє відображення в усвідомленні спадкоємності руської державної суспільної традиції, починаючи з часів Київської Русі і завершуючи сучасними Росією, Україною, Білоруссю та Молдовою. Традиційно народи «русского мира» творили суспільство на основі таких цінностей, як відданість Богу, любов до Батьківщини, людинолюбство, справедливість, міжнаціональний та міжрелігійний мир, прагнення до знань, працьовитість, повага до старших [74].

Незалежні держави, які існують на території історичної Русі й усвідомлюють свою спільну цивілізаційну належність, на думку патріарха Кирила, повинні продовжувати разом будувати «русский мир» і розглядати його як спільний наднаціональний проект. Для цього необхідно запровадити офіційну назву «держава Руського міра», у якій офіційною мовою повинна бути російська як мова міжнаціонального спілкування, розвивається російська культура, зберігається спільно-історична пам'ять і єдині цінності суспільного життя. Такий союз, на переконання патріарха Кирила, має стати сильним суб'єктом глобальної міжнародної політики на протидію іншим політичним альянсам. Проте це неможливо реалізувати без консолідації зусиль держави, церкви та суспільства. Отже, патріарх Кирил чітко визначив зміст доктрини «русский мир», механізми його втілення в суспільно-політичному житті та завдання, які потрібно вирішити на шляху до його розбудови.

Патріарх Кирил активно долучився до відновлення величі Росії, маючи на меті в такий спосіб підвищити й статус Російської право-

славної церкви у світі. Невипадково в російських засобах масової інформації з'являються наративи про першість Російської православної церкви серед Помісних православних церков, а патріарх Кирил позиціонується як духовний лідер православного світу.

Схожі ідеї висловлюють й інші ієрархи російської церкви. Голова Відділу зовнішніх церковних зв'язків Московського патріархату, член піклувальної ради російського Фонду «Русский мир», митрополит Іларіон (Алфеев) доводить, що росіяни, українці і білоруси формують один народ Святої Русі, яка створила унікальну цивілізацію, засновану на російській культурі, мові, релігії та церкві [352].

Сьогодні українці переконалися, яка небезпека міститься в концепції «русского мира» і в ідеях, через які під виглядом військового захисту росіян, російської мови та православ'я реалізується захоплення українських територій і знищуються українці за національною ознакою. Саме тому все частіше Російська православна церква ототожнюється як цивілізаційна структура, яка прагне здійснювати своє служіння не лише серед російського, а й інших народів. Як зауважує Кирил: «Російська православна церква здійснює свою пастирську місію не лише в межах Росії, а й у нових незалежних державах» [224]. Саме тому в політичному та релігійному дискурсах уживаним є маніпулятивне, на нашу думку, поняття «Руська православна церква», що дає змогу розширювати сферу впливу Росії на весь пострадянський, а не лише на російський простір [638].

Цивілізаційний вимір російського православ'я відображається і в Статуті Російської православної церкви. У ньому зауважується, що юрисдикція церкви поширюється на її канонічних територіях: у Росії, Україні, Білорусії, Молдавії, Азербайджані, Казахстані, Киргизії, Латвії, Литві, Таджикистані, Туркменії, Узбекистані, Естонії, а також на православних вірянах, що добровільно входять до неї та проживають у других країнах [601]. Це положення є свідченням того, що Російська православна церква переконана в тому, що має всі підстави поширювати ідеї «русского мира» на всьому пострадянському просторі.

Протидія українського суспільства антиукраїнській пропаганді була виявлена у боротьбі українського суспільства з агресором, якого не вдалося реалізувати один з проєктів «русского мира» створен-

ня «Новоросії». Завдяки чіткій позиції українських християнських церков, ВРЦіРО, які упродовж 2014– 2015 рр. приділяли постійну увагу боротьбі проти неправдивої російської пропаганди, взаємодії в інформаційній сфері з державними інституціями України [349], плани агресора були зірвані, а масштаби локалізовані окремим регіоном Донбасом.

Після анексії Росією Криму та окупації Донбасу державна влада України спрямувала свої зусилля на збереження та розвиток української мови, національної культури й сприяла створенню незалежної церкви, щоб запобігти поширенню «руського мира» в Україні. Такі дії влади зустріли супротив з боку прибічників «руського мира», які, використовуючи своє службове становище, всіляко гальмують євроінтеграційні процеси й сприяють утриманню України у сфері політичного та релігійного впливу Росії.

З перших днів анексії Криму пропаганда «руського мира» істотно посилилася. Окупаційна влада проводить численні заходи, спрямовані на підтримку й утвердження російської культури та мови. Представники місцевої влади постійно висловлюють критику на адресу української влади, активно залучаючи до пропаганди місцеві громадські структури й духовенство Української православної церкви. Підзвітні Кремлю структури анексованого Криму пропонували на законодавчому рівні закріпити концепцію «руського мира» та надавати державну підтримку її впровадженню [515].

Прихильниками ідей «руського мира» є також терористичні організації Донбасу та їхні поплічники. Зауважимо, що носіями цієї ідеології є й релігійні структури, які супроводжували проросійських бойовиків до адміністративних будівель обласної державної адміністрації, обласної ради та Управління СБУ в Донецькій області [131]. Досвід України засвідчив, що «руський мир» за відчутної підтримки Російської православної церкви є вагомим дестабілізуючим фактором і провідником військової загрози для інших пострадянських незалежних держав. Показовим прикладом є те, що патріарх Кирил благословив військових на війну проти України після літургії на свято Торжества православ'я в Москві. Крім того, він подарував ікону командувачу Росгвардії В. Золотову. Натомість предстоятель УПЦ МП митрополит Онуфрій засудив війну Росії проти України та

вимагає в російського керівництва її припинити. Багато священників УПЦ МП через дії Росії та Кирила припинили поминати його як свого патріарха під час служби, що є найсильнішим знаком непокори в православному світі [409].

Отже, доктрина «русского мира» відводить православ'ю важливе місце, а тому активно долучає до реалізації цього проекту Російську православну церкву. Сьогодні ця релігійна структура в Росії надмірно політизувалася та стала суб'єктом сучасної геополітики. Основні завдання російської влади і російської церкви в концепції «русского мира» є тотожними: якщо Росія як держава претендує на домінування на пострадянському просторі та міжнародній арені, то російська церква – на релігійну першість у православному світі. Свідченням цього є затвердження В. Путіним нової зовнішньополітичної доктрини РФ на основі «русского мира». У цьому документі зазначається, що Росія повинна захищати, оберігати та розвивати традиції та ідеали «русского міра». Доктрина закріплює в офіційній політиці росіян ідеї щодо політики та релігії, які використовували для виправдання окупації Москвою української території та підтримку сепаратистських проросійських утворень на сході країни: «Російська Федерація надає підтримку співвітчизникам, які проживають за кордоном, у реалізації їхніх прав, забезпечує захист їхніх інтересів і збереження російської культурної ідентичності» [482]. Концепція нової політики Росії передбачає співпрацю зі слов'янськими країнами, Китаєм та Індією, а також зміцнити свої зв'язки з Близьким Сходом, Латинською Америкою та Африкою. Відзначається, що Москва повинна і далі поглиблювати свої зв'язки як з двома грузинськими регіонами Абхазією та Осетією так і, самопроголошеними «ДНР» та «ЛНР» [482].

У політичному контексті Росія намагатиметься максимально утримувати Україну в полі ідеологічного впливу. Однак, не варто ідеалізувати й перебільшувати можливості «русского мира» як загальної концепції, яка є основним ворогом українського народу, як це роблять представники ПЦУ й окремі вчені. У сучасних умовах її реалізація виглядає доволі примарно. Доказом цього є дані одного з останніх соціологічних опитувань, згідно з яким понад 80% громадян взагалі не чули про концепцію «русского мира» від патріарха

Кирила, а з тих, хто про неї щось чув, 3/4 вважають її лише модернізацією імперської ідеї і ставляться до неї негативно [172, с. 36].

Політичні експерти, досліджуючи міжконфесійні відносини у суспільно-політичній ситуації в Україні, звертають увагу на наявність небезпек/ризиків, пов'язаних з релігійною сферою, тобто ймовірність виникнення таких конфліктів доволі висока [609, с. 58]. Однак утвердження нової Помісної незалежної церкви, адже це питання національного значення. Зокрема, один із провідних науковців Л. Филипович вважає: «Зараз наше суспільство лише почало усвідомлювати необхідність помісності. Не можна указом загнати усіх в одну інституцію і змусити молитися одними словами, однією мовою, читати одні тексти. Важливо, щоб це було ініціативою і згори, і знизу – від рядових вірян... Сьогодні важливо українцям пояснювати необхідність такої Церкви, послідовно і регулярно нагадувати про духовну єдність, про спільну християнську традицію. При цьому варто розуміти, що єдність – це не єдність. Не конче всі громадяни мають бути членами одної православної чи якоїсь іншої християнської церкви. Я бачу Помісну церкву як спільноту, що акумулює всіх православних християн України» [471].

Відомий дослідник православ'я, керівник відділу релігієзнавства Інституту філософії О. Саган зазначає: «... У нинішніх очікуваннях якісно іншого розвитку країни та з огляду на факт військової агресії Росії й анексії Криму, проблема конституювання Української Помісної ПЦ переслала бути проблемою теоретичною чи бажаним очікуваним шляхом еволюції православ'я в Україні. Йдеться про життєво необхідну умову виживання країни. Гарантом не повторення цієї окупації буде духовне визволення наших віруючих із тенет «руського міра». Найважливішою складовою такого визволення є саме конституювання Української Помісної православної Церкви» [527].

Необхідно відзначити, що створення незалежної Української церкви є важливим і необхідним не лише для гармонізації політичного і духовного життя православних в Україні, а й для Вселенського православ'я загалом. Це відновить історичну справедливість, допоможе вирішити низку важливих проблем та збалансує розподіл впливу в православному світі, зокрема:

1. Російська православна церква втратить перевагу за чисельністю парафій і вірян, що унеможливить подальші спроби реалізації теорії «Москва – Третій Рим» та її сучасного прояву – доктрини «Русского мира». Так духовна криза російського православ'я не буде перетворюватися на всеправославну кризу, і відкриється дорога до соборного підходу до її розв'язання.

2. З'явиться можливість подолати розділення й розв'язати конфлікти всередині українського православ'я, а оскільки Україна – одна із найбільших країн за кількістю вірян цієї конфесії, то гармонізація в ній відносин між православними матиме позитивний ефект і на всеправославному рівні.

3. Мільйони українських православних вірних офіційно здобудуть право голосу в Вселенському Православ'ї (у разі повного Вселенського визнання ПЦУ).

4. Відкриється широка можливість для духовного й інтелектуального обміну між українською церквою та іншими Помісними церквами.

Попри численні досягнення новоутвореної церкви та тривалу історію становлення Київського православ'я, його так і не було оформлено в цілісну концепцію, загальну доктрину Української церкви, котра могла б одноосібно ідентифікувати себе з давньою Київською кафедрою, яка є прямою спадкоємицею Візантії. Про це свідчить ще лист патріарха Володимира (Романюка) до президента Академії наук Б. Патона з проханням допомогти віднайти витоки та національні особливості Київської церкви [569, с. 115]. За роки незалежності України ситуація кардинально не змінилася, що простежується в сучасному розділенні українського православ'я. Причому потенційно така тенденція може зберігатися впродовж найближчих десятиліть. Безумовно, за роки незалежності України православ'я інституціалізувалася в межах держави. У 2019 р. Українська церква отримала довгоочікуваний Томос про незалежність, однак, згідно з даними офіційної статистики Державної служби з етнополітики та свободи совісті за 2021 р., наразі, менше половини всіх православних приходів належать до новоутвореної релігійної організації. Це є свідченням ідентифікаційної роздробленості українських вірян. На жаль, автокефалія не стала панацеєю від розділення. УПЦ МП



продовжує домінувати в конфесійному зрізі України. Поки важко сказати, чи призведе це до ескалації конфлікту на Сході та до міжрелігійних протистоянь. Війна завжди несе приховану небезпеку. Тому релігійна безпека країни сьогодні є одним із ключових завдань загальнонаціональної безпеки України та будівництва громадянського суспільства в нашій державі.

Актуальність питання релігійної безпеки зумовлюється й фактом посилення гібридної експансії в геополітичному сенсі. Аналогічна ситуація спостерігається й у релігійній сфері. Канонічно УПЦ є структурною одиницею, підзвітною Московському патріархату. Численні заяви українських ієрархів про «права широкої автономії» насправді чітко не регламентуються. Для сучасного світового православ'я УПЦ постає як сукупність епархій під омофором Київського митрополита, яка де-факто, має невизначений статус. З одного боку, УПЦ декларує власну незалежність і самоуправління, з іншого – у статуті РПЦ чітко прописано, що УПЦ є її структурною одиницею [601]. Після перепідпорядкування Київської митрополії від Константинополя до Московського патріарха в 1686 р. відбувається стабільне зросійщення давньої української церкви. Через призму церковного багатоголового впливу сформувався міф про «триєдину Русь», «Москву як третій Рим» тощо. Залежність від сусіда, зокрема й релігійна, призвела до пригнічення самої думки про українську незалежність.

У сучасних умовах всі сторони конфлікту прагнуть взяти під контроль саме когнітивний простір, що охоплює сприйняття, усвідомлення, переконання, розуміння і цінності, інтелектуальне середовище, як індивідів, так і соціальних груп і суспільства загалом, у якому, власне, і відбувається ухвалення усіх важливих рішень [277, с. 42].

Наразі відкрита війна проти Української церкви чи якісь силові дії з боку, наприклад УПЦ або УГКЦ, виглядають малоімовірними. Однак, ідеологічне протистояння постійно триває. Нині значний відсоток вірян ідентифікує себе із Московським православ'ям, якого може і не бути в Україні, якщо ПЦУ буде позиціонувати себе виключно з позитивного боку. Але близько половини опитаних, про що свідчать дослідження різних років незалежності України, взагалі не спів-

відносять себе з жодною з конкретних конфесій, хоча вважають себе православними. Тобто місця для місіонерської діяльності вистачає.

Тобто дві православні структури у кризовому стані. Якщо уявити собі, що вони зливаються і створюють нову структуру, то ці кризи не нейтралізуються, а лише підсилять одна одну. Тож ми отримали б велику, хвору загальнонаціональну мегаструктуру, яка поєднала б у собі всі вади, успадковані від попередників. Однак в умовах конкуренції нові структури мають шанс позбавитися від деяких вроджених вад. Тому двом українським Церквам потрібен певний період для конкуренції, щоби позбутися зазначених вад. З часом зникнуть усі перешкоди, що нині заважають їм об'єднатися.

Отже, поліконфесійна ситуація в Україні – це історично й політично сформований феномен українського суспільства, що увібрав у себе ознаки, які характеризують сучасний демократичний соціум і демонструють ступінь культури й толерантності народу. Ще з нових часів, коли проголошуються й починають утілюватися в життя принципи релігійної свободи й толерантності, громадянських свобод, свободи совісті, поліконфесійність стає парадигмою цивілізованого буття культур, релігій і церков. Тому, вважаємо, що в Україні, немає підстав говорити про Єдину православну церкву в майбутньому. Українська автокефальна церква буде розвиватися власним шляхом, і лише від її позитивного іміджу та активної місіонерської діяльності можна очікувати збільшення кількості вірян. Переходи парафій не повинні відбуватися за використанням насилля або державного впливу, адже це суперечить українській ментальності та багатовіковій волелюбній традиції українців.

Сучасна суспільно-політична ситуація в Україні вимагає нового формату спілкування між її суб'єктами. Такий формат повинен характеризуватися відкритістю й прозорістю, ставати платформою взаємодії та формуванням суспільних інтересів, набувати значимості у формулюванні спільних задач та цілей. Отже, врахування в публічній політиці, державно-конфесійних та міжконфесійних відносинах таких складників, як: а) виваженість публічної політики, де має домінувати верховенство права і повага до людської гідності; б) потенціал колективної самоорганізації релігії на рівні громадського суспільства; в) оперта на об'єктивні передумови забезпечення стан-

дартів релігійної свободи і свободи віросповідань; г) врахування можливих ризиків для її реалізації – сприятиме динамічній рівновазі українського суспільства, більшій прогнозованості політико-релігійних відносин та протистоянню гібридним загрозам у гуманітарній сфері.

Отже, в умовах російсько-української війни концепт «русского мира» є важливим елементом політики РФ щодо України й українців. Це знаходить своє вираження в імперській сутності РФ і її очільника В. Путіна, який здійснює активні спроби повернути свій геополітичний вплив близьке і далеке зарубіжжя. Базові елементи «русского мира» це політична і релігійна ідеологія Російської Православної Церкви у підготовці і перебігу російсько-української війни. конфлікту. Регіони України де «русский мир» набув найбільшого розповсюдження і популярності серед місцевого населення, згодом стали чи легкою здобиччю агресора чи ареною кровопролитного протистояння. І навпаки, де проукраїнські сили перебували в більшості і підтримали становлення та розвиток єдиної помісної церкви в Україні, зуміли зупинити його наступ.

\*\*\*

Багатівіковий вплив Російської церковної імперії наклав відбиток на релігійне життя несформованого українського суспільства. Проблема релігійної самоідентифікації гостро відобразилася на розбудові нової демократичної України. За роки державної незалежності Україна так і не здобула міжконфесійного миру та припинення конфліктів на релігійному підґрунті. Тривалий час в Україні функціонувало юрисдикційне розділення православних церков, які були схожими сутнісно, але різними за формою. Усі гілки ідентифікують себе із Києво-Володимировим хрещенням, спільною історією та українською землею. Утворення Православної церкви України завжди було основним вектором руху згуртування гілок українського православ'я навколо ідеї автокефалії та злиття заради проголошення Помісної церкви. Тому Вселенське визнання цього процесу – логічне завершення важливої справи становлення незалежності України загалом. В умовах нових реалій Церква активно сприяє

процесу духовного й національного відродження, розширює сферу свого соціального служіння.

У результаті суспільно-політичних процесів в Україні, спільних дій української влади, зокрема Президента України П.Порошенка та Верховної Ради України, церковних ієрархів, Вселенського патріарха Варфоломія відбулося створення Православної церкви України та здобуття нею Томосу про автокефалію. Ці знакові події мали не лише релігійне, а й політичне значення, оскільки сприяли зміцненню української державності, консолідації українського суспільства, підвищенню міжнародного іміджу України. Російська сторона використовувала різні механізми, щоб питання автокефалії залишалося відкритим упродовж тривалого часу й було дистабілізуючим фактором релігійно-політичних відносин в Україні.

Значних зусиль до блокування процесу об'єднання українських церков доклав Глава Російської православної церкви патріарх Кирил проваджуючи ідеологію «русского мира» в український простір. Світський варіант «русского мира» вибудовується на основі російської мови, культури, спільної історії та історичній пам'яті. Натомість, релігійно-церковна версія позначає особливу роль православної релігії та російської церкви в ідеології «русского мира». Основна місія сучасного «русского мира» є спроба відродити простір заснований на православній релігії, імперських ідеологічних доктринах та здобутках минулих часів, які містять ідеї самобутності розвитку російського народу та його перевагу над іншими народами.

Створення незалежної Української церкви відновить історичну справедливість, допоможе вирішити низку важливих проблем та збалансує розподіл впливу в православному світі, зокрема: Російська православна церква втратить перевагу за чисельністю парафій і вірян, що унеможливить подальші спроби реалізації теорії «Москва – Третій Рим» та її сучасного прояву – доктрини «Русского мира»; з'явиться можливість подолати розділення й розв'язати конфлікти всередині українського православ'я, а оскільки Україна – одна із найбільших країн за кількістю вірян цієї конфесії, то гармонізація в ній відносин між православними матиме позитивний ефект і на всеправославному рівні; відкриється широка можливість для духовного й інтелектуального обміну між українською церквою та іншими Помісними церквами.

## Післямова

Релігійна політика в Україні, зазнавши значних трансформацій, пройшла непростий шлях до формування Помісної Православної Церкви. Дослідження взаємозв'язку політики й релігії в процесі побудови Єдиної Помісної Церкви дає підстави для наступних узагальнень і висновків:

Аналіз джерельної бази з проблем релігійної політики в Україні на різних етапах формування Помісної Православної Церкви засвідчив багатогранність таких досліджень. Автокефальна проблематика знайшла відображення не лише в працях релігієзнавців і політологів, а й у представників інших наук – істориків, соціологів, культурологів, богословів, фахівців у сфері державного управління та ін. У їхніх роботах проаналізовано структуру Вселенської церкви; політичний вплив держави на процес церковного адміністрування; державно-церковний діалог; догматично-канонічне обґрунтування автокефалії; політичний досвід православних країн щодо конституювання церковної незалежності; можливості державного регулювання церковного процесу; моделі державно-церковної взаємодії провідних країн тощо. Розглядаючи різні аспекти цієї проблеми, вони зробили вагомий внесок у її осмислення. Однак у межах політологічних студій щодо політичних процесів автокефалізації відсутні праці, у яких цілісно й системно представлено розглядану тематику. Через постійний і динамічний розвиток політичних та релігійних процесів вона не втрачає своєї актуальності і спонукає до подальших студій.

Політична наука має загальні та специфічні методи дослідження, прийоми і підходи, необхідні для здобуття істинних та обґрунтованих наукових знань. Функціональні проблеми релігійної політики в Україні на шляху до формування Помісної Православної Церкви зумовлюють філософське осмислення політичних процесів. Тому

для аналізу релігійної політики сучасна політологія використовує нормативно-онтологічний та емпірико-аналітичний філософські підходи. Одним із основних методологічних підходів дослідження є міждисциплінарний, який слугує запорукою створення об'єктивної, системної й цілісної картини при висвітленні й аналізі еволюції автокефальної проблематики в релігійній політиці. У межах взаємодії релігії й політики виникає проблема, пов'язана з розумінням і тлумаченням політологами термінів і понять ранньохристиянської релігії, відтворенням їхнього смислу. За відсутності розробленої методології це призводить до появи нових політичних теорій і систем, які не завжди узгоджуються з положеннями релігійної традиції.

В Україні візантизм розвивався на традиціях «київського християнства», яке мало певні національні особливості, відмінні від візантійського, зокрема: пропагувалася рівність і рівнозначність усіх народів, теорія загальної історії поступального розвитку та поступового залучення всіх народів до християнської віри; обстоювалася ідея відокремлення Київського християнства від зовнішнього церковного керівництва й чужого впливу, оберігалися власні церковні традиції, обряди та культура; обґрунтовувалося зародження на Русі нового типу національної самосвідомості. Релігійна духовність Київської держави мала власну специфіку, що протиставлялася східним і західним зразкам, для яких були властиві зовнішній практицизм віри та релігійна абстрагованість. Соборні ідеї візантизму були сприйняті українським православ'ям. Українське духовенство не перетворилося на замкнутий прошарок українського суспільства й завжди було відкритим до співпраці з державою та народом. Важливі рішення, котрі ухвалювала церква, узгоджувалося з позицією вірян і національним законодавством. Саме тому ідеологія українського православ'я є більш демократичною, ніж візантизмом.

Проведений аналіз новозавітних положень помісності дозволяє констатувати, що ідеї політичної спільності ранньохристиянських громад автори виражали в особливому стилі з використанням різних свідчень, найменувань, символічних образів й ускладненої метафорики. Реконструювати політичний образ церкви в апостольський період на основі Нового Заповіту й ранньохристиянських джерел можливо лише фрагментарно. Зважаючи на те що учнівські грома-

ди утворювалися в ранньохристиянський період, розуміння їхньої політичної структурованості не набуло єдиного й завершеного вираження, оскільки новозавітні автори мали різні традиції й різне їх бачення. Однак віра в Ісуса як Месію і Спасителя людства від гріха об'єднувала Його послідовників і втілювалася у Святому Письмі. Вона відобразилася в різних політичних формах, залежно від осмислення мети їх створення й подальшого функціонування. Тому й ідея помісності в Новому Завіті не мала статичного політичного характеру. Проте взаємозв'язок між цими формами церковного устрою, попри різні інтерпретації, дає змогу сформулювати змоглядну релігійно-політичну складову.

Політико-адміністративна система православних Церков формувалася в ранньохристиянський період. Церковна громада на чолі з єпископом зі своїм храмом була окремою церковною одиницею у Вселенській Церкві. В апостольські часи об'єднання церков започаткувало організацію, яка поєднала в собі два принципи – єднання та самостійність. З часом базовим принципом відносин окремих церковних одиниць став самостійний характер співучасті як результат дієздатності кожної церковної одиниці. Розвиток державно-церковних відносин зумовив появу адміністративного порядку з елементами підлеглості й централізації. Натомість митрополіча, патріарша й синодальні форми церковного устрою вже були залежними від державної влади. Автокефалія підкреслює незалежний статус помісної Православної Церкви, яка функціонує в межах певного народу або конкретної країни. Кожна окрема церковна община, яка мала свого єпископа, була самостійною і незалежною Церквою. Водночас Вселенська Церква розглядалася як єдність великої кількості незалежних самостійних Церков, об'єднаних між собою на еклезіологічних засадах. Однак залежність церкви від державної влади й трансформація організаційних структур за зразком суспільних інституцій призвели до запровадження в Церкві системи підпорядкування й адміністративної централізації.

У процесі становлення Церкви як соціального інституту автокефалія трансформується в церковно-політичне явище. З перших століть державний тиск на церковні події був надзвичайно великим, уплинувши на формування давніх патріарших кафедр. На території

своїх володінь правителі прагнули мати не лише незалежну церкву, а й надійну підтримку для поширення свого авторитету серед населення. Тому церква переймала державницьку модель управління й адміністративно-територіального поділу. Загальну норму співвідношення церковної території до державного розподілу адміністративно-політичного управління фіксують постанови Вселенських соборів. У них зазначається, що після заснування міста розподіл парафій має підпорядковуватися цивільним і земським нормам. Це правило остаточно утвердило ідентичність церковного й державного розмежування на адміністративні одиниці, які збігаються з політичними кордонами національних держав. Тому єпископи, що мали кафедри в політично значущих містах отримали значні привілеї. Це послугувало приводом для формування давніх патріархатів, оскільки столичні міста мали відносно незалежний статус. Звідси випливає теорія, котра узгоджується з церковними канонами, які наголошують, що незалежність держави автоматично зумовлює проголошення церковної автокефалії.

У православ'ї історично утвердилася Візантійська модель церковної адміністрації. Початок цьому було покладено ще на ранніх Помісних і Вселенських соборах церкви. Організаційні форми церковного управління були затверджені й кодифіковані в церковному законодавстві як офіційні правила. Останні також доповнюються давніми, звичаєвими (неофіційними) правилами, які в сукупності з кодифікованими утворюють базову складову інституційного оформлення церковної ієрархії. Церковне законодавство визнавало й кодифікувало політичну форму організації та управління, яка вже існувала. Відсутність єдиного наднаціонального координаційного управлінського органу, який би визначав функціональну спроможність реалізації автокефального устрою церкви призвів до конкуренції між Помісними церквами й великої кількості прецедентів політичного впливу сильних держав на загальноцерковну ситуацію. З одного боку, Церква могла сама вирішувати церковні питання, з іншого, – державна влада почала регламентувати церковне життя на своїй території. Автокефалія стає новим інструментом дипломатії. Кожна держава, яка хотіла мати незалежну церкву, повинна була звертатися до імператора. Особливо це стало помітно в стосунках



Візантії з Балканськими країнами (Болгарія, Сербія), де питання автокефалії неодноразово було наріжним каменем політичних відносин. Варто відзначити, що церковна автокефалія стає невід'ємною рисою незалежної держави, котра забезпечувала їй політичну самодостатність.

Політичні процеси від консолідації церков у межах п'яти великих патріархатів до проголошення автокефалії Московського патріархату та подій на Балканах характеризуються переосмисленням місії й призначення церкви та її участі в державо- й націєтворенні. Незалежна церква поступово стає символом незалежної національної держави. За посередництва Константинопольської церкви нові автокефальні церкви отримали незалежний статус. Такий підхід мав на меті контролювати діяльність кожної з локальних (Помісних) церков. Поділ на окремі структурні одиниці сприяє кращому управлінню та функціонуванню незалежної церкви. Період панування Османської імперії істотно вплинув на структуру православної церкви. Під впливом політичної влади формується давня теорія «пентархії», в основі якої закладене канонічне обґрунтування, апостольська спадковість і давній авторитет. Зі зростанням національної самосвідомості в Європі та балканським «парадом автокефалії», національний принцип стає яскраво вираженим. Однак міграція християнського населення призвела до нівеляції національного чинника в питанні автокефальної ідентичності. Цей процес спричинив відмову від традиційних моделей церковної організації, що базувалися на територіальному або національному принципі.

Сучасне розуміння автокефалії як співдружності суверенних Церков є результатом історичної еволюції цього поняття, яке було пов'язане, по-перше, із занепадом ідеї пентархії давніх східних патріархатів, котрі були не стільки адміністративними церковними центрами (митрополіями), скільки центрами політичного життя імперії (Константинополь) або центрами значних внутрішніх церковних традицій (характерний приклад – патріарший статус Єрусалима); по-друге, з феноменом національних державних церков, сформованих унаслідок прийняття християнства слов'янськими державами й визволення балканських народів від османського поневолення. Із завоюваннями Османської імперії втратив свою велич і Вселенський

ієрарх, який спирався на велич та могутність Візантії. Отже, теорія пентархії сьогодні відграє виключно важливу історичну місію, освячену давніми канонами й традицією, однак не володіє реальною владою та ресурсами. Особливістю цього періоду є виникнення теорії самостійного проголошення автокефалії, від світової церкви. Більшість самопроголошених церков були визнані іншими Помісними церквами через силу політичних та економічних рішень.

Становлення структури Вселенського православ'я не вирішило питання погодження процедури утворення нової Помісної церкви. Надання Томосів і проголошення автокефального статусу новоутворених церков залишається нерегламентованим, навіть попри те, що в православ'ї існує власний церковний кодекс і наявна значна кількість історичних прецедентів утворення автокефальних інституцій. Досвід проголошення вже визнаних Помісних церков хоча й різний, але свідчить про неможливість утворення автокефальних церковних структур методом декларування наявного стану речей. Тобто Вселенський патріархат або ж Синаксист не може просто констатувати існування певної церкви як автокефальної. За відсутності самої концепції отримання такого статусу, Помісні церкви в минулому по-різному отримували загальноцерковне визнання. Звідси й виникає колізія, коли, з одного боку, об'єктивні факти свідчать про відсутність у нормах канонічного права процедури проголошення автокефалії, а з іншого, – суб'єктивні політичні причини, зокрема й протистояння Московського та Константинопольського патріархатів, впливають на розробку й підписання такого документа.

Православна діаспора, усупереч автокефальному принципу церковного устрою, традиції та канонам, перебуває в складі різних юрисдикцій. Тому впродовж минулого століття з цього приводу постійно відбувалися конфлікти. Розширення діаспори призвело до виникнення унікальної моделі та устрою, коли на одній території одночасно функціонують єпископи різних Помісних церков. Неврегульованість церковного управління діаспорою актуалізувала проблему її підпорядкованості. Причиною цих суперечностей була нетиповість самого устрою та його невідповідність традиціям церкви. Водночас поява діаспори була зумовлена потребами часу й особливими історичними умовами, пов'язаними з міграцією населення.

Одним із головних факторів, які гальмують вирішення проблеми діаспори, є фінанси. Завдяки своїм представництвам у діаспорі (у США, Канаді, Австралії, Західній Європі) більшість церков отримують значну фінансову підтримку. Духовенство та миряни емігрантських церков перманентно виявляли бажання консолідувати православну діаспору. Однак через супротив кіріархальних церков, котрі цінували зв'язок із закордонною паствою, досягти порозуміння з цього приводу так і не вдалося. До того ж існування етнічних юрисдикцій є гарантією збереження культури й традицій своєї Батьківщини. Тому значна частина діаспори також не може погодитися з розривом зв'язків із церквою рідної землі.

Вселенська церква, будучи єдиною за своєю суттю, розділена на незалежні автокефальні й автономні церкви, кожна із яких є самоуправною та має чіткі межі юрисдикції. Автономія як церковний адміністративний інститут була відома ще в давнину. Основна відмінність між автокефалією (повною незалежністю) та автономією полягає в самостійності вибору свого першоієрарха. Автокефальна церква самостійно, через волевиявлення єпископату (можливий варіант священників і навіть мирян), обирає й поставляє кандидата на предстоятельський престол. В автономних церквах глава материнської церкви рукопокладає й обирає (можливий варіант разом із Собором чи Синодом) її першоієрарха. Тобто кіріархальна церква прямо впливає на вибір очільника автономного утворення. Автономія – це залежна частина загальної великої автокефальної церкви. Власні відносини з Помісними церквами автономна церква здійснює не безпосередньо, а через кіріархальну церкву. У внутрішніх справах вона є незалежною, проте загалом – це самоуправна частина одного цілого. Відповідно, церковна політика й розпорядження автокефальної церкви є загальнообов'язковими і для її структурної одиниці – автономної церкви. Автономна церква, незважаючи на ухваленій на Критському зібранні документ, не є чітко регламентованим церковним інститутом. Традиційно статус автономії трактувався як перехідний етап. Потому одні автономні церкви ставали зрілими й отримували автокефалію, інші – утрачали незалежність.

Після проголошення державної незалежності Україна не набула незалежності церковної. Багатовіковий вплив Російської церковної

імперії наклав відбиток на релігійне життя несформованого українського суспільства. Проблема релігійної самоідентифікації гостро відобразилася на розбудові нової демократичної України. За роки державної незалежності наша держава так і не здобула міжконфесійного миру й припинення конфліктів на релігійному ґрунті. Наша країна – одна з найбільших православних держав світу, тому надання довгоочікуваного Томосу українській церкві – історична і канонічна справедливість. Тому питання проголошення автокефалії було стратегічним завданням усієї української нації. Тривалий час в Україні функціонувало юрисдикційне розділення православних церков (УАПЦ, УПЦ МП і УПЦ КП), які були схожими сутнісно, але різними за формою. Усі гілки ідентифікують себе із Києво-Володимирівим хрещенням, спільною історією та українською землею. Утворення Православної церкви України завжди було основним вектором руху згуртування гілок українського православ'я навколо ідеї автокефалії та злиття заради проголошення Помісної церкви. Тому Вселенське визнання цього процесу є логічним завершенням важливої справи – становлення незалежності України загалом. В умовах нових реалій Церква активно сприяє процесові духовного й національного відродження, розширює сферу свого соціального служіння. За наявності доброї волі церков і політичної волі державної влади негативні тенденції церковно-релігійних процесів можна подолати, і Церква в Україні буде відігравати притаманну їй роль потужної інституції громадянського суспільства. На новому етапі суспільного розвитку, пов'язаному з формуванням громадянського суспільства та правової держави, постає потреба розробки й упровадження нових концептуальних засад державно-церковних відносин.

В умовах розвитку демократичної політичної системи України органи державної влади – Президент України, Верховна Рада України, Кабінет Міністрів України, центральні та місцеві органи виконавчої влади – приділяли значну увагу релігійно-церковним питанням. Вони визначають засади державної релігійної політики за політичною ознакою й механізми її реалізації в Україні. Унаслідок суспільно-політичних процесів 2018–2019 рр. в Україні, спільних дій української влади, зокрема Президента України П. Порошенка та Верховної Ради України, церковних ієрархів, Вселенського патрі-

арха Варфоломія відбулося створення Православної церкви України, яка здобула Томос про автокефалію. Ці знакові події мали не лише релігійне, а й політичне значення, оскільки сприяли зміцненню української державності, консолідації українського суспільства, підвищенню міжнародного престижу України. Російська сторона використовувала різні механізми, щоб питання автокефалії залишалося відкритим упродовж тривалого часу й було дистебілізуючим фактором релігійно-політичних відносин в Україні. Значних зусиль до блокування процесу об'єднання українських церков доклав Глава Російської православної церкви патріарх Кирило, просуваючи ідеологію «русского мира» в український простір. Світський варіант «русского мира» вибудовується на основі російської мови, культури, а також спільності історії й історичної пам'яті. Натомість релігійно-церковна версія визначає особливу роль православної релігії та російської церкви в ідеології «русского мира». Основна місія сучасного «русского мира» – спроба відродити простір, заснований на православній релігії, імперських ідеологічних доктринах і здобутках минулих часів, які містять ідеї самобутності розвитку російського народу та його переваги над іншими народами. Основні завдання російської влади і російської церкви в концепції «русского мира» є тотожними: якщо Росія як держава претендує на домінування на пострадянському просторі й міжнародній арені, то російська церква – на релігійну першість у православному світі.

Створення незалежної Української церкви є важливим і необхідним не лише для гармонізації духовного життя православних в Україні, а й для Вселенського православ'я загалом. Це відновить історичну справедливість, допоможе вирішити низку важливих проблем і збалансує розподіл впливу в православному світі, зокрема: Російська православна церква втратить перевагу за чисельністю парафій і вірян, що унеможливить подальші спроби реалізації теорії «Москва – Третій Рим» та її сучасного прояву – доктрини «русского мира»; з'явиться можливість подолати розділення й розв'язати конфлікти всередині українського православ'я, а оскільки Україна – одна з найбільших країн за кількістю вірян цієї конфесії, то гармонізація в ній відносин між православними матиме позитивний ефект і на всеправославному рівні; відкриється широка можливість

для духовного й інтелектуального обміну між українською церквою та іншими Помісними церквами. Суспільно-політична ситуація в Україні вимагає нового формату спілкування між її суб'єктами. Такий формат повинен характеризуватися відкритістю й прозорістю, ставати платформою для взаємодії та формування суспільних інтересів, набувати значимості у формулюванні спільних задач та цілей.

## Література

1. Алейникова С. М. «Русский мир»: белорусский взгляд: монография. Київ: РИВШ, 2016. 240 с.
2. Александр, (Семенов-Тянь-Шанский), епископ. Православный катехизис. Київ: Вид-во Києво-Печерської Лаври, 1993. 128 с.
3. Алексий, Патриарх Московский и всея Руси. Послание Святейшого патриарха Московского и всея Руси Алексия. Журнал Московской патриархии. 1970. № 4. С. 7–9.
4. Анагност Ф. Церковная история. URL: [http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Theodorus\\_Lector/frametext.htm](http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Theodorus_Lector/frametext.htm).
5. Анастасий (Яннулятос), архиепископ. История христианства в Албании. Православна енциклопедія. Київ, 2000. 449 с.
6. Андрій Парубій: Єдність і автокефалія Православної Церкви в Україні - запорука державної безпеки. URL: <https://www.rada.gov.ua/news/Тор-новуна/134566.html>.
7. Андрій Парубій. Ми відновлюємо історичну справедливість, адже церковні канони чітко стверджують, що кожен народ, кожна незалежна держава має право на свою незалежну Україну. URL: <https://uapc.te.ua/andrij-parubij-my-vidnovlyuyemo-istory>.
8. Андрусишин Б. Церква в Українській Державі 1917–1920 рр. (доба Директорії УНР). Київ: Либідь, 1997. 176 с.
9. Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта. пер. и ред. С. А. Мальцева. Киев, 2002. 880 с.
10. Антоний (Блум), митрополит. «Быть православным в Англии»: О Сурожской епархии. Альфа и Омега. 1995. № 2. С. 93–116.
11. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Книга 1. Львів: Вид-во УКУ, 2013. 452 с.

12. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Книга 2. Львів: Вид-во УКУ, 2014. 560 с.
13. Арістова А. Релігійні конфлікти в перехідних європейських суспільствах: природа, динаміка, вплив на релігійно-суспільні процеси : дис. на здобуття наук. ступеня д. філософ. наук спец. 09.00.11. Київ: Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2008. 418 с.
14. Архієпископ УАПЦ; Політика Ющенко в галузі релігії багато в чому була помилковою. URL: [https://zn.ua/ukr/SOCIUM/arhiepiskop\\_uapts\\_politika\\_yuschenka\\_v\\_galuzi\\_religiyi\\_bagato\\_v\\_chomu\\_bula\\_pomilkovoyu.html](https://zn.ua/ukr/SOCIUM/arhiepiskop_uapts_politika_yuschenka_v_galuzi_religiyi_bagato_v_chomu_bula_pomilkovoyu.html).
15. Афанасьев ф Н., протопресвитер. Церковные соборы и их происхождение. Киев: Центр православной книги, 2003. 208 с.
16. Афанасьев Н., протоиерей. Церковь Духа Святого. Париж: УМСА-Press, 1971 (Киев: Центр православной книги, 2010. 480 с.).
17. Афинагор, патриарх Константинопольский. Послание Святейшого патриарха Константинопольского Афинагора. Журнал Московской патриархии. 1970. № 4. С. 5–7.
18. Бабинський А. Вселенський момент в українському християнстві: роздуми про Об'єднавчий православний собор. Патріархат. № 1 (471). 2019. С. 3–6.
19. Бабій М. Свобода релігії в Україні в контексті державно-церковних відносин: нові можливості й проблеми. Релігійна свобода : Науковий щорічник. № 10. Київ, 2006. С. 9–13.
20. Бабій М. Державна політика у сфері свободи совісті й свободи буття релігій в контексті перспектив формування демократичної держави і громадянського суспільства. Релігійна свобода. № 14. Київ, 2009. С. 18–24.
21. Балух В. Культурно-просвітницькі та ідейно-ціннісні виміри осмислення християнського вчення. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2014. 464 с.
22. Бачинин В. А. Национальная идея для России: выбор между византизмом, евангелизмом и секуляризмом. Исторические очерки политической теологии и культурной антропологии. Санкт-Петербург: Алетейя, 2005. 365 с.
23. Башинський С. Підпорядкування Київської митрополії Московському Патріархату – канонічний аспект проблеми. 2011. [Вип. I]. С. 55–66.



24. Безега Т. Участь української православної церкви Московського патріархату у виборах Президента України в 2004 році. Науковий вісник Ужгородського університету: серія: Політологія. Соціологія. Філософія. редкол.: М. Вегеш (гол. ред.), В. Андрушенко, М. Блецкан та ін. Ужгород: СМП «Вісник Карпат», 2005. Вип. 2. С. 98–107.

25. Бей І. Еще одна Украинская Автокефалия? URL: <https://panoptikon.org/articles/116306-eshhe-odna-ukrainskaja-avtokefalija-dejstvitelno-li-mirovoe.html>.

26. Белякова Н. Религия и конструкты национальной идентичности в странах Восточной Европы в XX в.: введение в проблематику Наука. Релігія. Суспільство. 2000. № 2. С. 23–31.

27. Бердяев Н. А. Истина Православия. Человек. 2003. № 4. С.128–135.

28. Белашко С. О. Політичні партії та політична участь як чинники формування української політичної нації у XX-XXI ст.: історична ретроспектива і сучасні тенденції. Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Політологія. Соціологія. Право. 2013. № 1. С. 13–20.

29. Белікова Н. Міжконфесійні конфлікти в Україні та пошук шляхів їх подолання (90-ті роки XX ст.). Наука. Релігія. Суспільство. 2000. № 2. С. 16–22.

30. Богачевська І. Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження: монографія. Київ: Світ Знань, 2005. 235 с.

31. Богословские ответы Патриарха Кирилла на вызовы современности. URL: <https://pravoslavie.ru/123381.html>.

32. Божик П. Церков українців в Канаді. Причинки до історії українського церковного життя в Бритійській домінії Канаді за час 1890 – 1927. Вінніпег, 1927. 335 с.

33. Бойченко І. В. Філософія історії. Київ: Знання, 2010. 724 с.

34. Бокоч В. Інститут президента України у формуванні та реалізації державної релігійної політики. Гілея. № 151 (№12). Ч. 3. Політичні науки. 2019. С. 12–17.

35. Бокоч В.М. Президент України Л. Кравчук: формування та реалізація державної релігійної політики. Регіональні студії. № 20. 2019. С. 85–89.

36. Болотов В. Лекции по истории древней церкви (в 4-х т.). Т. I: Введение в церковную историю. С Киев: Центр православной книги, 2007. 252 с.

37. Болотов В. Лекции по истории древней церкви (в 4-х т.). Т. II: История церкви в период до Константина В. Киев: Центр православной книги, 2007. 491 с.

38. Болотов В. Лекции по истории древней Церкви. У 4-х т. Т III: История Церкви в период Вселенских Соборов. Церковь и государство. Церковный строй. Киев: Центр православной книги, 2008. 767 с.

39. Бондаренко В. Інституалізована православна релігійність в контексті сучасної суспільно-політичної ситуації в Україні: дис. на здобуття наук. ступеня д. філософ. наук спец. 09.00.11. Київ, 1993. 396 с.

40. Борейко Ю. Православна ідентичність у сучасному українському суспільстві. Православ'я в Україні : Збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції присвяченої 1000-літтю духовних зв'язків України з Афоном (1016–2016) та 25-літтю Помісного Собору Української Православної Церкви (1 – 3 листопада 1991 р.). 2016. [Вип. VI]. С. 831–837.

41. Бортник С. Проблема авторитету у міжправославних відносинах. Труды Київської Духовної Академії. № 29. Київ, 2018. С. 129–137.

42. Бремер Т. Церква та імперія. Нариси історії російського православ'я. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. 264 с.

43. Булгаков С. Свет невечерний: Созерцание и умозрение. Киев: Центр православной книги, 415 с.

44. Буняк О. Радянська церковна політика та автокефальний православний рух в Україні в 1920-х роках (на прикладі УАПЦ та УПАЦ). Православ'я в Україні : Збірник за матеріалами VIII Міжнародної наукової конференції «Українська Церква в історії українського державотворення». До 100-ліття Української революції, державного органу в справах релігій та боротьби за автокефалію. 2018. [Вип. VIII]. С. 121–129.

45. Бурега В. Возрождение пентархии, или Кто главный в мировом православии? Релігія в Україні. URL: <https://www.religion.in.ua/11887-vozrozhdenie-pentarxii-ili-kto-glavnyj-v-mirovom-pravoslavii.html>.

46. Бурега В. Проблема юрисдикції Православної Церкви в Чеських Землях в ХХ веке. Церковно-исторический вестник. № 9. 2002. С. 154–185.

47. Бурега В. Томос для України: типове і специфічне. URL: [https://lb.ua/news/2019/01/06/416557\\_tomos\\_ukraini\\_tipichnoe.html](https://lb.ua/news/2019/01/06/416557_tomos_ukraini_tipichnoe.html).

48. Бурега В. Церква та держава на постсоціалістичному просторі: у пошуках парадигми відносин. Релігія в Україні. Вип. 1. Київ : Майстерня книги, 2009. С. 8–13.

49. Булига І. І. Релігія і політика: практика взаємодії у сучасній Україні. Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. 2012. Вип. 66. С. 3–6.

50. Бутинський В. Юрисдикційний статус українського православ'я і перспективи канонічного оформлення помісної церкви: релігієзнавчі та еклезіологічні рефлексії (1991 – 2013 рр.): дис. на здобуття наук. ступеня к. філософ. наук спец. 09.00.11. Чернівці, 2014. 203 с.

51. Бучма О. Релігія і громадянське суспільство: правові, політичні і етнонаціональні виміри. Релігійна свобода: Науковий щорічник. № 10. Київ, 2006. С. 30-35.

52. В Верховній Раді зареєстрували постанову про автокефалію Православної Церкви в Україні. URL: [https://zaxid.net/v\\_verhovniy\\_radi\\_zareyestruvali\\_postanovu\\_pro\\_avtokefaliyupravoslavnoyi\\_tserkvi\\_v\\_ukrayini\\_n1454483](https://zaxid.net/v_verhovniy_radi_zareyestruvali_postanovu_pro_avtokefaliyupravoslavnoyi_tserkvi_v_ukrayini_n1454483).

53. В Госдуме РФ пропонують скасувати постанову про незалежність Литви. URL: <https://zn.ua/ukr/WORLD/v-hosdume-rf-proponujut-skasuvati-postanovu-pro-nezalezhnist-litvi.html>.

54. В Донецьке випустили поштовою марку с портретом Сталіна. URL: <https://strana.ua/news/240014-v-dnr-vypustili-pochtovye-marki-s-portretom-stalina.html>.

55. В ПЦУ утворено комісію з між християнських відносин. URL: [https://risu.org.ua/ua/index/all\\_news/orthodox/ocu78071](https://risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/ocu78071).

56. Вавускос А. Должны ли Томосы об автокефалиях, выданные Вселенским Патриархатом, ратифицироваться поместными церквами? пер. И. Бей. URL: <https://cerkvarium.org/ru/publikatsii/monitoring-smi/dolzhy-li-tomosy-ob-avtokefaliyakh-vydannye-vselenским-patriarkhatom-ratifitsirovatsya-pomestnymi-tserkvami.html>.

57. Вальсамон. Коментар на 28 канон Четвертого Вселенського Собору. RALLIS AND POTLIS, Constitution of the Divine and Sacred canons. The Classics of Eastern Orthodox Canon Law. URL: <https://zonaras.wordpress.com/2012/10/24/the-classics-of-eastern-orthodox-canon-law>.

58. Валько В. Первісне християнство. Львів : «Місіонер», 1997. 175 с.

59. Варзар І. М. Політична етнологія як наука, історія, теорія, методологія, праксеологія. К., 1994. 241 с.

60. Варфоломей, патріарх. Приобщение к таинству: Православие в третьем тысячелетии. Киев: Центр православной книги, 2011. 368 с.

61. Варфоломій (Архонтоніс), патріарх. Томос надається без Все-православного узгодження. URL: [https://risu.ua/tomos-nadayetsya-bez-vsepravoslavnogo-uzgozhdennya-patriarh-varfolomiy\\_n96716](https://risu.ua/tomos-nadayetsya-bez-vsepravoslavnogo-uzgozhdennya-patriarh-varfolomiy_n96716).

62. Варфоломій мав намір надати томос Україні ще 2008 року – Ющенко. URL: <https://gordonua.com/ukr/news/politics/-varfolomij-mav-namir-nadati-tomos-ukrajini-shche-v-2008-rotsi-jushchenko-510475.html>.

63. Варфоломій: Україна завжди була канонічною територією Константинополя, а не Москви. URL: <https://glavcom.ua/country/society/varfolomiy-ukrajina-zavzhdi-bula-kanonichnoyu-teritorijeyu-konstantinopolya-a-ne-moskvi-610107.html>.

64. Варфоломій, патріарх. «Я – не «Східний Папа». Інтерв'ю із Константинопольським патріархом Варфоломієм. РІСУ, 28.02.2019. URL: [https://risu.ua/ya-ne-shidniy-papa\\_n96699](https://risu.ua/ya-ne-shidniy-papa_n96699).

65. Василий (Кривошеин), архиеп. Кафоличность и структура Церкви. Вестник Русск. Запад.-Европ. Патриарш. Экзархата, 1972. № 80. С. 254–256.

66. Василишин І. Рецензія на книгу архимандрита Кирила Говоруна «Риштовання Церкви: в бік постструктуральної еклезіології». Патріархат. Ч. 4 (липень-серпень 2021). С. 31–35.

67. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму: пер з нім. Київ: Основи, 1994. 216 с.

68. Вегеш М. Геополітика в посталях і термінах: підручник для студентів і аспірантів спеціальності «Політологія». Ужгород: Видавничий дім «Гельветика», 2020. 786 с.

69. Вергеле К. Етноконфесійні чинники в процесах утвердження української державності. Релігійна свобода. № 14. Київ, 2009. С. 98–102.

70. Ветошников К. Ответ на аргументы представителей РПЦ о «полной передаче» Москве юрисдикции над Киевской митрополией в 1686 г. URL: <https://cerkvarium.org/ru/publikatsii/analitika/po-povodu-argumentov-predstavitelej-rossijskoj-pravoslavnoj-tserkvi-o-polnoj-peredache-yurisdiksii-nad-kievskoj-mitropoliej-v-1686-g.html>.

71. Виктор Януковича уличили в монотеизме. URL: [https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian\\_zmi/6657-viktora-yanukovicha-ulichili-v-monoteizme.html](https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/6657-viktora-yanukovicha-ulichili-v-monoteizme.html).

72. Виноградов В. Международные отношения на Балканах 1815-1830 гг. Киев: Наука, 1983. 296 с.

73. Виступ Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Володимира на засіданні Архієрейського Собору Української Православної Церкви (21 грудня 2007 р.). URL: <http://orthodox.org.ua/article/vistupblazhennishogo-mitropolita-kiivskogo-i-vsiei-ukraini-volodimira-0>.

74. Виступ Святішого Патріарха Кирила на урочистому відкритті III Асамблеї фонду «Руський світ». URL: <http://www.religion.in.ua/news/vazhливо/2495-vistup-patriarxa-kirila-na-vidkritti-asambleyi.html>.

75. Выступление Святейшего патриарха Кирилла на открытии IV Ассамблеи Русского мира. URL: [https://risu.org.ua/ua/index/resources/church\\_doc/mospat\\_doc/38759](https://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/mospat_doc/38759).

76. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html>.

77. Выступление Президента России В. В. Путина на торжественном акте, посвященном 10-летию Поместного Собора и интронизации Святейшего Патриарха Кирилла. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5364525.html>.

78. Відкритий лист митрополита Корсунського Михаїла Ларочче до Предстоятеля Православної церкви України щодо канонічного статусу Київського митрополита. URL: [https://www.pomisna.info/uk/Michel+Laroche\\_en771UA71&=пцу&aqs=69i0l7](https://www.pomisna.info/uk/Michel+Laroche_en771UA71&=пцу&aqs=69i0l7).

79. «Відновлення автокефалії йде нога в ногу з відновленням державності», - Голова Верховної Ради Андрій Парубій. URL: <http://www.vin.gov.ua/news/top-novyny/11248-vidnovlennia-avtokefalii-ide-noha-v-nohu-z-vidnovlenniam-derzhavnosti-holova-verkhovnoi-rady-andrii-parubii>.

80. Війна в Україні стала черговим викликом для Китаю та його позицій в Євразії. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/viyna-v-ukrayini-vyklyk-dlya-kytayu/31833411.html>.

81. Віктор Янукович: «Україна потребує відродження християнських цінностей». URL: <https://ukurier.gov.ua/uk/articles/viktor-yanukovich-ukrayina-potrebuye-vidrozhennya>.

82. Віллем Жан-Поль. Європа та релігія. Ставки XXI століття. Київ: ДУХ і ЛІТЕРА, 2006. 331 с.

83. Влада Чорногорії домагатиметься автокефалії для своєї православної церкви. 23 грудня 2018 р. URL: [https://zaxid.net/vlada\\_chornogoriyi\\_domagatimetsya\\_avtokefaliyi\\_dlya\\_svoyeyi\\_pravoslavnoyi\\_tserkvi\\_n1472515](https://zaxid.net/vlada_chornogoriyi_domagatimetsya_avtokefaliyi_dlya_svoyeyi_pravoslavnoyi_tserkvi_n1472515).

84. Владика Митрофан: Янукович допомагав нашим парафіям. Але агітувати за нього ми не можемо. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2004/07/12/3001099>.

85. Владиченко Л. Сучасний стан та динаміка розвитку релігійної мережі в Україні. Мультиверсум. 2012. № 8 (116). С. 214–225.

86. Владиченк Л., Гольд О. Особливості поліконфесійної ситуації в Україні. Релігійна свобода. № 24. 2020. С. 20–30.

87. Власовський І. Канонічні й історичні підстави для автокефалії Української Православної Церкви. Богословський Вісник (Мюнхен). Ч. I. 1948. С. 29–34.

88. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви в чотирьох томах. Київ, 1998. Т. 2. 398 с.

89. Власовський І. Нарис історії Української Православної. Репр. відтв. вид. 1966 р. Київ: Либідь, 1998. Т.4, ч. 2. 400 с.

90. Войналович А. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інститутів в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс. Київ : Світогляд, 2005. 741 с.

91. Волова Л. Діалектика традицій і новаторства у розвитку міжконфесійних відносин на етапі становлення суверенної України:

дис. на здобуття наук. ступеня к. філософ. наук спец. 09.00.03. Запоріжжя, 2000. 184 с.

92. Вселенський Патріархат опублікував текст томосу для Православної церкви України. URL: <https://hromadske.ua/posts/vselenskij-patriarhat-orublikuvav-tekst-tomosu-dlya-pravoslavnoyi-cerkvi-ukrayini>.

93. Всеукраїнська Міжнародна Християнська Асамблея. Науково-практична конференція (17-18 лютого 1998). Київ, 1998. 320 с.

94. Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. Збірник документів 1996 – 2021. Упоряд. і наук. ред. М. С. Васін. Київ: Медіа світ, 2021. 420 с.

95. Всі президенти України хотіли мати незалежну Церкву, - Леонід Кучма. URL: [https://risu.ua/vsi-prezidenti-ukrajini-hotili-mati-nezalezhnu-cerkvu-leonid-kuchma\\_n90697](https://risu.ua/vsi-prezidenti-ukrajini-hotili-mati-nezalezhnu-cerkvu-leonid-kuchma_n90697).

96. Встреча церковей станет судьбоносной для православ'я. URL: <https://seraphim.com.ua/seraphim/novosti-pravoslaviya/11910-vstrecha-tserkvej-stanet-sudbonosnoj-dlya-pravoslaviya>.

97. Гаваньо І. Передмова до українського видання. Гьофнер Й., Кардинал Християнське суспільне вчення. Пер. з нім. Львів: Свічадо, 2002. С. 10–23.

98. Гаюк І. Вірменська апостольська Церква як специфічний феномен християнського світу : дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук спец. 09.00.11. Київ, 2003. 217 с.

99. Генпрокуратура кличе Януковича на допит у «церковній справі». URL: <http://www.pravda.com.ua/news/2017/10/13/7158243>.

100. Гергелюк М. Канонічні та еклезіологічні засади автокефального устрою церков у структурі Вселенського православ'я: історичний контекст : дис. на здобуття наук. ступеня канд. істор. наук спец. 09.00.11. Чернівці, 2014. 199 с.

101. Гергелюк М. Помісна Церква в Україні як рушій національної ідеї, моральних принципів та етичних норм. Православ'я в Україні : Збірник матеріалів III Всеукраїнської наукової конференції, 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 412–416.

102. Гефтер М. Мир миров: русский зачин. URL: [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/history/history95-97/gefter-zachin](http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/history95-97/gefter-zachin).

103. Гидулянов П. Митрополиты в первые три века христианства. Киев, 1905. 388 с.

104. Глава РПЦ висловив очікування від президентства Зеленського. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2019/04/23/7213309>.

105. Гнатенко Н. Групи інтересів у Верховній Раді України: сутність і роль у формуванні державної політики: дис. на здобуття наук. ступеня канд. політ. наук спец. 23.00.02. Київ, 2016. 253 с.

106. Говорун К. Простести в Беларусі и Православная церковь. Public orthodoxy. URL: <https://publicorthodoxy.org/ru/2020/08/20/7351>.

107. Говорун С. Теоретичні засади православної еклезіології у її історичному розвитку : дис. на здобуття наук. ступеня д. філософ. наук спец. 09.00.14. Київ, 2019. 623 с.

108. Годний С. Інститут лобізму в політиці як чинник демократизації українського суспільства : дис. на здобуття наук. ступеня канд. політ. наук спец. 23.00.02. Київ : Інститут держави і права імені В. Корецького, 2019. 241 с.

109. Головаха Є., Горбачик А., Паніна Н. Україна та Європа: результати міжнародного порівняльного соціологічного дослідження. Київ : Ін-т соціології НАН України, 2006. 326 с.

110. Голубинский Е. История Русской Церкви. В двух томах и четырёх книгах. Т. 2. Киев: Лаврская типография, 1917. 1745 с.

111. Горбик С., протоіерей. Історичні інсинуації як спроба боротьби проти Київського патріархату та його Предстоятеля. Київське православ'я: міжнародний науковий проект. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2014/08/10/istorychni-insynuatsiji-yak-sproba-borotby-proty-kyjivskoho-patriarhatu-ta-joho-predstoyatelya>.

112. Горбик С. Релігійне поле Білорусі: чому, що і як відбувається сьогодні. URL: <https://enigma.ua/articles/religiynne-pole-bilorusi-chomu-shcho-i-yak-vidbuvaetsya-sbogodni>.

113. Горбунова Л. Удосконалення законодавства про свободу світогляду та віросповідання у європейській перспективі. Релігійна свобода. Законодавство України «Про свободу совісті та релігійні організації»: європейські стандарти та українські реалії. № 11. Київ, 2007. С. 9–12.

114. Гордійчук О. О. Ментальність у добу глобалізації: монографія. Житомир, Вид-во «НОВОГрад», 2021. 372 с.

115. Горево Д. Абхазія раздора: церковний конфлікт между двумя патриархатами вышел на новый рівень. 22 ноября 2019. URL : [https://risu.org.ua/ru/index/monitoring/society\\_digest/77905](https://risu.org.ua/ru/index/monitoring/society_digest/77905).



116. Горевой Д. Від заборони Кирила до скасування автокефалії»: які сценарії суду над РПЦ. URL: [https://lb.ua/society/2022/01/27/504039\\_vid\\_zaboroni\\_kirila\\_skasuvannya.html?fbclid=IwAR3ITSq427r6rNNUk\\_jtJH91U4GIWEfMwadk73FRaFpGSrCGnISy\\_Wdd7c](https://lb.ua/society/2022/01/27/504039_vid_zaboroni_kirila_skasuvannya.html?fbclid=IwAR3ITSq427r6rNNUk_jtJH91U4GIWEfMwadk73FRaFpGSrCGnISy_Wdd7c).

117. Горевой Д. Македонська Церква на порозі автокефалії: Варфоломій прийняв апеляцію. URL: [https://lb.ua/society/2020/01/16/447267\\_makedonskaya\\_tserkov\\_poroge.html](https://lb.ua/society/2020/01/16/447267_makedonskaya_tserkov_poroge.html).

118. Горевой Д. Московський патріархат відкриває пафії в Африці. Це помста за визнання ПЦУ. URL: [https://lb.ua/society/2021/12/30/502133\\_pvk\\_rpts\\_moskovskiy\\_patriarhat.html?fbclid=IwAR3hOlSgUKqsiCvzaphhFwogSJv2\\_SpIWUTMV5SLBBnMMoFZriW4vn06k8](https://lb.ua/society/2021/12/30/502133_pvk_rpts_moskovskiy_patriarhat.html?fbclid=IwAR3hOlSgUKqsiCvzaphhFwogSJv2_SpIWUTMV5SLBBnMMoFZriW4vn06k8).

119. Горевой Д. Не створи собі кумира або що відбувається навколо УПЦ КП. URL: [https://lb.ua/society/2019/05/11/426568\\_sotvori\\_kumira.html](https://lb.ua/society/2019/05/11/426568_sotvori_kumira.html).

120. Горевой Д. Релігійна мапа Білорусі та церковно-конфесійна реакція на протести. URL: [https://risu.ua/religijna-mapa-bilorusi-ta-cerkovno-konfesijna-reakciya-na-protesti\\_n111146](https://risu.ua/religijna-mapa-bilorusi-ta-cerkovno-konfesijna-reakciya-na-protesti_n111146).

121. Горелов М. Є. Цивілізаційна історія України. Київ: ЕксОб, 2005. 632 с.

122. Горкуша О., Филипович Л. Громадянська Церква України : нове явище в суспільно-релігійних відносинах. Держава і Церква: форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства : Матеріали 184 Міжнародної наук.-практ. інтернетконф. 28-29 травня 2014 р. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2014. С. 161–171.

123. Градировский С. Русский мир как объект геокультурного проектирования. URL: [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/history/history2003/gradirovsky-russmir](http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/history2003/gradirovsky-russmir).

124. Грамота Алексія II, Божою милістю патріарха Московського і всієї Русі, митрополиту Київському і всієї України Філарету. Православний вісник. 1991. №1. С. 5.

125. Григорович Л. Помісна Православна Церква як чинник становлення та розвитку Української нації : дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук спец. 21.03.01. Київ, 2007. 268 с.

126. Гриценко О. Президенти і пам'ять. Політика пам'яті президентів України (1994–2014): підґрунтя, послання, реалізація, результати. Київ: К.І.С., 2017. 1136 с.

127. Гройсман в Єрусалимі говорив про створення єдиної помісної церкви в Україні. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2228977-grojsman-v-erusalimi-govoriv-pro-stvorennja-edinoi-pomisnoi-cerkvi-v-ukraini.html>.

128. Гройсман назвав створення єдиної помісної церкви в Україні неминучим. URL: [https://zn.ua/ukr/UKRAINE/groysman-nazvav-stvorennja-yedinoi-pomisnoi-cerkvi-v-ukrayini-neminuchim-239369\\_.html](https://zn.ua/ukr/UKRAINE/groysman-nazvav-stvorennja-yedinoi-pomisnoi-cerkvi-v-ukrayini-neminuchim-239369_.html).

129. Губар А. Патріарший і Синодально-Канонічний Томос Вселенської Константинопольської Патріархії від 13 листопада 1924 року та його значення в історії Української Церкви. Православний вісник, 1998. № 5–6. С. 53–56.

130. Гургенідз Н. РПЦ в розколі: Розрив євхаристичного спілкування без Всеправославного Собору є неканонічним. URL : <https://df.news/2021/05/26/rpts-v-rozkoli-rozryv-ievkharystychnoho-spilkuvannia-bez-vsepravoslavnoho-soboru-ie-nekanonichnym>.

131. Гуржи В. «Русскій мір» як ідеологія і глобальний проєкт. Ризики для України. Частина 1 (скорочена версія). URL: [https://uisgda.com/ua/russkij\\_mr\\_yak\\_deologiya\\_globalnij\\_proekt\\_riziki\\_dlya\\_ukrani\\_skorochena\\_versya.html](https://uisgda.com/ua/russkij_mr_yak_deologiya_globalnij_proekt_riziki_dlya_ukrani_skorochena_versya.html).

132. Гусев А. История подготовки Всеправославного Собора. ГОСУДАРСТВО – РЕЛИГИЯ – ЦЕРКОВЬ. Всеправославный собор: подготовка, повестка, контекст. 2016. № 1 (34). С. 128–164.

133. Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія. Київ: Ваклер, 1996. 389 с.

134. Давиденко М. Правові проблеми врегулювання конфліктів на релігійному ґрунті в Україні. Науковий вісник Херсонського державного університету. Вип. 3. Т. 1. Херсон, 2013. С. 52–55.

135. Дамаскин (Папандреу), митр. Автокефалия и способ ее провозглашения: Выступление на Заседании Межправославной Подготовительной Комиссии, Шамбези (1993 г.). Православие и мир. – Кипр. Изд. Ливани – Нэа Синора, 1994. С. 11–18.

136. Дамаскин (Папандреу), митрополит. Православие на пороге Третьего тысячелетия. К., 1999. 293 с.

137. Дамаскин (Папандреу), митрополит. Православная диаспора. Доклад на заседании Межправославной Подготовительной Комиссии, Шамбези 7-13 ноября 1993 г. URL: <http://www.orthodoxresearchinstitute.org>.

138. Дамаскин (Папандреу), митрополит. Православная диаспора. Доклад на межправославной подготовительной комиссии (1990 г.). Православие и мир. Афины: Нэа Синора, 1994. С. 214–219.

139. Даниїл (Чокалюк), єпископ. Канонічні засади автокефалії Української Православної Церкви. Український Церковно-визвольний рух. Київ, 1997. С. 49–54.

140. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Москва: Ин-т русской цивилизации, 2008. 816 с.

141. Данн Д. Единство и многообразие в Новом Завете. Киев: Библейско-богословский институт, 2009. 523 с.

142. Декларація керівників Церков і релігійних організацій України (3 березня 2006). Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. Збірник документів 1996 – 2021. Упоряд. і наук. ред. М. С. Васін. Київ: Медіа світ, 2021. С. 152–153.

143. Деркач Т. Судьба резидента. Чем аукнется Белорусской церкви верность Лукашенко. Credo.press. URL: [https://credo.press/232755/?fbclid=IwAR0X vBiHNQeGuY8132qxM4KuNKQEKgfKC\\_aVYEM6Da6Rkok7ZWeRLavIPrI](https://credo.press/232755/?fbclid=IwAR0X vBiHNQeGuY8132qxM4KuNKQEKgfKC_aVYEM6Da6Rkok7ZWeRLavIPrI).

144. Держава і церква в Україні за радянської доби: Матеріали II Всеукраїнської наукової конференції (18-19 жовтня 2007 р.). Полтава: АСМІ, 2008. 344 с.

145. Державний архів вищих органів влади та управління України. Ф. 3984, оп. 1, спр. 103, арк. 2.

146. Державно-церковні відносини: світовий досвід і Україна (історико-політичний аналіз) : Монографія. С. Сьомін, Ю. Кальниш, В. Петрик, В. Остроухов. За ред І. Тимошенка. Київ : Вид-во Європейського університету, 2002. 136 с.

147. Деяние Вселенских соборов (в 7-ми т.). Том I. изд. 3-е. Казань: Центральная Типография, 1910. 402, II с.

148. Деяние Вселенских соборов (в 7-ми т.). Том VI. Казань: Центральная Типография, 1908. 307 с.

149. Джерела канонічного права Православної церкви. Пер. з грецької Я. Туркала. Вип 1. Х., 1997. 112 с.

150. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Пер. и пред. Г. Прохорова. Київ : изд-во КПЛ, 2002. 850 с.

151. Дідахе, або вчення дванадцяти апостолів. переклад прот. О. Кожушний. Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2011. 32 с.

152. Дідківський А. Православна етика: гуманістичний потенціал та історичні форми легітимізації : дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук спец. 09.00.11. Житомир, 2015. 194 с.

153. До Януковича на Афон прилетів Вселенський патріарх. URL: <http://www.pravda.com.ua/news/2011/10/8/6648141>.

154. Доклад Патриарха Варфоломея на Совещании предстоятелей Православных Церквей 10 октября 2008 года. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=6586>.

155. Документи Святого і Великого Собору Православної Церкви. Крит, 2016. Київ: Відкритий Православний Університет Святої Софії Премудрості, ДУХ І ЛІТЕРАТУРА, 2016. 112 с.

156. Донини А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана). Пер. с итал. Москва: Политиздат, 1989. 365 с.

157. Доповідь Митрополита Володимира на Архієрейському Соборі Руської ПЦ (Москва, червень 2008). URL: [orthodox.org.ua/uk/slovo\\_do\\_chitachiv/2008/06/25/3165.html](http://orthodox.org.ua/uk/slovo_do_chitachiv/2008/06/25/3165.html).

158. Доручення Кабінету Міністрів України та документи про їх виконання. 5–29 січня 1999 р. 248 с.

159. Доручення Кабінету Міністрів України та документи про їх виконання. 5 січня – 11 лютого 2000 р. 329 с.

160. Драбинко О. Православ'я в посттоталітарній Україні (віхи історії). Київ: Вид-во КПЛ, 2002. 194 с.

161. Дугин А. Г. Евразийский путь как национальная идея. Москва: Артогея-центр, 2002. 144 с.

162. Дудар Н. Шангіна Л. Релігія і церква в суспільному житті України. Центр ім. О. Разумкова – 2002. Київ, 2003. 825 с.

163. Дудченк А., протоієрей. Літургійний реалізм в богослов'ї Олександра Шмемана : дис. на здобуття наук. ступеня доктора філософії спец. 041 – Богослов'я. Київ, 2020. 230 с.

164. Евхаристия: Таинство Царства. Париж: YMCA-Press, 1984. 304 с.

165. «Единство», «разделение», «объединение» в свете православной экклезиологии. А. Шмеман. Собрание статей 1947-1983. Виннипег, 2009. С. 354–361.

166. Екзарх вселенського патріарха: 11 жовтня стало днем проголошення декларації про духовний суверенітет українського народу. URL: <https://gordonua.com/ukr/news/politics/-ekzarh-vselenskogo-patriarha-11-zhovtnja-stalo-dnem-progoloshennja-deklaratsiji-pro-duhovnij-suverenitet-ukrajinskogo-narodu-430338.html>.

167. Епіфаній: «Коли Порошенко зареєструється кандидатом, наша участь у томос-турі припиниться». URL: [https://lb.ua/news/2019/01/31/418515\\_epifaniy\\_kogda\\_poroshenko.html](https://lb.ua/news/2019/01/31/418515_epifaniy_kogda_poroshenko.html).

168. Епіфаній (Думенко), єпископ. Церковно-правові основи автокефалії. Православ'я в Україні : Збірник матеріалів Всеукраїнської наукової конференції. 2011. [Вип. I]. С. 9–14.

169. Епіфаній (Думенко), митрополит. Агресор намагається нас поневолити! Обозреватель. URL: <https://www.obozrevatel.com/ukr/society/agresor -namagaetsya-nas-ponevoliti-epifanij-zvernuvsya-z-potuzhnim-poslannyam-do-ukraintsiv.htm>.

170. Епіфаній (Думенко), митрополит. РПЦ в Україні є останнім форпостом Путіна. Радіо Свобода. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2632568-rpc-v-ukraini-e-ostannim-forpostom-putina-epifanij.html>.

171. Епоха згаяних можливостей: три головні помилки президента, який іде з посади, у церковній сфері. URL: [https://zn.ua/ukr/SOCIUM/epoha\\_zgayanih\\_mozhливостей\\_tri\\_golovni\\_pomilki\\_prezidenta,\\_yakiy\\_ide\\_z\\_posadi,\\_u\\_tserkovnij\\_sferi.html](https://zn.ua/ukr/SOCIUM/epoha_zgayanih_mozhливостей_tri_golovni_pomilki_prezidenta,_yakiy_ide_z_posadi,_u_tserkovnij_sferi.html).

172. Етнокультурний розвиток українського суспільства в умовах політики реваншу Російської Федерації (1991–2021). МОН України; НДІУ; Авт.кол.: Фігурний Ю. С. (керівник проекту, автор-упорядник, науковий редактор), Безсмертна Н. С., Отрошко Л. Г., Семенова О. В., Чирков О. А. Київ: НДІУ, 2021. 152 с.

173. Євромайдан як індикатор трансформації релігійної функціональності або Революція Гідності як ситуація сповіді перед Богом,

Україною та людиною (частина 2). URL: <http://risu.org.ua/ua/index/blog/~slovosvit/54822>.

174. Євстратій (Зоря), архієпископ. Без Києва втрачається зв'язок між Константинополем і Москвою. Еспресо. URL: [https://espreso.tv/news/2019/04/12/bez\\_kyyeva\\_vtrachayetsya\\_zvyazok\\_mizh\\_konstantynopolem\\_i\\_moskvoyu\\_yevstratiy\\_zorya](https://espreso.tv/news/2019/04/12/bez_kyyeva_vtrachayetsya_zvyazok_mizh_konstantynopolem_i_moskvoyu_yevstratiy_zorya).

175. Єленський В. Держава та релігійні інституції в Україні до і після Помаранчевої революції: політичний дискурс. Релігійна свобода : Науковий щорічник. № 10. Київ, 2006. С. 99–103.

176. Єленський В. Православний світ і криза екуменічного руху. Відомості митрополії УАПЦ у діяспорі й єпархіального управління у Великій Британії. 1999. Ч. 2 (298). С. 35–41.

177. Єленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. Київ : НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2002. 420 с.

178. Єпископ незвіданої Македонської церкви поїде з делегацією БПЦ до Єрусалима за Благодатним вогнем. 05 квітня 2019 р.

URL: <https://cerkvarium.org/novyny/za-kordonom/episkop-neviznanoi-makedonskoji-tserkvi-pojide-z-delegatsieyu-bpts-v-erusalim-za-blagodanim-vognem>.

179. Єремеев О. Святий і великий Собор Православної Церкви та проблема становлення Української Помісної Православної Церкви. Православ'я в Україні : Збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції (1–3 листопада 1991 р.). 2016. [Вип. VI]. С. 845–853.

180. Єфременко О. Розколює православ'я Москва, але звинувачує у цьому Константинополь. Релігійний експерт про конференцію РПЦ в Москві. URL: <https://df.news/2021/09/20/rozkoliuie-pravoslavia-moskva-ale-zvynuvachuie-u-tsomu-konstantynopol-relihijnyj-ekspert-pro-konferentsiiu-rpts-v-moskvi>.

181. Жиган Д. Політико-правові засади застосування політичних технологій у виборчому процесі : дис. на здобуття наук. ступеня канд. політ. наук спец. 23.00.02. Київ, 2016. 281 с.

182. Жилюк С. Без апологетики. Витоки оновлення православної церкви в Україні. Житомир : Полісся, 2000. 164 с

183. Жилюк С. Канонічна творчість в історії Вселенського православ'я. Наукові записки. Серія «Історичне релігієзнавство». Випуск 3. С. 56–66.

184. Жилюк С. Метаморфози відносин КПУ в РПЦ: від антагонізму до політичного партнерства (архівні документи та матеріали). Рівне: Перспектива, 2006. 174 с.

185. Жуган В. Єдина помісна церква України. Прихильники і супротивники. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/28136297.html>.

186. Журнали заседаний Священного Синода РПЦ. Журнал № 71. 15 октябрю 2019. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5283687.html>.

187. Журнал №5 засідання Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату від 20 лютого 2014 року під головуванням Святейшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. URL: <http://www.cerkva.info/uk/synod/4448-rishennia-20-02-14.html>.

188. Журнал № 6 засідання Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату від 22 лютого 2014 року під головуванням Святейшого Патріарха Київського і всієї Руси-України. Офіційний веб-сайт «Церква-інфо». URL: <http://cerkva.info/uk/synod/4459-synod-22-02-14.html>.

189. Журнали Священного Синоду Української Православної Церкви від 24 лютого 2014 р. Журнал № 04. Офіційний веб-сайт «Церква-інфо». URL: <http://sinod.church.ua/2014/02/25/zasidannya-24-lyutogo-2014-roku>.

190. Задорнов А., прот. Православное учение о церковной иерархии: Антология святоотеческих текстов. Киев: Издательство КПЛ, 2012. 272 с.

191. Закон України «Про Кабінет Міністрів України» (Відомості Верховної Ради (ВВР), 2014, № 13, ст.222). URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/794-18#Text>.

192. Закон України «Про комітети Верховної Ради України» (Відомості Верховної Ради України (ВВР), 1995, № 19, ст.134). URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/116/95-%E2%F0#Text>.

193. Закон України «Про заборону Московського патріархату на території України». URL: <https://ips.ligazakon.net/document/JI07172A>.

194. Закон України Про внесення зміни до статті 12 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» щодо назви релігійних організацій (об'єднань), які входять до структури (є частиною) релігійної організації (об'єднання), керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою, що здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2662-19#n2>.

195. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» URL: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/987-12>.

196. Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації»: двадцять п'ять років історії. Частина 2. URL: [https://risu.ua/zakonu-ukrajini-pro-svobodu-sovisti-ta-religiyni-organizaciji-dvadcyatp-yat-rokiv-istoriji-chastina-2\\_n79518](https://risu.ua/zakonu-ukrajini-pro-svobodu-sovisti-ta-religiyni-organizaciji-dvadcyatp-yat-rokiv-istoriji-chastina-2_n79518).

197. Заремба Є. Міжправославний конфлікт в Україні: витоки, перебіг, перспективи подолання : дис на здобуття наук. ступ. канд. філософ. наук спец. 09.00.11. Київ, 2018. 230 с.

198. Зареєстровано вже третій проєкт нової редакції закону про свободу віросповідання. URL: <https://helsinki.org.ua/articles/zarejestrovano-vzhe-tretij-proekt-novoji-redaktsiji-zakonu-pro-svobodu-virospovidannya>.

199. Захарова А. Релігійна карта світу. URL: <http://chornomorka.com/archive/a-4343.html>.

200. Заява Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій у зв'язку з рішенням Ради Федерації Федерального Зібрання Російської Федерації від 1 березня 2014 року (2 березня 2014). Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. Збірник документів 1996 – 2021. Упоряд. і наук. ред. М. С. Васін. Київ: Медіа світ, 2021. С. 186–187.

201. Заява Президента України у зв'язку із рішенням Синоду Вселенського патріархату. URL: <https://www.president.gov.ua/news/zajava-prezidenta-ukrayini-u-zvyazku-iz-rishennyam-sinodu-vs-50346>.

202. Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви от 28 января 2022 года. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5891370.html?fbclid=IwAR0zKxvD4TU20f5QaOA0PZge41uUAd1WD8Zyiq9KAhpqYKHDDnjtiuD6SZM>.



203. Зінкевич Т. Громадянська релігія, нація, держава. Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. Луцьк, 2008. С. 195–200.

204. Звернення Верховної Ради України до Його Всесвятості Варфоломія, Архієпископа Константинополя і Нового Риму, Вселенського Патріарха щодо надання автокефалії Православній Церкві в Україні. Відомості Верховної Ради (ВВР). 2016. № 27. Ст. 528.

205. Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій з нагоди Дня Соборності та Свободи України (22 січня 2014). Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. Збірник документів 1996 – 2021. Упоряд. і наук. ред. М. С. Васін. Київ: Медіа світ, 2021. С. 177–178.

206. Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій про обов'язок допомоги у захисті Батьківщини (10 лютого 2015). Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. Збірник документів 1996 – 2021. Упоряд. і наук. ред. М. С. Васін. Київ: Медіа світ, 2021. С. 197–198.

207. Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій щодо розвитку діалогу і державно-церковної взаємодії (23 квітня 2016). Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. Збірник документів 1996 – 2021. Упоряд. і наук. ред. М. С. Васін. Київ: Медіа світ, 2021. С. 110–113.

208. Звернення керівників Церков і релігійних організацій до своїх вірних та всіх людей доброї волі у зв'язку з суспільно-політичною ситуацією в Україні (10 грудня 2013). Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. Збірник документів 1996 – 2021. Упоряд. і наук. ред. М. С. Васін. Київ: Медіа світ, 2021. С. 175–176.

209. Звернення Президента України до Вселенського Патріарха Варфоломія. URL: <https://www.president.gov.ua/administration/zvernennya-prezidenta-ukrayini-do-vsenskogo-patriarha-varf-438>.

210. Звіт Державної служби України з етнополітики та свободи совісті за 2020-ий рік. URL: <https://dessa.gov.ua/wp-content/uploads/2021/02/Report-DESS-2020.pdf>.

211. Звіт про мережу релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2021 року. URL: <https://dessa.gov.ua/statistics-2020>.

212. Здіорук С. Аналіз законів України щодо відповідності Європейській Конвенції про захист прав людини у сфері свободи совісті та віро-

сповідань. Всеукраїнська Міжнародна Християнська Асамблея. Науково-практична конференція (17-18 лютого 1998). Київ, 1998. С. 269–278.

213. Здіорук С. Етноконфесійна ситуація в Україні та міждержавні конфлікти. Київ : НІСД, 1993. 252 с.

214. Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття : Монографія. Київ : Знання України, 2005. 552 с.

215. Здіорук С. І. Московський патріархат у стратегії цивілізаційної експансії Кремля. URL: [http://www.r-studies.org/cms/index.php?action=news/view\\_details&news\\_id=36303&lang=ukr](http://www.r-studies.org/cms/index.php?action=news/view_details&news_id=36303&lang=ukr).

216. Здіорук С. Юридичні та політичні механізми врегулювання державно-церковних відносин в Україні. Релігійна свобода : Науковий щорічник. № 10. Київ, 2006. С. 85–89.

217. Зеньковський В. Апологетика. Москва: Лепта-Пресс, 2004. 543 с.

218. Зизиулас Ј., митрополит. Єдинство Церкви у святої Євхаристії и у єпископу у прва три века. Нови сад: Беседа, 1997. 269 с.

219. Зизиулас І. Самопонимание православных и их участие в экуменическом движении: межправославная консультация об отношении ко Всемирному Совету Церквей Шамбези (Швейцария, 19-24 июня 1995 г.). Православие и экуменизм. 2005. С. 495.

220. Зізіулас Й. Буття як спілкування. Дослідження особистісності і Церкви. Київ: Дух і літера, 2005. 276 с.

221. Зінченко А. Л. Визволимося вірою: життя і діяльність митрополита Василя Липківського. Київ, 1997. 226 с.

222. Зінченко А. Чадне кадило (як московська патріархія «не втручалася» в політику). Українське слово. 2005 р. 9–15 лютого. № 6. С. 6–7.

223. Знаменательная буря. Несколько мыслей об автокефалии, церковном Предании и экклезиологии (1971). Шмеман А. Собрание статей 1947-1983. Киев : Правтех, 2009. С. 550–572.

224. Зуєв П. Доба Кирила. Українська церква і світове православ'я у політиці нового патріарха Московського. URL: [https://dt.ua/SOCIETY/doba\\_kirila\\_\\_ukrayinska\\_tserkva\\_i\\_svitove\\_pravoslvyau\\_polititsi\\_novogo\\_patriarha\\_moskovskogo.html](https://dt.ua/SOCIETY/doba_kirila__ukrayinska_tserkva_i_svitove_pravoslvyau_polititsi_novogo_patriarha_moskovskogo.html).

225. Иерархический порядок православных Патриарших кафедр. История Диптиха. URL: <http://www.blagobor.by/article/history/diptih>.

226. Иларион (Алфеев), епископ. Принцип «канонической территории» в православной традиции. Доклад на международном симпозиуме на тему «Территориальный и персональный принципы в церковном устройстве». Будапешт, 2005. URL: [https://web.archive.org/bishop.hilarion.orthodoxia.org/1\\_3\\_7\\_2](https://web.archive.org/bishop.hilarion.orthodoxia.org/1_3_7_2).

227. Иларион (Алфеев), митр. Межправославное сотрудничество в рамках подготовки к Святому и Великому Собору Православной Церкви. Официальный сайт Московского патриархата. 03.11.2011. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1663993.html>.

228. История Православной Церкви в XIX веке. Славянские Церкви. Москва: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998. 428 с.

229. Ігнатуша О. М. Православні церкви України (20–30-ті рр. ХХ ст.). Джерела з історії : навчальний посібник. Запоріжжя: Запорізький національний університет, 2008. 307 с.

230. Ігнат'єв В. Українське православ'я і націософія. Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації: Збірник наукових праць. Київ: Світ Знань, 2007. С. 102–107.

231. Ігор (Ісіченко), архієпископ Історія Христової Церкви в Україні. 5-е вид. Харків: Акта, 2013. 760 с.

232. Ігор (Ісіченко), архієпископ. Загальна церковна історія : Курс лекцій для вищих духовних шкіл. Харків: Акта, 2001. 601 с.

233. Іларіон (Огієнко), митрополит. Ідеологія Української церкви. Холм: Свята Данилова Гора, 1944. 56 с.

234. Іларіон (Огієнко), митрополит. Сучасний стан поєднання Церков. Віра й культура. 1964. Ч. 4 (124). С. 4–6.

235. Іларіон (Огієнко), митрополит. Українська Церква: Нариси з історії Української Православної Церкви. За ред. прот. Степна Ярмуся. Т. 1-2. Вінніпег, Канада. 1982. 363 с.

236. Інтерв'ю з патріархом Володимиром Романюком. Урядовий кур'єр. 1995. 27 травня.

237. Іов (Геча), архієпископ. Територія України є канонічною територією Константинопольської Церкви. URL: [http://risu.org.ua/ua/index/expert\\_thought/interview/64119](http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/64119).

238. Іонафан (Єлецьких), архієпископ. Свобода віровизначення. Церква і держава в Україні : Матеріали міжнар. наук. конф. (28–30 вересня 1994 р.). Київ : Вид-во «Право», 1996. С. 17.

239. Історія релігії в Україні : Навчальний посібник. А. М. Колодний, П. Л. Яроцький, Б. О. Лобовик та ін. Київ: Т-во «Знання», КОО, 1999. 735 с.

240. Історія релігії в Україні: У 10 т. [редкол А. Колодний, П. Яроцький і ін.]. Київ : Український Центр духовної культури. Т. 2. Православ'я в Україні, 1997. 376 с.

241. Історія релігії в Україні: У 10 т. [редкол А. Колодний, П. Яроцький і ін.]. Київ : Український Центр духовної культури. Т. 3. Православ'я в Україні, 1999. 560 с.

242. Іщук О. В. Роль політичної та духовної еліти у відродженні українського автокефального руху. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Історичне релігієзнавство. 2015. Вип. 12. С. 78–87.

243. Йов (Геча), архімандрит. Праці А. Карташова і переважне право Константинопольських патріархів. URL: <https://www.religion.in.ua/main/history/2490-praci-antona-kartashova-i-perevazhne-pravo.html>.

244. Йосифчук М., протоієрей. Короткий статистичний огляд стану Київської митрополичої єпархії в ХІХ ст. Православ'я в Україні : Збірник матеріалів ІV Міжнародної наукової конференції. 2014. [Вип. ІV]. С. 309–321.

245. Йосифчу М., протоієрей, Ар'єв В. Зносини з Вселенським Патріархатом у справі визнання автокефалії Української Православної Церкви Урядом УНР. Православ'я в Україні : Збірник матеріалів Х Міжнародної наукової конференції. 2020. [Вип. Х]. С. 509–529.

246. Калакура Я. Цивілізаційні засади української історіографії. Україна-Європа-Світ: Зб. наук. праць. 2014. С. 233–245.

247. Калач Д. Міжюрисдикційний діалог у православному середовищі. Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. № 2(11). 2018. С. 13–17.

248. Калюжний Р. А., Вовк В. М. Римське приватне право: підручник для вищих навч. закл. Київ: «МП Леся», 2014. 240 с.

249. Каноническое положение Русской Православной Церкви в Северной Америке (1953). Собрание статей 1947-1983. Киев : Прав-тех, 2009. С. 449–456.

250. Кант И. Сочинения : в 6-ти т. Т. 4. Ч. 2. ред. В. Ф. Асмус. Киев, 1965. 478 с.

251. Кант Э. Критика чистого разума. Собр соч. в 6 т. Т.3. 1964. Электронный ресурс. URL: <http://philosophy/library/sochineniya-v-6-ti-tomakh-t-3>.
252. Карташов А. Вселенские Соборы. Париж, 2010. 639 с.
253. Карташов А. В. Очерки по истории русской церкви. Киев: Наука, 1991. 576 с.
254. Карташев А. «Соединение Церквей в свете истории»: Христианское воссоединение: экуменическая проблема в православном сознании. ред. Сергей Булгаков, Париж: YMCA, 1933. С. 82–120.
255. Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму. Київ, 1999. С. 31–38.
256. Киприан (Карфагенский), епископ. О единстве Церкви. Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Ч. 1. Киев: типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879 г. С. 170–193.
257. Киридон А. Митрополит Василь Липківський: «...Очевидно, моє звільнення було вже остаточно вирішено». Лаврський альманах. Києво-Печерська лавра в контексті української історії та культури: Зб. наук. праць. Київ, 2007. Вип. 17. С. 35–40.
258. Киридо А. «На Майдані коло Церкви...» (Місія Церкви в Революції Гідності). Православ'я в Україні: Збірник матеріалів IV Міжнародної наукової конференції. 2014. [Вип. IV]. С. 179–188.
259. Киридон А. Рух за українізацію православних парафій (1917–1920). Православ'я в Україні: Збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції. 2016. [Вип. VI]. С. 362–374.
260. Кирилл (Гундяев), патриарх. РПЦ не допустит отделения Украинской церкви. URL: [https://www.bbc.com/ukrainian/ukraine\\_in\\_russian/2016/11/161121\\_ru\\_s\\_cyрил\\_ukr\\_church](https://www.bbc.com/ukrainian/ukraine_in_russian/2016/11/161121_ru_s_cyрил_ukr_church).
261. Кирилл дал премию Януковичу за укрепление единства православных народов. URL: [http://www.religion.in.ua/news/ukrainian\\_news/7832-kirill-dal-premiyuanukovichu-za-ukreplenie-edinstva-pravoslavnyx-narodov.html](http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/7832-kirill-dal-premiyuanukovichu-za-ukreplenie-edinstva-pravoslavnyx-narodov.html).
262. Кирило (Говорун), архімандрит. Автокефалія та її український варіант. Людина між Церквою і світом: від антагонізму до синергії: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. Луцьк, 2018. С. 37–44.

263. Кирило (Говорун), архімандрит. Переклад зроблено за виданням: Βαρνάβα Τζωρτζάτου, Μητροπολίτου Κίτρους, “Οἱ βασικοὶ θεσμοὶ διοικήσεως τῆς Αὐτοκεφάλου Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας τῆς Πολωνίας μετὰ ἱστορικῆς ἀνασκόπησης”, Θεολογία, τόμος 46, τεύχος 1 (1975): 67-69. Оригінальна публікація у журналі Ὁρθοδοξία. Α΄ (1926-27): 36–38.

264. Кирило (Говорун), архімандрит. Помилка Патріарха. Місто. Четвер 21 лютого. 2019. URL: <http://lenta.te.ua/society/2019/01/12/101033.html>.

265. Кирило (Говорун), архімандрит. Риштовання Церкви: вбкі постструктуральної еклезіології. Переклад з англ. О. Паканич. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2019. 312 с.

266. Кирило (Говорун), архім., Шандра А. ПЦУ проходить через катарсис. 8.06.2019. URL: [https://risu.ua/pcu-prohodit-cherez-katarsis-o-kirilo-govorun\\_n99032](https://risu.ua/pcu-prohodit-cherez-katarsis-o-kirilo-govorun_n99032).

267. Кисельов О. Між релігією та політикою: Роль і місце православних церков на Майдані. Україна модерна: міжнародний інтелектуальний часопис. 23.11.2020. URL: <https://uamoderna.com/md/mizh-religieyu-ta-politikoju-rol-i-misce-pravoslavnix-czerkov-na-majdani?fbclid=jpgks>.

268. Кыржелев А. Проблемы церковного устройства современного православия. Континент. 2003. № 117. URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2003/117/kyrl16.html>.

269. Клеман О. Роль и значение православной диаспоры в Западной Европе. Соборность: Сборник избранных статей из журнала Содружества св. Албания и преп. Сергия. Киев, 1998. С. 228–242.

270. Климов В. Свобода совісті, церква, релігійність в українському суспільстві: Вибрані статті. Київ: Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України, 2009. 370 с.

271. Климов В. Церква і політика в Україні: проблеми взаємозв'язку й загроза політизації. Релігійна свобода : Науковий щорічник. № 10. Київ, 2006. С. 68–73.

272. Клос В., протоієрей. Автокефалія Української церкви: огляд від Хрещення до Синодального Томосу. Наук. ред. Д. С. Гордієнко. Київ, 2019. 189 с.

273. Книга Правил Святих Апостолів, Вселенських Соборів і Святих Отців. Київ, 2008. 447 с.

274. Князев А. Об авторе послания к Евреям. Париж, 1957. 95 с.
275. Кобетяк А. Єдність та Соборноправність Православної церкви в контексті формування загального диптиху. Практична філософія. № 2. Київ: ПАРАПАН, 2019. С. 17–24.
276. Кобетяк А. Імперативи толерантизації міжконфесійних відносин у сучасній Україні: дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук спец. 09.00.11. Житомир, 2015. 196 с.
277. Кобетяк А. Когнітивна експансія крізь призму релігійного протистояння в Україні. Актуальні проблеми сучасної філософії та науки: виклики сьогодення: зб. наук. праць. редкол. М. А. Козловець, Л. В. Горохова, В. М. Слюсар, О. В. Чаплінська [та ін.]. Житомир: Вид. О. О. Євенок, 2021. С. 41–44.
278. Кобетяк А. Толерантизация и императив диалога в реалиях украинской конфессиональной жизни. Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы. Серыя 1. Гісторыя і археалогія. Філасофія. Паліталогія. № 1 (166). Гродно, 2014. С. 120–126.
279. Коваленко Ю. Концепція «відкритого православ'я»: функціональність та перспективи розвитку : дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук спец. 09.00.11. Київ. 2021. 266 с.
280. Ковтун Н. Воля як основа соціальної активності: соціально-філософський аналіз : дис. на здобуття наук. ступеня д. філос. наук за спец. 09.00.03. Київ, 2016. 512 с.
281. Козловець М. «Русский мир» як ідеологема сучасної російської ідентичності: український контекст. «Русский мир» Кирила не для України. Зб. наук. статей. 2014. С. 124–133.
282. Козловець М. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: Монографія. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. Івана Франка, 2009. 558 с.
283. Колодний А. Міжконфесійні та міжцерковні протистояння в незалежній Україні. Релігійна свобода. № 8. Київ, 2005. С. 23–28.
284. Колодний А. Прогнози ближніх перспектив релігійного життя України. Релігійна свобода. № 14. Київ, 2009. С. 49–57.
285. Колодний А. Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки і прогнози (тематична збірка вибраних статей і тез). Київ, 2009. 450 с.
286. Колодний А. Християнізація Русі-України. Історія релігії в Україні – Традиційний і нетрадиційний погляд на хрещення Ру-

сі-України. URL: [http://pidruchniki.ws/10160520/religiyeznavstvo/hristiyanizatsiya\\_rusiukrayini#591](http://pidruchniki.ws/10160520/religiyeznavstvo/hristiyanizatsiya_rusiukrayini#591).

287. Колот С., диякон. Вплив адміністративно-територіального поділу Римсько-Візантійської імперії на розвиток помісного устрою Вселенської Церкви. Православ'я в Україні : Збірник матеріалів Всеукраїнської наукової конференції. 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 254–264.

288. Коло С., протоіерей. Еклезіологічний зміст автокефалії Помісних православних церков. Труды Київської Духовної Академії. № 17 (189). 2017. С.75–87.

289. Колот С., протоіерей. Першість Вселенського патріарха і автокефалія ПЦУ в контексті сучасних міжправославних відносин. URL: <https://df.news/2021/06/06/pershist-vselsensko-ho-patriarkha-i-avtokefaliia-ptsu-v-konteksti-suchasnykh-mizhpravoslavnykh-vidnosyn>.

290. Колот С., протоіерей. Першість Константинопольського Патріарха і автокефалія Православної Церкви України в контексті сучасних міжправославних відносин. Православ'я в Україні. До 400-річчя з часу відновлення православної ієрархії Київської митрополії Єрусалимським патріархом Феофаном: Збірник статей. 2020. [Вип. X]. С. 457–463.

291. Колот С., священник. Вчення священномученика Полікарпа Смирнського про незалежну місцеву церкву та її ієрархію. Православ'я в Україні : Збірник матеріалів Всеукраїнської наукової конференції. 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 185–191.

292. Колот С., священник. Нові помісні церкви в богословській думці християнського апологета II–III ст. Квінта Тертуліана. Православ'я в Україні : Збірник матеріалів Всеукраїнської наукової конференції. 2018. [Вип. VIII]. С. 73–78.

293. Коммюнике заседания Предстоятелей древних православных патриархатов и Кипрской церкви. Священный Патриарший Храм, Фанар. 1-3 сентября 2011. URL: [https://www.patriarchate.org/announcements/-/asset\\_publisher/anakoinothen-tes-synaxeos-tes-ekklesias-kyprou-phanarion-panse-ptos-patriarchikos](https://www.patriarchate.org/announcements/-/asset_publisher/anakoinothen-tes-synaxeos-tes-ekklesias-kyprou-phanarion-panse-ptos-patriarchikos).

294. Компроміси з Патріархом. URL: <https://umoloda.kyiv.ua/number/1111/116/39696>.

295. Константин Багрянородный. Об управлении империей: Тексты, перевод, комментарий. Под ред. Г. Г Литаврина, А. П. Новосельцева. Изд. 2-е, исправл. Киев, 1991. 496 с.



296. Конституційне подання щодо відповідності Конституції України (конституційності) Постанови Верховної Ради України «Про підтримку звернення Президента України до Вселенського Патріарха Варфоломія про надання Томосу про автокефалію Православної Церкви в Україні» від 19 квітня 2018 року № 2410–VIII. URL: [https://ccu.gov.ua/sites/default/files/3\\_6718.pdf](https://ccu.gov.ua/sites/default/files/3_6718.pdf).

297. Конституційний Суд України. Конституційні подання станом на 13 грудня 2018 р. URL: <http://www.ccu.gov.ua/novyna/konstytuciyini-podannya-za-stanom-na-13-grudnya-2018-roku>.

298. Конституція України. URL: <https://www.president.gov.ua/ua/documents/constitution/konstituciya-ukrayini-rozdil-iv>.

299. Костюк К. Три портрета. Соціально-етическіе воззрения в Русской Православной Церкви конца XX века (митрополит Иоанн Снычев, протоиерей Александр Мень, митрополит Кирилл ). URL: <http://www/civitasdei.boom.ru/person/dreinaimen.htm>.

300. Концепція державно-конфесійних відносин в Україні. Проект. Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин: інформаційні матеріали до Круглого столу на тему «Державно-конфесійні відносини в Україні станом на 2013 рік: рух до партнерства держави і Церкви чи до кризи взаємин?», (м. Київ, 22 квітня 2013 р.). К., 2013. С. 58–66.

301. Кравець М., Зінченк А. Визволимося вірою: життя і діяння митрополита Василя Липківського. Київ: Дніпро, 1997. 424 с.

302. Кравченко П. А. Концептуалізація філософії історії у неklasичній методології (стаття 1). Філософські обрії. 2015. № 33. С. 48–70.

303. Кравчук: Ми завжди хотіли об'єднати православні церкви в Україні, цей процес не припинявся. Але проти постійно виступала Москва. URL: [https://risu.org.ua/ua/index/all\\_news/state/national\\_religious\\_question/71124](https://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/national_religious_question/71124).

304. Кравчук Л.: Програма Януковича – чудова, але в нього немає команди, щоб реалізувати її. URL: <https://day.kyiv.ua/uk/article/nota-bene/leonid-kravchuk-programayanukovicha-chudova-ale-v-nogonemaie-komandi-shchob>.

305. Кравчук Л.: Формування української помісної церкви має відбуватись без втручання держави. URL: [https://www.rbc.ua/ukr/news/l\\_kravchuk\\_formirovanie\\_ukrainskoy\\_pomestnoy\\_tserkvi\\_dolzno\\_prohodit\\_bez\\_vmeshatelstva\\_gosudarstva\\_\\_1156154518](https://www.rbc.ua/ukr/news/l_kravchuk_formirovanie_ukrainskoy_pomestnoy_tserkvi_dolzno_prohodit_bez_vmeshatelstva_gosudarstva__1156154518).

306. Кралюк П. Міф про три «братерські східнослов'янські народи». (Продовження) URL: <https://day.kyiv.ua/uk/article/ukrayina-incognita/mif-pro-tri-braterskishidnoslovyanski-narodi-prodovzhennya>.

307. Красиков А. «Три Рима» в третьем тысячелетии. Современная Европа. 2007. № 1. С. 102–116.

308. Кривоус-Сисак М. Свобода совісті й еволюція статусу державної церкви у Великій Британії. Релігійна свобода. № 13. Київ, 2008. С. 77–79.

309. Кремінь В., Бінько І., Головащенко С., Політична безпека України: концептуальні засади та система забезпечення : монографія. Київ: МАУП, 1998.

310. Крокош М. УГКЦ і томос про українську автокефалію. Релігія в Україні. Ч. V. 20. 03. 2019. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovyu/42973-ugkc-i-tomos-pro-ukrayinsku-avtokefaliyu-chastina-v.html>.

311. Крутій В. Трансформація політичної системи суспільства в умовах гібридної війни : дис. на здобуття наук. ступеня д. політ. наук спец. 23.00.02. Київ, 2018. 498 с.

312. КСУ не відкриватиме конституційного провадження щодо Постанови ВРУ з проханням до Вселенського Патріарха надати Україні Томос. URL: [https://risu.ua/ksu-ne-vidkrivatime-konstituciynogo-provadhennya-shchodo-postanovi-vru-z-prohannyam-do-vselenського-patriarha-nadati-ukrajini-tomos\\_n96959](https://risu.ua/ksu-ne-vidkrivatime-konstituciynogo-provadhennya-shchodo-postanovi-vru-z-prohannyam-do-vselenського-patriarha-nadati-ukrajini-tomos_n96959).

313. Кузьменко Д. Еклезіологія і автокефалія. Гострі кути. Релігія в Україні. 9 липня 2010 року. URL: [https://risu.org.ua/ua/index/monitoring/religious\\_digest/36428](https://risu.org.ua/ua/index/monitoring/religious_digest/36428).

314. Кулагіна Г. «Національне питання» у соціальних доктринах християнських церков. Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації: Збірник наукових праць. Київ : Світ Знань, 2007. С. 117–120.

315. Кудлай О. Міжправославний конфлікт в Україні: позиції сторін. Людина і світ. 1998. № 5–6. С. 2–9.

316. Кураев А., диакон. Эстонская беседа. URL: <https://diak-kuraev.livejournal.com/3048052.html?fbclid=IwAR3V1BX45Qb3bob7o hLRPpvdwiZEO9I7oTqUev9RdFgeyIjv9oscW1uE0ek>.

317. Кучма Л. Нетлінні і вічні християнські цінності: Виступ-привітання Президента України на урочистій академії, присвяченій 2000- літтю Різдва Христового. Урядовий кур'єр. 2000. 25 січня. С. 6-7.

318. Лавров назвав українську церкву «нелегітимною». URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2019/02/5/7205779>.

319. Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении. Пер. с англ. И. Б. Шатуновского. Москва: Языки славянской культуры, 2004. 792 с.

320. Лебедев А. Вселенские соборы IV и V веков: обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. 2-е изд., испр. и доп. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко, 2004. 320 с.

321. Леонід Кравчук: Україні пощастило мати пастирем патріарха Філарета. URL: <https://risu.org.ua/ua/index/blog/~yodorosh/55048>.

322. Леонид Кучма на освящении церквей на малой родине. URL: <https://www.unian.net/common/274554-leonid-kuchmana-osvyaschenii-tserkvey-na-maloy-rodine-foto.html>.

323. Лэдд Д. Богословие Нового Завета : Пер. с англ. Санкт-Петербург: Библия для всех, 2003. 798 с.

324. Ливиу С. Православная диаспора. Журнал Московской патриархии. 1951. № 6. С. 22–31.

325. Лист судді Михайла Стечишина до архипресв. д-ра С. В. Савчука від 9 липня 1962 року. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді: Українська греко-православна церква в Канаді в юрисдикції митр. Германоса. Вінніпег: Видавнича спілка «Екклезія», 1987. Т. 3. С. 336–337.

326. Лист патріарха Московського і всієї Русі Алексія II міністру юстиції України В. Онопенко. Православна газета. 1994. № 1. С. 3–4.

327. Листування з Адміністрацією Президента України з питань державно-церковних відносин. 10 січня – 28 квітня 2000 р. 264 с.

328. Литвин В. Політична арена України: дійові особи і виконавці. Київ, 1994.

329. Літопис руський. Пер. з давньорус Л. Є. Махновця. Київ: Дніпро, 1989. 591 с.

330. Ломака А. Політтехнологічні особливості участі релігійних організацій України у виборах. ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. Випуск 50. С. 206–215.

331. Лосский Н., диакон. Соборность-кафоличность и первенство в православной экклезиологии. Православное учение о Церкви. Москва, 2003. С. 90–94.

332. Лотоцький О. Автокефалія. Засади автокефалії. Т. 1. Праці Українського наукового інституту. Варшава, 1935. 208 с.

333. Лотоцький О. Автокефалія. Т. 2. Нариси історії автокефальних церков. Репринтне відтворення. Українська Православна Церква Київського Патріархату. Київ, 1999. 560 с.

334. Лотоцький О. В Царгороді. Варшава, 1939. Т. XL. Кн. 5. 175 с.

335. Лотоцький О. Українські джерела церковного права. ред. Р. Смаль-Стоцький. Праці Українського наукового інституту. Варшава: б. в., 1931. 320 с.

336. Лурье В. Русское православие между Киевом и Москвой. Очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками. Москва: Три квадрата, 2010. 296 с.

337. Лурье В. История византийской философии: формативный период. Ред. Б. В. Останин. Санкт-Петербург: АХИОМА, 2006. XIX, 553 с.

338. Луцан І. Специфіка відносин державних органів влади з релігійними організаціями у Чернівецькій області (1991-2010 рр.): дис. на здобуття наук. ступеня канд. істор. наук спец. 09.00.11. Чернівці, 2016. 299 с.

339. Луцький І. Філософські підходи до розуміння взаємодії права та релігії (на прикладі їх трансформації у державну політику). Науковоінформаційний вісник. Право. № 7. 2013. С. 19–24.

340. Лященко Т. Значение св. Кирилла Александрийского в истории христианского богословия. Речь перед защитой магистерской диссертации «Св. Кирилл, архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность». Киев, 2009. С. 94–116.

341. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка. За заг. ред. Л. О. Филипович і О. В. Горкуші. Київ: Самміт-Книга, 2014. 656 с.

342. Мак-Грат А. Введение в христианское богословие. Пер. с англ. Н. Ф. Полторацкая, В. Я. Дыханов. Одесса: Богомыслие: Библия для всех, 1998. 493 с.

343. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви Т. 4. Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 2011. 194 с.

344. Маланяк А., священник. Христологічний аспект єдності православних церков. Православ'я в Україні : Збірник за матеріалами ІХ Міжнародної наукової конференції. 2019. [Вип. ІХ]. С. 37–45.

345. Маринович М. Проблеми православного світу України у світлі візиту патріарха Варфоломія І. Релігійна свобода. Спецвипуск 2008. Київ. С. 90–92.

346. Маринович М. Роль Церкви у будівництві посткуміністичного суспільства в Україні. Незалежний культурологічний часопис «І», № 22. 2019. С. 28–29.

347. Матвієнко А. Політико-правові засади територіальної організації держави: світовий досвід і Україна : дис. на здобуття наук. ступеня д. політ. наук спец. 23.00.02. Київ, 2015. 489 с.

348. Мацишина І. В. Публічна релігія як боротьба за публічний простір. Політичне життя. №3. 2021. С. 69–76.

349. МВС та Всеукраїнська Рада Церков налагоджують взаємодію. URL: <http://www.cerkva.info/uk/news/kyiv/7628-mvs-ta-vseukrayinska-rada-cerkov-nalagodzhuyut-vzayemodiyu.html>.

350. Мень А. Христология библейская. Библиологический словарь : в 3 томах. Т. 3. Р–Я. Киев, 2002. С. 362–371.

351. Ми створюємо ще один стовп української незалежності – Президент про заснування єдиної української православної церкви URL: <https://www.president.gov.ua/news/mi-stvoryuyemo-she-odin-stovp-ukrayinskoji-nezalezhnosti-pre-51914>.

352. Митрополит Иларион (Алфеев) считает, что русские, украинцы и белорусы «составляют единый народ, который называется Святой Русью». URL: <https://www.religion.in.ua/news/vazhливо/6886-mitropolit-ilarion-alfeevs-chitayet-chto-russkie-ukraincy-i-belorusy-nesmotrya-ni-na-chto-sostavlyayutedinyj-narod-kotoryj-nazyvaetsya-svyatoj-rusyu.html>.

353. Митрополит Онуфрій заборонив духовенству УПЦ МП брати участь в Об'єднавчому соборі. URL: [https://24tv.ua/mitropolit\\_onufriy\\_zaboroniv\\_duhovenstvu\\_upts\\_mp\\_brati\\_uchast\\_v\\_obyednavchomu\\_sobori\\_n1076970](https://24tv.ua/mitropolit_onufriy_zaboroniv_duhovenstvu_upts_mp_brati_uchast_v_obyednavchomu_sobori_n1076970).

354. Митрополит Онуфрій заверил, что УПЦ поддержит нового президента «во всех добрых намерениях». URL: <http://pravoslavnye.org.ua/2019/05/киев-митрополит-онуфрий-заверил-чтоу/#more-93145>.

355. Митрополит Павел против создания национальной белорусской церкви, он сравнил эту идею с искушением дьявола. Наша Ніва. URL : <https://nashaniva.by/?c=ar&i=183139&lang=ru>.

356. Митрополит УПЦ МП Олександр Драбинко: «Активним мотиватором об'єднання УПЦ МП і УПЦ КП був – Віктор Янукович». URL: <http://radiomaria.org.ua/mitropolit-upc-mp-oleksandr-drabinko-aktivnim-motivatorom-obdnannya-upc-mp-i-upc-kp-buv-viktor-yanukovich-3002>.

357. Михальченко М. І. Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи. Дрогобич: ВФ «Відродження», 2004. 488 с.

358. Міжнародне співробітництво. МВФ. Портал Міністерства фінансів України. 2021. URL: <https://mof.gov.ua/uk/mvf> дата звернення 08.04.2021.

359. Мірчук І. Історико-ідеологічні основи Теорії III Риму. Мюнхен, 1954. 246 с.

360. Мішель (Лярош), митрополит. Автокефалія місцевої (локальної) православної церкви завжди встановлювалася на підставі Апостольського 34-го Канону. Православ'я в Україні : Збірник матеріалів IV Міжнародної наукової конференції. 2014. [Вип. IV]. С. 258–292.

361. Мішель (Лярош), митрополит. Перша Українська Автокефалія. Геополітична й історична історія автокефалії Польської Православної Церкви (1918–1926 рр.). Православ'я в Україні : Збірник матеріалів V Міжнародної наукової конференції. 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 262–306.

362. Модели церковно-государственных отношений США и Западной Европы. Київ: Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАНУ, 1996. 151 с.

363. Московський патріархат. Енциклопедія історії України: Т. 7: Мі–О. Редкол. В. А. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. Київ: Вид-во «Наукова думка», 2010. 728 с

364. Мужі апостольські: збірка писань мужів апостольських у перекладі українською мовою викладачів та аспірантів Київської православної богословської академії. Під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. 304 с.

365. Музичка І., отець. Християнство в житті особи і народу: вибрані твори. Упоряд. А. Колодний. Київ, 1999. 387 с.

366. Мулик-Луцик Ю. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді. Т. 3. Українська Греко-Православна Церква в Канаді в юрисдикції митр. Германоса. Вінніпег: Видавнича спілка «Екклесія», 1987. 728 с.

367. Мулик-Луцик Ю. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді. Т. 4. Українська Греко-Православна Церква в Канаді в юрисдикції архієпископа Івана Теодоровича. Вінніпег: Видавнича спілка «Екклесія», 1989. XIX, 831 с.

368. Мулик-Луцик Ю. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді. Т. 6 : Установлення митрополії У. Г.-П. церкви в Канаді і обрання митрополита Іларіона її першим первоієрархом. Вінніпег: Видавнича спілка «Екклесія», 1992. XVI, 647 с.

369. Мюссе Ж. Новий Завіт. Популярна енциклопедія. Пер. українською О. Погребельного. Київ: Махаон Україна, 2009. 260 с.

370. На зустрічі Зеленського з Варфоломієм щось пішло не так – BBC. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2019/08/8/7223131>.

371. Надання автокефалії православної церкві в Україні – одне з пріоритетних питань в роботі Комітету з питань культури і духовності. URL: <https://www.rada.gov.ua/news/Novyny/133653.html>.

372. Найголовнішою духовною зброєю нашої перемоги є єдність – Президент на зустрічі з представниками Всеукраїнської ради церков та релігійних організацій. URL: <https://desn.kyivcity.gov.ua/news/4140.html>.

373. Народні депутати направили лист Патріарху Варфоломію з проханням не приймати поспішних рішень щодо автокефалії. URL: <https://news.church.ua/2018/09/21/narodni-deputati-nappravili-list-patriarxu-varfolomiyu-z-proxannjam-ne-prijmati-pospishnix-rishen-shhodo-avtokefaliji>.

374. Націоналізм. Антологія. Упорядники О. Проценко, В. Лісовий. Київ: Смолоскип, 2000. 621 с.

375. Науковці обґрунтували, що рішення Вселенського патріархату не потребують затвердження. URL: <https://tva.ua/2019/03/11/naukovtsi-obhruntuvaly-shcho-rishennia-vselenskoho-patriarkhatu-ne-potrebuut-zatverdzhennia>.

376. Никодим (Милаш), еп. Далматинский. Православное церковное право. СПб., 1897. С. 307–325;

377. Никодим Святогорець, преп. Підаліон. 17 правил собору, який відбувся в храмі святих апостолів і отримав назву Двократного. Правила IV-го Вселенського собору. Примітка до 9 правилом. Т. 4. С.146–149.

378. Николай Сербский, святитель. Вера святых. Катехизис Восточной Православной Церкви. Киев: Изд-во Никея. 2013 г. 256 с.

379. Новиченко М. Державно-церковні відносини в Україні: законодавчий механізм забезпечення. Релігійна свобода. Законодавство України «Про свободу совісті та релігійні організації»: європейські стандарти та українські реалії. № 11. Київ, 2007. С. 44–47.

380. Новиченко М. Міжконфесійні конфлікти. Людина і світ. 1995. № 9. С. 17–18.

381. О «неопапизме». Собрание статей 1947–1983. А. Шмеман. Киев, 2009. С. 346–353.

382. О понятии первенства в православной экклезиологии. Собрание статей 1947–1983. А. Шмеман. Киев, 2009. С. 391–412.

383. О Просиноде. Журнал Московской патриархии. 1932. № 113. Москва: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2001. С. 126–127.

384. О Фонде. Цели и задачи. Идеология. URL: <http://www.ruskiymir.ru/ruskiymir/ru/fund/about>.

385. Огієнко І., митрополит. Українська церква: нариси з історії Української православної церкви. У 2 т. Т. 1–2. Київ: Україна, 1993. 284 с.

386. Огієнко І., митрополит. О «неопапизме». Як Москва взяла під свою владу вільну церкву Українську. Тернів: друкарня Й. Піша, 1921. 18 с.

387. Огульчанський Б., протоієрей. Наша Церква в змаганні ідентичностей. Релігія в Україні. 01.08.2011. URL: <https://www.religion.in.ua/main/analitica/11247-nasha-cerkva-v-zmaganni-identichnostej.html>.

388. Одкровення Епіфанія. Велике інтерв'ю митрополита про шлях України, Порошенка, Петровського та відносини з РПЦ. Нове время. 7 лютого 2019. URL: <https://nv.ua/ukr/ukraine/events/>



odkrovennya-epifaniya-velike-interv-yu-mitropolita-z-rpc-50005615.html.

389. Олександр (Драбинко), митрополит. Українська Церква: шлях до автокефалії. До дискусії навколо канонічного статусу, богослужбової мови та історії Української Церкви. Київ: Фонд пам'яті Блаженнішого Митрополита Володимира, ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. 684 с.

390. Олексієнко М. Роль церкви у становленні державності України. Всеукраїнська Міжнародна Християнська Асамблея. Науково-практична конференція (17–18 лютого 1998). Київ, 1998. С. 259–263.

391. Омельчук В. В., Лісничка В. М. Релігійна політика стародавніх і середньовічних держав : Навчальний посібник. Київ: Персонал, 2011. 608 с.

392. Онищук С. Роль міжцерковних відносин у державотворчому процесі. Державне управління та місцеве самоврядування. 2014. Вип. 3. С. 59–69.

393. Онищук С. Участь церков у політичних процесах як чинник державотворення сучасної України. Державне управління: удосконалення та розвиток. № 10. Київ, 2014. С. 26–37.

394. Определение Архиерейского собора РПЦ 25–27 октября 1990 года об УПЦ. URL: [http://orthodox.org.ua/sobor\\_90/index.php](http://orthodox.org.ua/sobor_90/index.php).

395. Определения Священного Синода. Журнал Московской патриархии. 1966. № 3. С. 3–5.

396. Основи соціальної концепції УПЦ. Київ: Вид-во КПЛ, 2001. 58 с.

397. Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення громадян України: тенденції 2000–2020 рр. (Інформаційні матеріали) Razumkov centre. Київ, 2020. 110 с.

398. Ответ Вселенского патриарха архиепископу Албанскому по украинской автокефалии. 10 марта 2019. URL: <https://cerkvarium.org/ru/dokumenty/tserkovnyye/otvet-vselenskogo-patriarkha-arkhiepiskopu-albanskomu-po-ukrainskoj-avtokefalii.html>.

399. Оцінка громадянами діяльності влади, рівень довіри до соціальних інститутів та політиків, електоральні орієнтації громадян (лютий 2020 р. соціологія). URL: <http://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/otsinka-gromadianamy-diialnosti>

vldy-riven-doviry-do-sotsialnykh-instytutiv-ta-politykiv-elektoralni-orientatsii-gromadian-liutyi-2020r.

400. Павленко Ю. В. Євразійство та цивілізаційна структура. Наука та наукознавство. Міжнародний науковий журнал. 2001. № 2. С.43–53.

401. Павлов І. Від церкви імперської до церков національних. Людина і світ. 2000. № 3. С. 11–16.

402. Панасюк Л. Ідеологія «Русского мира» і білінгвізм. Політикус. №3. 2021. С. 110–115.

403. Пантелеймон (Родопулос), митрополит. Територіальні юрисдикції відповідно до православного канонічного права. Феномен етнофілетизму у наш час. URL: [http://vira.in.ua/texts/rodopoulos\\_jurisdictions\\_ua.htm](http://vira.in.ua/texts/rodopoulos_jurisdictions_ua.htm).

404. Пантин В. И. Историческая роль России: между Западом и Востоком. URL: [www.vostokoved.ru/images/stories/pdf/journal%202\\_12.pdf](http://www.vostokoved.ru/images/stories/pdf/journal%202_12.pdf).

405. Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні. Київ: Ін-т політики НАН України, 2009. 194 с.

406. Патріарх Варфоломій відмовився від Всеправославного обговорення української автокефалії. 2 березня 2019. URL: <https://cerkvarium.org/novyny/pomistni-tserkvy/patriarkh-varfolomij-vidmovivsya-vid-vsepravoslavnogo-obgovorennya-ukrajinskoji-avtokefaliji.html>.

407. Патриарх Кирилл верен идеалам «общей исторической судьбы единокровных народов». URL: [https://www.religion.in.ua/news/ukrainian\\_news/11159-patriarx-kirill-verenidealam-obshhej-istoricheskoy-sudby-edinokrovnykh-narodov-reportazh.html](https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/11159-patriarx-kirill-verenidealam-obshhej-istoricheskoy-sudby-edinokrovnykh-narodov-reportazh.html).

408. Патриарх Кирилл верит в «единое будущее» России, Украины, Беларуси. URL: <https://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/18794-patriarx-kirill-verit-v-edinoebudushhee-rossii-ukrainy-belorussii.html>.

409. Патриарх Кирило благословив війська РФ на війну проти України. Як це сталось. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/news-60720034>.

410. Патріарх Кирило запевнив Ющенко, що в Україні вже є помісна церква. URL: <https://ua.korrespondent.net/ukraine/915665-patriarh-kirilo-zapevнив-yushchenka-shcho-v-ukrayini-vzhe-e-pomisna-cerkva>.

411. Патріарх Кирило пообіцяв зближувати Україну з Росією. URL: <https://tsn.ua/ukrayina/patriarh-kirilo-poobicyavzblichuvati-ukrayinu-z-rosiyeyu.html>.

412. Патріарх Кирило: Янукович служить духовній просвіті свого народу Україна. URL: <http://tsn.ua/ukrayina/patriarhkirilo-yanukovich-sluzhit-duhovniy-prosviti-svogo-narodu.html>.

413. Патріарх Філарет: Якщо Віктор Федорович Янукович підтримує Київський Патріархат, то віруючі нашої церкви теж підтримають його. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2004/06/23/3000725>.

414. Патріарший і Синодально-Канонічний Томос Вселенської Константинопольської Патріархії від 13 листопада 1924 року. Життя і Церква. Орган Української Автокефальної Православної Церкви в Екзилі. 1956. № 2. С. 22–23.

415. Пащук А. І. Іван Вишенський – мислитель і борець. Львів: Світ, 1990. 176 с.

416. Первый без равных. Ответ Константинопольского Патриархата на документ о первенстве, принятый в Московском Патриархате. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bo-goslovyya/24468-pervyj-bez-ravnyx-otvet-konstantinopolskogo-patriarxata.html>.

417. Переверзій В. Новий закон про свободу совісті – засіб подолання чи за-гострення релігійної напруги? Політичний менеджмент. 2007. №3. С. 160–170.

418. Переверзій В. Політична участь релігійних організацій як фактор конфліктогенності релігійного середовища (на прикладі виборчої кампанії 2006 р.). Наукові записки [Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. ІФ Кураса НАН України]. 2007. Вип. 33. С. 154–171.

419. Переверзій В. Проблема політичної участі церков у зарубіжних наукових дослідженнях. Наукові записки. Випуск 2 (82). 2019. С. 26–59.

420. Передвиборча програма кандидата на пост Президента України Володимира Зеленського. URL: <https://program.ze2019.com>.

421. Передвиборна програма кандидата у Президенти України Кучми Леоніда. 1994. URL: <https://constituanta.blogspot.com/2014/10/1994.html>.

422. Передвиборна програма кандидата на пост Президента України Ющенка Віктора Андрійовича. URL: <https://www.cvk.gov.ua/pls/vp2004/wp001.html>.

423. Переименования УПЦ (МП). Чому закон України досі не запроцював? URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/tserkva-moskovskoho-patriarkhatu-pereymenuvannia/31175863.html>.

424. Переписка иерархов в связи с автокефалией Американской православной церкви. Журнал Московской патриархии. 1970. № 9. С. 6–15.

425. Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 14–30 жовтня 1921 року : документи і матеріали. Упорядники: Г. Михайліченко, Л. Пилявець, І. Преловська. Київ; Львів: Жовква, 1999. 560 с.

426. Петр (Л'юилье), архиепископ. Правила первых четырех Вселенских Соборов. Киев: Изд-во КПЛ, 2005. 528 с.

427. Підсумкове рішення спільного засідання Комісій для ведення діалогу Української Автокефальної Православної Церкви з УПЦ Київського Патріархату і Української Православної Церкви Київського Патріархату з УАПЦ від 08 червня 2015 р. Київ: Михайлівський Золотоверхий монастир, 2015. 3 с.

428. Після приходу до влади команди Зеленського парафіям на Київщині не дозволяють переходити з Московського патріархату до ПЦУ, - Епіфаній. URL: <https://espresso.tv/pislya-prikhodu-dovladi-komandi-zelenskogo-parafiyam-na-kiivshchini-ne-dozvolyayut-perekhoditi-z-moskovskogo-patriarkhatu-do-ptsu-epifaniy>.

429. Після ухвалення рішення про надання Томосу про автокефалію Української Православної Церкви США підтримають це рішення», - Посол з особливих доручень Держдепартаменту США Сем Браунбек під час зустрічі з Головою Верховної Ради Андрієм Парубієм. URL: <http://www.golos.com.ua/article/307468>.

430. По поводу богословия соборов». Собрание статей 1947-1983. А. Шмеман. Киев, 2009. С. 413–426.

431. Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви. Журнал № 157 Священного Синода РПЦ от 25–26 декабря 2013 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html>.

432. Політологічний словник: Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. За ред. М. Ф. Головатого та О. В. Антонюка. Київ: МАУП, 2005. 792 с.

433. Положення про Екзархати Московського патріархату. Православний вісник. 1990. №4. С. 9–12.

434. Полонені на Донбасі і Московський патріархат. Що може зробити церква? Інтерв'ю Л. Филипович та А. Юраша. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/28185932.html>.

435. Полонська-Василенко Н. Історичні підвалини УАПЦ. Мюнхен, 1964. 127 с.

436. Получение Томоса можно сравнить с Актом провозглашения независимости Украины, - Епифаний. URL: [https://censor.net.ua/news/3168484/poluchenie\\_tomosa\\_mojno\\_sravnit\\_s\\_aktom\\_provozglasheniya\\_nezavisimosti\\_ukrainy\\_epifaniyi](https://censor.net.ua/news/3168484/poluchenie_tomosa_mojno_sravnit_s_aktom_provozglasheniya_nezavisimosti_ukrainy_epifaniyi).

437. Польский М., протоиерей. Каноническое положение Высшей церковной власти в СССР и за границей. Джорданвилль: Типография пр. Иова Почаевского Св. Троицкого монастыря, 1948. 196 с.

438. Порошенко прокоментував заяви РФ про «хабар» для Варфоломія. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2019/01/6/7203106>.

439. Портніков В. Бронепоезд із хрестом замість червоної зірки. РПЦ погрожує усім, хто визнає ПЦУ. Радіо Свобода. 9 листопада 2019 р. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/30261182.html>.

440. Послание Федеральному Собранию Российской Федерации Президента России Владимира Путина. 27 апреля 2007. URL: <http://www.rg.ru/2007/04/27/poslanie.html>.

441. Послання Предстоятелів Православних Церков. Людина і світ. 2001. № 1. С. 3–4.

442. Послання Президента України до Верховної Ради України «Про внутрішнє та зовнішнє становище України в 2018 році». URL: <https://www.president.gov.ua/news/poslannya-prezidenta-ukrayini-do-verhovnoyi-radi-ukrayini-pr-49726>.

443. Послання Східних Патріархів. Вінніпег: Українське наукове православне богословське товариство, 1957. 198 с.

444. Послання Президента України до Верховної Ради України «Про внутрішнє та зовнішнє становище України в 2018 році». URL: <https://www.president.gov.ua/news/poslannya-prezidenta-ukrayini-do-verhovnoyi-radi-ukrayini-pr-49726>.

445. Поснов М. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). Киев: Изд-во КПЛ, 2007. 614 с.

446. Поспеловський Д. Тоталитаризм и вероисповедание. Москва: Библейско-богословский институт, 2003. 655 с.

447. Постанова Верховної Ради України «Про підтримку звернення Президента України до Вселенського патріарха Варфоломія про надання Томосу про автокефалію православної церкви в Україні». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2410-19#Text>.

448. Постанова Про затвердження Положення про Комісію з питань забезпечення реалізації прав релігійних організацій та її складу від 30 жовтня 2008 р. № 953 Київ. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/953-2008-п#Text>.

449. Постанова Про затвердження Регламенту Кабінету Міністрів України від 18 липня 2007 р. № 950 Київ. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/950-2007-п/page#Text>.

450. Постанова Про заходи щодо підготовки та відзначення в Україні 2000-ліття Різдва Христового від 9 червня 1997 р. N 567 Київ. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/567-97-п#Text>.

451. Постановление Святейшего Патриарха, Священного Синода и Высшего Церковного Совета Православной Российской Церкви (№ 362) (20.11.1920). Русская Православная Церковь в советское время (1917-1991): Материалы и документы по истории отношений между государством и церковью). сост. Г. Штриккер. Москва: ПроPILEI, 1995. С. 65.

452. Почему бессмысленны контакты с путинской Россией. URL: <https://m.day.kyiv.ua/ru/blog/politika/pochemu-bessmyslenny-kontakty-s-putinskoj-rossiey>.

453. Пояснювальна записка. URL: <http://w1.c1.rada.gov.ua/zweb2/webproc34>.

454. Права людини в Україні – 2005. V. Свобода релігії та віросповідання. URL: <http://library.khpg.org/index.php?id=1152340837>.

455. Правила Православной Церкви съ толкованіями Никодима, епископа Далматино-Истрійського: У 2-х т. (Репринт: Издание Киево-Печерской Лавры, 1996 г.). Т. 1. 588 с.

456. Правила Православной Церкви съ толкованіями Никодима, епископа Далматино-Истрійського: У 2-х т. (Репринт: Издание Киево-Печерской Сергиевой Лавры, 1996 г.). Т. 2. 649 с.

457. Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. Киев, 2000. 736 с.

458. Правила Св. Поместныхъ Соборов съ толкованіями. В 2-х ч. Часть 2-я. Правила первых шести Святых Поместныхъ Соборов. Киев, 2001. 886 с.

459. Православ'я стало іграшкою в руках Російської Церкви. Інтернет-портал *cerkvarium*. 14.04.2019. URL: <https://cerkvarium.org/publikatsii/monitorynh-zmi/pravoslav-ya-stalo-igrashkoju-v-rukakh-rsijjskoji-tserkvi.html>.

460. Православная энциклопедия. Том. «Русская православная церковь». Москва, 2000. С. 79.

461. Православний Комінтерн. URL: <https://tyzhden.ua/Publication/2791>.

462. Православная Церковь и протесты в Белоруссии-3. Комментарий архимандрита Кирилла Говоруна. 08.16.2020. URL: <https://relday.com/news/pravoslavnaia-cerkov-i-protesty-v-belorussii-3.duUruAek>.

463. Православний церковний календар 2019 (ПЦУ). Київ, 2019. 170 с.

464. Предстоятель ПЦУ розказав, чи спілкується із Зеленським. URL: <https://www.5.ua/suspilstvo/predstoiatel-ptsu-rozkazav-chy-spilkuietsia-iz-zelenskym-206239.html>.

465. Президент України провів зустріч з Радою церков та релігійних організацій. URL: <http://www.dus.gov.ua/content/prezydent-ukrayiny-proviv-zustrich-z-radou-cerkov-ta-religijnyh-organizacij>.

466. Президент Янукович побачив, куди патріарх Кирил тягне Україну. URL: <http://archive.cerkva.info/gr/intervju/1834-int-liga.html>.

467. Прем'єр Міністр України зустрівся із Грузинським патріархом Іллею II. URL: <https://df.news/2021/06/03/premier-ministr-ukrainy-zustrivsia-iz-hruzynskym-patriarkhom-illeiu-ii>.

468. Приречені на автокефалію. URL: <https://tyzhden.ua/Society/217389>.

469. Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації: Збірник наукових праць. Державний комітет у справах національностей та релігій. За ред. В. Андрущенко. Київ : Світ Знань, 2007. 180 с.

470. Про внесення змін до деяких законів України щодо підлеглості релігійних організацій та процедури державної реєстрації релігійних організацій зі статусом юридичної особи. Закон України від 17.01.2019 р. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2673-19>.

471. Про правильні пріоритети. URL: <https://day.kyiv.ua/uk/article/cuspilstvo/pro-pravylni-priorityety>.

472. Про річну статистичну звітність з питань державно-конфесійних відносин в Україні за 2019 рік (релігійні організації). Наказ Міністерства культури України від 14.04.2020 р. URL: <https://mkp.gov.ua/documents/202.html>.

473. Проблемы православия в Америке». Собрание статей 1947-1983. А. Шмеман. Киев, 2009. С. 468–526.

474. Провидус С. Політизація релігії: необхідність визначення межі. Релігійна свобода. Законодавство України «Про свободу совісті та релігійні організації»: європейські стандарти та українські реалії. № 11. Київ, 2007. 147 с.

475. Програма діяльності Кабінету Міністрів України «Відкритість, дієвість, результативність». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/n0001120-03#Text>.

476. Програма діяльності Кабінету Міністрів «Назустріч людям». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/n0001120-05#Text>.

477. Програма діяльності Кабінету Міністрів України «Послідовність. Ефективність. Відповідальність». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/n0002120-04#Text>.

478. Програма діяльності Кабінету Міністрів України «Український прорив: для людей, а не політиків». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/n0001120-08#Text>.

479. Протоієрей Московського патріархату прокляв Майдан й усіх українців, що «окупували» Київ. URL: <https://ua.korrespondent.net/ukraine/politics/3301178-sviaschenyk-u-den-tetiany-prokliav-studentiv-yevromaidanivtsiv>.

480. Профільний комітет ВР рекомендує відхилити законопроект щодо військового капеланства. URL: [https://risu.ua/profilniy-komitet-vr-rekomenduye-vidhiliti-zakonoproekt-shchodo-viyskovogo-kapelanstva\\_n65557](https://risu.ua/profilniy-komitet-vr-rekomenduye-vidhiliti-zakonoproekt-shchodo-viyskovogo-kapelanstva_n65557).



481. Путін втратив Україну: Волкер про надання автокефалії Українській церкві. URL: <https://prm.ua/putin-vtrativ-ukrayinu-volker-pro-nadannya-avtokefaliyi-ukrayinskiy-tserkvi>.

482. Путін затвердив нову зовнішньополітичну доктрину РФ на основі «русского міра». URL: [https://lb.ua/world/2022/09/06/528463\\_putin\\_zatverdiv\\_novu.html](https://lb.ua/world/2022/09/06/528463_putin_zatverdiv_novu.html).

483. Путін заявив про проведення спеціальної військової операції у зв'язку із ситуацією на Донбасі. URL: <https://ua.interfax.com.ua/news/general/801079.html>.

484. Путін написав статтю про «історичну єдність росіян і українців»: головні тези. URL: <https://www.slovoidilo.ua/2021/07/12/novyna/polityka/putin-napysav-stattyu-pro-istorychnu-yednist-rosiyan-ukrayincziv-holovni-tezy>.

485. Путін побачив «повну незалежність» УПЦ (МП). URL: <https://www.religion.in.ua/news/vazhливо/45958-putin-pobachiv-povnu-nezalezhnist-upc-mp.html>.

486. Путин В.: Интервью сербским изданиям «Политика» и «Вечерние новости». URL: <http://kremlin.ru/events/president/news/59680>.

487. Путь моей жизни: Воспоминания Митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. Киев, 1994. 621 с.

488. ПЦУ протистоїть не тільки РПЦ, але і російська держава – митрополит Епіфаній. 2020. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/intervyyu-epifaniy-pcu/31008694.html>.

489. Рабінович П. Основи загальної теорії права та держави. Видання 5-те, зі змінами. Навчальний посібник. Київ: Атіка, 2001. 176 с.

490. Равеннский документ URL: [http://yakov.works/acts/21/2000/2007\\_ravenna.htm](http://yakov.works/acts/21/2000/2007_ravenna.htm).

491. Рада не заборонятиме православну церкву Московського патріархату в Україні – Руслан Стефанчук. URL: <https://zmina.info/news/rada-ne-zaboronyatyme-rosijsku-pravoslavnu-czerkvu-v-ukrayini>.

492. Рекомендація ПАРЄ 1804. Держава, релігія, світське суспільство і права людини. Релігійна свобода. № 13. Київ, 2008. С. 321–324.

493. Религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны (1943–1945 гг.). Отечественные архивы. 1995. № 3. С. 43.

494. Релігійна безпека/небезпека України : збірник наукових праць. За ред. А. Колодного; НАН України. Київ: УАР, 2019. 624 с.

495. Релігійна свобода. Взаємовідносини держави і релігійних організацій: правові та політичні аспекти: Науковий щорічник. № 10. Київ, 2006. 173 с.

496. Релігійна свобода. Державно-церковна політика в Україні як фактор формування громадянського суспільства. № 14. Київ, 2009. 185 с.

497. Релігійна свобода. Законодавство України «Про свободу совісті та релігійні організації»: європейські стандарти та українські реалії. № 11. Київ, 2007. 147 с.

498. Релігійна свобода. Релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти. № 13. Київ, 2008. 332 с.

499. Релігійна свобода. Теоретичні і практичні виміри оптимізації міжконфесійних відносин: Науковий щорічник. Спецвипуск. Київ, 2008. 145 с.

500. Релігійні діячі обговорили з Президентом Зеленським протидію COVID-19 та інші актуальні питання. URL: <https://vrciro.org.ua/ua/events/president-zelenskyu-met-with-uccro>.

501. Релігійні організації в Україна (станом на 1 січня 2018 р.). Релігійно-інформаційна служба України. URL: [https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr\\_2018/70440](https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr_2018/70440).

502. Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу на тему: «Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку» 8 лютого 2011р. Київ: Центр Разумкова, 2011. 82 с.

503. Релігія і нація в суспільному житті України і світу. За ред. Л. Филипович. Київ: Наукова думка, 2006. 287 с.

504. Релігія і церква в Україні: Матеріали соціологічного дослідження. Київ, 2004. 36 с.

505. Релігія дуже повільно і слабо повертається у публічний простір України. Проф. Людмила Филипович (2017). Портал Релігійно-інформаційної служби України. URL: [https://risu.org.ua/ua/index/expert\\_thought/interview/65628/](https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/65628/).

506. Рибачук М., Кирюшко М., Смирнов С. На перехресті політики і релігії. Віче. 1998. № 9. С. 35–38.

507. Рибачук М. Ф. Церква і держава. Державність. 1994. № 1. С. 23–34.
508. Рибачук М., Білоус Ф. Державно-церковні відносини. Немичність діалогу. Віче. 2004. № 4. С. 54–57.
509. Рівень схвалення Сталіна серед росіян побив рекорд. URL: <https://www.unian.ua/russianworld/10517916rivenshvalennya-stalina-sered-rosiyan-pobiv-rekord.html>.
510. Річинський А. В. Проблеми Української релігійної свідомості. Упоряд. А. Колодний, О. Саган. Тернопіль: Укрмедкнига, 2002. 448 с.
511. Рішення Синоду: українська церква отримає Томос. Повний текст. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2018/10/11/7194911>.
512. Роль релігійного чинника в політичному процесі в Україні. URL: [https://risu.ua/rol-religiynogo-chinnika-v-politichnomu-procesi-v-ukrajini\\_n17417](https://risu.ua/rol-religiynogo-chinnika-v-politichnomu-procesi-v-ukrajini_n17417).
513. Рудич Ф. (керівник), Балабан Р., Дергачов О. та ін. Україна у сучасному геополітичному просторі: теоретичний і прикладний аспекти: монографія. Інститут політичних і етнонаціональних досліджень НАН України. Київ: МАУП, 2002. 487 с.
514. Русская Православная Церковь в Аргентине. Журнал Московской патриархии. 1966. № 1. С. 21–22.
515. «Русский мир» в Криму: кризис жанра. URL: <https://ru.krymr.com/a/29283179.html>.
516. «Русский мир», «победобесіє», «рашизм». За які ідеології Кремль воює в Україні? URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/rosiya-ukrayina-viyna-ruskiy-mir-pobedobesiye-rashyzm/31835603.html>.
517. Русський Міръ. (15) Ігумен Арсеній: Що являє собою «Руський мир»? (Релігії в Україні). URL: <https://blogs.pravda.com.ua/authors/okara/4d3991181b9c8>.
518. Савчук С., Мулик-Луцик Ю. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді. Т. 1. Київська церковна традиція українців Канади. Вінніпег: Видавнича спілка «Екклесія», 1984. 616 с.
519. Савчук С., Мулик-Луцик Ю. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді. Т. 2. Період зародження ідеї оснування Української Греко-Православної церкви в Канаді. Вінніпег: Видавнича спілка «Екклесія», 1985. 784 с.

520. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. Київ: Світ Знань, 2004. 912 с.
521. Саган О. Державно-конфесійні відносини у їх практичному вияві в Україні. Українське релігієзнавство. 2013. № 65. С. 62–74.
522. Саган О. Свобода віровизначення. Церква і держава в Україні: Матеріали міжнар. наук. конф. (28–30 вересня 1994 р.). Київ: Вид-во «Право», 1996. С. 25–17.
523. Саган О. Сучасні проблем державно-церковних відносин в Україні: аспекти регулювання чинного законодавства. Релігійна свобода: Науковий щорічник. № 10. Київ, 2006. С. 73–79.
524. Саган О. Національні прояви православ'я: український аспект. Київ: Світ Знань, 2001. 256 с.
525. Саган О. Помісна церква: суспільний запит та проблемність становлення. Релігія та Соціум. 2015. № 3 (19), С. 28–33.
526. Саган О. Православна ідеологія: нові аспекти ХХІ століття. Наука. Релігія. Суспільство. 2012. URL: <https://cutt.ly/1vKZ0T9>.
527. Саган О. Суспільний запит на Помісну Церкву: проблеми, перспективи реалізації. Православ'я в Україні: Збірник матеріалів V Міжнародної наукової конференції. Київ: Київська православна богословська академія, 2015. Ч. 1. С. 181–189.
528. Саган О. Уся правда про українське церковне питання. Київ, 2021. 48 с.
529. Самуилов В. История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890. 305 с.
530. Саух П. Україна на межі тисячоліть: трансформація духу і випробування національним буттям. Рівне, 2001. 219 с.
531. Сидоров А. Святоотеческое наследие и церковные древности: научное издание. Т.1. Святые отцы в истории Православной Церкви. Москва: Сибирская Благовонница, 2011. 432 с.
532. Січинський В. Чужинці про Україну: Вибір з описів подорожей по Україні та інших писань чужинців про Україну за десять століть. Львів: Видавнича кооператива «Червона калина», 1938. С. 33–40.
533. Сычева Л. Русский язык, русская культура, русский мир. URL: [http://russia-today.ru/old/archive/2007/no\\_14/14\\_look.htm](http://russia-today.ru/old/archive/2007/no_14/14_look.htm).

534. Скворцов Д. Сербская церковь разрывает евхаристическое общение с Варфоломеем. URL: <https://t-34-111.livejournal.com/908676.html>.

535. Скринник В. М. «Русский мир» как социокультурный феномен. URL: <http://genskov.ru/nuda/russkij-mir-v-m-skrinnikrusskij-mir-kak-sociokuleturnij-fenom/main.html>.

536. Скурат К. Автокефальная православная церковь в Америке. Журнал Московской патриархии. 1971. № 5. С. 50–54.

537. Скурат К. История Поместных Православных Церквей: В 2-х т. Киев, 1994. Т. 1. 336 с.

538. Скурат К. Константинопольский патриархат и проблемы диаспоры. Журнал Московской патриархии. 1989. № 10. С. 45–49.

539. СЛУЖІННЯ СОПРИЧАСТЮ: переосмислення зв'язку між першістю і соборністю. Заг. ред. архімандрита Кирила (Говоруна). Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2020. 220 с.

540. Смирнов А. Український автокефальний рух в роки німецької окупації: міфи та реалії. Православ'я в Україні: Збірник матеріалів Всеукраїнської наукової конференції. 2011. [Вип. І]. С. 464–471.

541. Смирнов Е. История Христианской Церкви. изд. 2-е, исправленное. Свято-Троицкая Лавра, 2007. 768 с.

542. Смирнов С. Автокефалія УПЦ як елемент державності. Віче. 2000. № 4. С. 22–28.

543. Смирнов С. Конфесій багато, закон же для всіх один. Віче. 1999. №3. С. 11–23.

544. Совещание с постоянными членами Совета Безопасности. URL: <http://kremlin.ru/events/president/news/58813>.

545. Соколовський О. Генеза христологічної доктрини у християнській теології: дис. на здобуття наук. ступеня д. філософ. наук спец. 09.00.11. Житомир, 2019. 558 с.

546. Соколовський О. Л. Антиохійська христологія у богослов'ї Діодора Тарського та Теодора з Мопсуестії. Філософія і політологія в контексті сучасної культури. Дніпро, 2017. Випуск 4 (19). С. 37–45.

547. Соколовський О. Л. Христологія в контексті синоптичних Євангелій. Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал. Одеса, 2018. Випуск 21. С. 113–116.

548. Соколовський О. Христологічний дискурс у період діяльності П'ятого Вселенського собору. Гілея: науковий вісник. Київ, 2018. Випуск 135 (№ 8). С. 170–175.

549. Солдагов А. Установление «двойной юрисдикции» над Украинской Православной Церковью Московского Патриархата как фактор европейской интеграции Украины и преодоления разделений в Украинском православии. Релігійна свобода. Спецвипуск 2008. Київ. С. 85–90.

550. Соловьев И. Дни примирения (Попытка воссоединения Русского Западноевропейского Экзархата с Московской патриархией). Церковно-исторический вестник. 1999. №4–5. С. 237–245.

551. Сорокин А. Христос и Церковь в Новом Завете. Введение в Священное Писание Нового Завета. Киев, 2006. 468 с.

552. Соціологи: українці все більше схилиються до створення помісної Церкви. Релігія в Україні. 26.07.2017. URL: <https://www.religion.in.ua/news/vazhливо/37134-sociologi-ukrayinci-vse-bilshe-sxilyayutsya-do-stvorennya-pomisnoyi-cerkvi.html>.

553. Софроний (Сахаров). «Единство Церкви по образу Святой Троицы – православная триадология как основа православной экклезиологии». Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата, Париж, 1950. №2–3, С. 8–33.

554. Спеціально для УПЦ МП речник ПЦУ пояснив, що означає визнання Кіпром. URL: <https://religionpravda.com.ua/?p=57945>.

555. Спор о Церкви. Собрание статей 1947-1983. Киев, 2009. С. 337–345.

556. Справка о Всеправославных совещаниях и перечень тем для всеправославного обсуждения. Журнал Московской Патриархии. 1977. № 1. С. 4–8.

557. Ставлення громадян України до деяких релігійних лідерів та до створення єдиної помісної православної церкви. Результати соціологічного дослідження. – Київ, 2016. URL: <http://razumkov.org.ua/images/sociology/PresRelig1116.pdf>.

558. Староду А. «Київський» період життя і діяльності Преосвященного Діонісія (Валединського) (грудень 1918 – січень 1919 р.). Ларський альманах: Києво-Печерська Лавра в контексті української історії та культури : зб. наук. праць. Вип. 28. Київ: ДП НВЦ «Пріорітети», 2014. С. 68–76.

559. Статут про управління Української православної церкви.  
URL: <http://orthodox.org.ua/page/statut-upts>.

560. Стичинська А. Інституційне забезпечення політики України у сфері захисту прав і свобод людини і громадянина: дис. здобуття наукового ступеня канд. політ. наук спец. 23.00.02 Київ, 2016. 248 с.

561. Стратегія примирення. Роль церков в Україні. Під заг. ред. С. М. Бортника. Київ: Вид-во «Ріджи», 2021. 216 с.

562. Стратегія участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні «Україна – наш спільний дім». Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. Збірник документів 1996 – 2021. Упоряд. і наук. ред. М. С. Васін. Київ: Медіа світ, 2021. С. 330–340.

563. Сурков В. Ю. Основные тенденции и перспективы развития современной России. Москва: Издательство СГУ, 2007. 52 с.

564. Суспільно-політичний конфлікт – загроза цілісності України та українського суспільства. Україна–2014: суспільно-політичний конфлікт і церква. Позиції релігійних діячів, експертів, громадян. URL: [http://razumkov.org.ua/upload/1403784760\\_file.pdf](http://razumkov.org.ua/upload/1403784760_file.pdf).

565. Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози : монографія. НАН України. Ін-т філософії. Ред. кол. П. Косуха, А. Колодний, В. Єленський. Ч 1. Київ, 1994. 175 с.

566. Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози: монографія. НАН України. Ін-т філософії. Ред. кол. П. Косуха, А. Колодний, В. Єленський. Ч 2. Київ, 1994. С. 176–320.

567. Сьомій С. Нашестя «наставників на шлях істини»: релігійна складова національної безпеки України. Політика і час. 1998. №8. С. 11–17.

568. Сьомій С. Християнський вектор зовнішньополітичної стратегії України. Нова політика. 2000. № 1. С. 7–16.

569. Сьомін С. Релігійний фактор у системі національної безпеки України. Труды Академії. Київ : Академія ЗС України, 1998. № 4. С. 112–117.

570. Тареев М. Основы христианства. Уничтожение Христа. Философия евангельской истории Философия евангельской истории. В 5-ти т. Т. 1. Второе издание. Киев, 1908. 369 с.

571. Творенія Тертуліана, пресвитера Кароагенскаго. Часть 2: Догматико-полемические сочинения. Переводъ Н. Н. Щеглова. Ки-

евъ: Типографія Акціонернаго Общества: «Петръ Барскій въ Кіевѣ», 1912. 310 с.

572. Титаренко В. Прогнозування релігійних процесів як складова державно-церковних відносин. Релігійна свобода. № 14. Київ, 2009. С. 57–63.

573. Ткач Д. Роль суб'єктивного чинника у зовнішній політиці України за часів президенства Л.М. Кравчука. URL: <https://social-science.uu.edu.ua/article/1395>.

574. Ткачук Л. Толерантність як фактор культури і безпеки сучасного українського суспільства. Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності: Матеріали «круглого столу» (29 травня 2007 року). Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2011 С. 40–43.

575. Ткачук О. Безбожний «канон» сергіянства. URL: [http://nashavira.ukrlife.org/07\\_2003.html](http://nashavira.ukrlife.org/07_2003.html).

576. Тойнбі А. Цивілізація перед судом історії. Київ: Наука, 2003. 592 с.

577. Тойнбі А. Дослідження історії: в 2 т. Т. 2. Київ: Основи, 1995.

578. Томос Алексія, милостию Божиєю патріарха Московского и всея Руси. Журнал Московской Патриархии. 1970. № 6. С. 69–73.

579. Точки домовлення між УПЦ в Канаді і Вселенською Константинопольською патріархією. Articles of Agreement between UOC in Canada and Ecumenical patriarchate of Consantinople. Winnipeg : Consistory of the Ukrainian Orthodox Church of Canada; «Ecclesia» Publishing Corporation, 2000. 59 p.

580. Троицкий С. Будем вместе бороться с опасностью. Журнал Московской патриархии. 1950. № 2. С. 45–47.

581. Троицкий С. О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на «диаспору». Журнал Московской патриархии. 1947. № 11. С. 34–45.

582. Троицкий С. О смысле 9-го и 17-го канонів Халкидонского собора. Журнал Московской патриархии. 1961. № 2. С. 57–65.

583. Троицкий С. О церковной автокефалии. Журнал Московской патриархии. 1948. № 7 (июль). С. 33–54.

584. Трофим'як М. Проблема законодавчого врегулювання діяльності церков. Пріоритети державної політики в галузі свободи



совісті: шляхи реалізації : Збірник наукових матеріалів. Київ: «Світ Знань», 2007. С. 71–72.

585. Трощинський В. Українці в світі. Київ: Видавничий дім «Альтернативи», 1999. 352 с.

586. У Державному комітеті у справах релігії (№ 5-6). URL: [http://risu.org.ua/ua/library/periodicals/lis/lis\\_1998/lis\\_98\\_5-6/37349](http://risu.org.ua/ua/library/periodicals/lis/lis_1998/lis_98_5-6/37349).

587. У Порошенка відреагували на позов до суду через звернення про Томос. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2018/10/1/7193796>.

588. У Чорногорії подали заяву до прокуратури на сербського митрополита. URL: <https://cerkvarium.org/novyny/za-kordonom/u-chornogoriji-podali-zayavu-do-prokuraturi-na-serbskogo-mitropolita.html>.

589. У 2008 році патріарх РПЦ терміново прилетів у Київ, щоб не допустити автокефалії української Церкви. URL: <https://df.news/2021/08/20/u-2008-rotsi-patriarkh-rpts-terminovo-pryletiv-u-kyiv-shchob-ne-dopustyty-avtokefalii-ukrainskoi-tserkvy>.

590. Угода про співробітництво та взаємодію між Україною та Вселенським Константинопольським патріархатом. URL: [https://risu.org.ua/ua/index/resources/goverments\\_doc/major/75026](https://risu.org.ua/ua/index/resources/goverments_doc/major/75026).

591. Удовенко Г. Відносини держави і церкви в сучасній Україні. Релігійна свобода. Законодавство України «Про свободу совісті та релігійні організації»: європейські стандарти та українські реалії. № 11. Київ, 2007. С. 9–12.

592. Указ Президента України «Про Координаційний штаб з питань безпеки та правопорядку під час підготовки і відзначення в Україні 1025- річчя хрещення Київської Русі. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/112/2013>.

593. Україна та проект «руського мира»: аналіт. доп. С. І. Здіорук, В. М. Яблонський, В. В. Токман [та ін.]; за ред. В. М. Яблонського та С. І. Здіорука. Київ: НІСД, 2014. 80 с.

594. Українська Помісна Православна Церква. Томос. URL: <https://chas.cv.ua/autor/48210-ukrayinska-pomisna-pravoslavna-tserkva-tomos.html>.

595. Українська православна церква. URL: [www.risu.org.ua/ukr/major.religions/uoc\\_mp/-28k](http://www.risu.org.ua/ukr/major.religions/uoc_mp/-28k).

596. Українська релігієзнавча енциклопедія. За редакцією проф. А. Колодного. Том I. Київ: Інтерсервіс, 2022. 820 с.

597. Українська церква могла отримати томос ще 10 років тому, однак Москва стала на заваді – Ющенко. URL: <https://www.unian.ua/politics/10340778-ukrajinska-cerkva-mogla-otrimati-tomos-shche-10-rokiv-tomu-odnak-moskva-stala-na-zavadi-yushchenko.html>.

598. Український уряд забезпечуватиме рівність усіх релігійних організацій – доручення Президента Януковича. URL: [https://risu.org.ua/ua/index/all\\_news/state/church\\_state\\_relations/42921](https://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/42921).

599. УПЦ (МП) поскаржилася Зеленському – знову заявляє про «утиски та незаконні заборони». URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3481933-upc-mp-poskarzilasa-zelenskomu-znovu-zaaala-pro-utiski-ta-nezakonni-zaboroni.html>.

600. Успенський В. Вопрос «о догматическом развитии». Христианское чтение. Кн. XI–XII (репринт). 1904.

601. Устав Русской Православной Церкви. Офіційний сайт Московського Патріархату. URL : <http://www.patriarchia.ru/ua/db/document/133114>.

602. Участь глав українських Церков у заходах з інавгурації новообраного Президента України була запланована у нестандартній формі. URL: [https://www.irs.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=568:1&catid=34:ua&Itemid=61](https://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=568:1&catid=34:ua&Itemid=61).

603. Факти проти Філарета. URL: <http://www.soborna.org/news/uk/2004/0129b.html>.

604. Феодосій (Процюк), митрополит. Обособленческие движения в Православной Церкви на Украине (1917–1943). Киев: Общество любителей церковной истории, 2004. 639 с.

605. Фидас В. Священные каноны в жизни Церкви – «Условия толкования Священных правил». URL: <https://apologet.spb.ru.svyashchennye-kanony-v-zhizni-tserkvi-usloviya-tolkovaniya-svyashchennykh-pravil-professor-afinskogo-universiteta-vlasios-fidas.html>.

606. Филарет (Гумилевский), архиепископ. Историческое учение об отцах Церкви. Киев: Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2008. 533 с.

607. Филипович Л. «В Україні релігійне багатоманіття сформувало культуру поваги до іншого. День. № 161–162, п'ятниця–субота 9-10 вересня 2016 р. С. 20–21.

608. Филипович Л. Міжконфесійні відносини України в контексті світових релігійних процесів. Релігійна свобода. Спецвипуск 2008. Київ. С. 24–30.

609. Филипович Л., Титаренко В. Проблемні аспекти міжконфесійних та державноконфесійних відносин у сучасній суспільно-політичній ситуації в Україні. Релігійна свобода. № 24. 2020. С. 55–64.

610. Филипович Л. Традиції вітчизняного осмислення релігії як духовної основи національного буття. СОФІЯ. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. № 1. 2014. С. 25–28.

611. Фігурний Ю. Релігія, релігійність, Українська Церква в контексті вітчизняного етнодержавонацієтворення (друга половина XVIII ст.) в українознавчому вимірі. Православ'я в Україні : Збірник матеріалів IV Міжнародної наукової конференції. 2014. [Вип. IV]. С. 395–404.

612. Фігурний Ю. Стан і перспективи розвитку Православної Церкви в Україні на рубежі XX–XXI ст. та в умовах гібридної російсько-української війни. Православ'я в Україні : Збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції. 2016. [Вип. VI]. С. 864–886.

613. Філарет: Негативно до УПЦ КП ставився Янукович. Усі інші президенти України нас підтримували. URL: <https://gordonua.com/ukr/news/society/-filaret-negativno-do-upts-kpstavivsja-janukovich-vsi-inshi-prezidenti-ukrajini-nas-pidtrimovali675746.html>.

614. Філарет: «президент-втікач Віктор Янукович був проти Київського патріархату, але не зміг його подолати». URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2019/04/27/7213771>.

615. Філарет розповів про обман Епіфанія і Порошенка. 15 травня 2019 р. URL: <https://ua.korrespondent.net/ukraine/4096479-filaret-rozproviv-pro-obman-epifaniia-i-poroshenka>.

616. Філарет (Денисенко), митрополит. Доповідна записка на ім'я Президента, Голови Верховної Ради України та Прем'єр-міністра України від 10.12.1992. Православ'я в Україні: Збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції. 2016. [Вип. VI]. С. 223–225.

617. Філарет (Денисенко), патріарх. Порядок, який запропонували греки, нас не задовольняє. Нашій церкві треба новий Статут. Інтерв'ю М. Глуховського. URL: <https://glavcom.ua/interviews/patriarh-filaret-poryadok-yakiy-zaproponovali-greki-nas-ne-zadovolnyaje-nashiy-cerkvi-treba-noviy-statut577409>.

618. Флоровский Г. Догмат и история. Москва: Изд-во Свято-Владимирского Братства. 1998. 487 с.

619. Хантінгтон С. Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку. Переклад з англійської Н. Климончук. Львів, 2006. 474 с.

620. Харишин М. В. Історія підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату: Монографія. К.: Вентурі, 1995. 176 с.

621. Харишин М., Мордвінцев В. Російське самодержавство та Київська митрополича кафедра, або як Українська Православна Церква позбулась автокефалії. Київ: Братство УАПЦ «Світло для світу», 1999. 331 с.

622. Харьковченко Є. Євангелізм Київського християнства. Наукові записки. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: Зб. Наукових праць. Київ: НПУ імені М. П. Драгоманова, 2004. № 14. С.217–224.

623. Хомчук О. Церква поза церковною огорожею. Розколи і руйнації Української православної церкви в пошуках «константинопільського визнання». Чикаго, 2002. 621 с.

624. Ханстантинов В. О. Політичні інститути і процеси: курс лекцій. Миколаїв: МНАУ, 2017. 144с.

625. Хрещення-1025: Янукович проти іноземного впливу через церкви. URL: [https://ukrainian.voanews.com/a/rl-yanukovych\\_rus/1710908.html](https://ukrainian.voanews.com/a/rl-yanukovych_rus/1710908.html).

626. Хрещення Русі 987–989. Енциклопедія історії України. Інститут історії України Національної Академії історії України. URL: [http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?&I21DBN=EIU&P21DBN=Khreshchennia\\_Rusi](http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?&I21DBN=EIU&P21DBN=Khreshchennia_Rusi).

627. Христофор (Даніїлідіс), митр. Місце Вселенського патріарха у Православній Церкві. пер. з франц. архім. Філарета (Волошина). Труды КДА. № 35. К., 2021. С. 105–122.

628. Христофор (Пулец), архиепископ Пражский и Чешских Земель. Православие в Словакии и Чехии: истоки, современное состояние, перспективы. Доклад. «Православие в Европе». № 17. URL: <http://orthodoxeurope.org/page/17/18.aspx#2>.

629. Це загроза для світового православ'я – Член Синоду Болгарської Церкви здійснив аналіз Томосу українським розкольникам.

Православне Полісся. Видання Рівненської єпархії УПЦ. № 1 (206). 2019. С. 6.

630. «Церква-домовина»: в ПЦУ прокоментували звернення Синоду УПЦ МП до Зеленського зі скаргами на «беспредел». URL: <https://kyiv.media/news/czerkva-domovyna-v-pczu-prokomentuvaly-zvernennya-synodu-upcz-m-p-do-zelenskogo-zi-skargamy-na-byespryedyl>.

631. Церковне (канонічне) право: Підручник. В. Лубський, Є. Харьковщенко, М. Лубська, Т. Горбаченко. Київ: Центр учбової літератури, 2014. 640 с.

632. Цымбурский В. «Остров Россия» за семь лет, или Приключения одной геополитической концепции. URL: [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/ostrov-rus/cymbur/67](http://www.archipelag.ru/ru_mir/ostrov-rus/cymbur/67).

633. Цыпин В., протоиерей. Курс церковного права: Учебное пособие. Клин: Круглый стол по религиозному образованию в РПЦ, 2004. 703 с.

634. Чапли В., протоиерей. В Русской церкви будут добиваться ее определяющей роли в стране. 11.11.2015. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=60905>.

635. Ченцова В. Киевская митрополия между Константинополем и Москвой. 1686. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2020. 632 с.

636. Через звернення про Томос на Порошенка подали до суду. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2018/10/1/7193768>.

637. Через можливе надання Вселенським патріархатом автокефалії українській церкві стосунки між Константинополем та Москвою дійшли до межі конфлікту. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/features-45481850>.

638. Черенков М. «Православна армія» проти «уніатів, розкольників і сектантів»: ідеологія і терор «руського міра». URL: [http://risu.org.ua/ua/index/expert\\_thought/analytic/59044](http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/59044).

639. Чорноморець Ю. Закон про зміну юрисдикції – це в першу чергу захист прав громади. 17 січня 2019 р. URL: <https://cerkvarium.org/publikatsii/analityka/zakon-pro-zminu-yurisdiktsiji-tse-v-pershu-chergu-zakhist-prav-gromadi.html?>

640. Чорноморець Ю. Значення документів Всеправославного собору 2016 року для православного богослов'я. Православ'я в

Україні : Збірник матеріалів Всеукраїнської наукової конференції. 2019. [Вип. IX]. С. 62–71.

641. Чорноморець Ю. Канонічна автокефалія – це спосіб не відділення, а існування Церкви в традиційно православній країні, якою є Україна. Релігія в Україні. Інтерв'ю вів Т. Антошевський. 30.08.2011. URL: [https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian\\_zmi/11635-yurij-chornomorec-kanonichna-avtokefaliya-ce-sposib-ne-viddileniya-a-isnuvannya-cerkvi.html](https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/11635-yurij-chornomorec-kanonichna-avtokefaliya-ce-sposib-ne-viddileniya-a-isnuvannya-cerkvi.html).

642. Чорноморець Ю. Шлях до єдності. Релігія в Україні. 07.08.2014. URL: <https://www.religion.in.ua/26528-shlyah-do-yednosti.html#comment>.

643. Чубарко В. Роль церкви в подіях Майдану: на матеріалах інтерв'ю. Грані. № 5 (121) травень. 2015. С. 6–11.

644. Чумакова Т. В. Моравчикова М. Изучение в России проблемы церковной автокефалии в социально-политическом контексте XIX – нач. XX». Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. Т. 36. Вып. 3. 2020. С. 582–593.

645. Шангіна Л. «Русский мир» для України: російський і руський світи. Національна безпека і оборона. № 4-5 (133-134). 2012. С. 90–94.

646. Шевченко В. Словник-довідник з релігієзнавства. Київ: Наукова думка, 2004. 560 с.

647. Шевців І., отець. Християнська Україна : вибрані твори. Упоряд. і наук. ред. А. Колодний. Київ – Дрогобич: Коло, 2003. 468 с.

648. Шепетяк О. Історія релігій. Т. 3. Жовква: Місіонер, 2020. 856 с.

649. Шишко А. Церковная автокефалия через призму теории суверенитета Карла Шмитта. ГОСУДАРСТВО – РЕЛИГИЯ – ЦЕРКОВЬ. 2014. №3. С. 197–224.

650. Шкіль С. Трансформації ідейно-політичної риторики Російської Православної Церкви на початку ХХІ століття : дис. на здобуття наук. ступеня д. філос. наук спец. 09.00.11. Київ: Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, 2017. 420 с.

651. Шмеман А. Исторический путь православия. Нью-Йорк, 1954. С. 346–347.

652. Шмеман А., протоиерей. Собрание статей, 1947–1983. Киев: Правтех, 2009. 894 с.

653. Шмеман О. протопресв. Вселенский патриарх и Православная Церковь. Церковь и церковное устройство. Сборник статей. Нью-Йорк, 2018. С. 164–190.

654. Шмеман А., протопресвитер. Церковь и церковное устройство. Париж: издание Церковного вестника Западно-Европейского Православного Русского Экзархата, 1949. 212 с.

655. Шнакенбург Р. Новозаветная христология. Т. III, глава IV. Москва: Паолине, 2000. 207 с.

656. Шпенглер О. Занепад Європи. Київ: Наш Формат, 2021. 623 с.

657. Шуба О. Релігія в етнонаціональному розвитку України: політологічний аналіз. Київ: Криниця, 1999. 324 с.

658. Шумило С. «Липківство» як духовна, канонічна та еклезіологічна проблема Українських Церков. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovyia/42034-lipkivstvo-yak-duxovna-kanonichna-ta-ekleziologichna-problema-ukrayinskix-cerkov.html>.

659. Щипков О. Церковно-суспільні відносини і проблеми державного регулювання. Людина і світ. 2000. № 9. С. 12–15.

660. Щорічне видання Вселенського патріархату не визнає титулів єпископів МП в Україні. Київ, 2020. 142 с.

661. Щоткіна К. Чужой против Хищника. Почему в УПЦ МП растерялись от успеха Зеленского. URL: [https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian\\_zmi/43172-chuzhoj-protiv-xishhnikarochemu-v-urc-mprasteryalis-ot-uspexa-zelenskogo.html](https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/43172-chuzhoj-protiv-xishhnikarochemu-v-urc-mprasteryalis-ot-uspexa-zelenskogo.html).

662. Шукин В. Г. Христианский Восток и топика русской культуры. Вопросы философии. 1995. № 4. С. 55–68.

663. Шукин С., протоиерей. Краткая история Русской Православной Церкви за границей (1922–1972). URL: [http://www.russianorthodoxchurch.ws/synod/history/hisrocors\\_hukin.html](http://www.russianorthodoxchurch.ws/synod/history/hisrocors_hukin.html).

664. Энциклопедический Словарь: в 22 т. Ред. Брокгауз, Ефрон. СПб.: Тип. И.А. Ефрон, 1890–1905. Т. 25. 1895. С. 268.

665. Юраш А. У релігійному середовищі ситуація залишається стабільною і передбачуваною. 2020. URL: <https://cutt.ly/mvY5UuR>.

666. Юраш А. Церкви та релігійні організації України після Майдану: традиційні та модерні тренди. Держава і Церква : форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства: матеріали

Міжн. наук.-практ. Інтернет конф. 28–29 травня 2014 р. За ред. проф. В. І. Докаша. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2014. С. 171–184.

667. Ющенко впевнений, що в Україні рано чи пізно буде Єдина помісна церква. URL: <https://www.unian.ua/politics/amp-132946-yuschenko-vpevnenuy-scho-v-ukrajini-rano-chi-pizno-bude-edina-pomisna-tserkva.html>.

668. Ющенко запевнив Варфоломія I у створенні єдиної помісної церкви. URL: [https://zaxid.net/yushhenko\\_zapevniuv\\_varfolomiya\\_i\\_u\\_stvorenni\\_yedinoyi\\_pomisnoyi\\_tserkvi\\_n1078096](https://zaxid.net/yushhenko_zapevniuv_varfolomiya_i_u_stvorenni_yedinoyi_pomisnoyi_tserkvi_n1078096).

669. Ющенко переконаний, що в Україні буде створена єдина Помісна українська православна церква. URL: <https://ua.korrespondent.net/ukraine/267372-yushchenko-perekonanij-shcho-v-ukrayini-bude-stvorena-edina-pomisna-ukrayinska-pravoslavna-cerkva>.

670. Ющенко привітав співвітчизників із Днем хрещення Київської Русі-України. URL: <https://ua.korrespondent.net/ukraine/913458-yushchenko-privitavspivitchiznikiv-iz-dnem-hreshchennya-kiyivskoyirusi-ukrayini>.

671. Яблонський В., Здіорук С., Токман В., Астаф'єф В., Валевський О., Зубченко С., Іщенко А., Литвиненко О. Україна та проект «Русского Мира». Аналітична доповідь. Київ, 2014. 95 с.

672. Якою є роль РПЦ у конфлікті на сході країни? Конференція у Вашингтоні. URL: <https://ukrainian.voanews.com/a/yakoyu-ye-rol-rpc-u-konflikti-na-skhodi-ukrayiny/4639060.html>.

673. Яннарас Х. Поняття «економіка» та його ідеологічна інтерпретація. Соціальна доктрина Церкви (Збірник статей). Львів: Свічачо, 1998. С. 109–120.

674. Ярмусь С. Роль вісі духовної орієнтації в християнізації українців. Українське релігієзнавство. № 65. Київ, 2013. С. 165–172.

675. Яроцький П. Л. Релігієзнавство: підручник. Київ: Кондор-Видавництво, 2013. 442 с.

676. Яцишин У. Роль церкви і духовенства у виборчому процесі України. Українська національна ідея: реалії та перспективи розвитку: Зб. наук. пр. Львів, 2008. Вип. 23. С. 128–133.

677. Яценко В. Еволюція державно-церковних відносин в Україні: дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук спец. 09.00.06. Київ: Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 1993. 150 с.



678. 47 нардепів попросили Конституційний Суд визнати постанову ВР про томос незаконною. URL: <https://gordonua.com/ukr/news/politics/-47-nardepiv-poprosili-konstitutsijnij-sud-viznati-postanovu-vr-pro-tomosi-nezakonnim-576284.html>.

679. A World History of Christianity. Adrian Hastings and contributors. London: Cassel, Wellington House, 1999. 594 p.

680. Aftimios, Archbishop of Brooklyn. Present and Future of Orthodoxy in America in Relation to Other Bodies and to Orthodoxy Abroad. *The Orthodox Catholic Review* 1:4-5. 1927. 196 p.

681. Aldridge A. Religion in the contemporary world: a sociological introduction. Cambridge: Polity Press, 2013. 211 p.

682. Balakireva O. Religion and Civil Society in Ukraine and Russia. Religion and Civil Society in Europe. Edited by Joep de Hart, Paul Dekker and Loek Halman. Dordrecht: Springer Science, 2013. P. 219–250.

683. Bayart J. Religion and political modernity in Black Africa: report. *African Studies Papers*. Paris: Karthala, 1993. 227 p.

684. Bienert W. Dionysius von Alexandrien: Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert. Berlin, New York: de Gruyter, 1978. 251 p.

685. Bogolepov A. Conditions of Autocephaly (I). *St. Vladimir's Theological Quarterly* 5:3. 1961. P. 11–37.

686. Boi'larand E. L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée. Paris: Letouzey & Ané, 1972. 462 p.

687. Bortnyk S. Die Absage der Russischen orthodoxen Kirche: ein Bruch in der Orthodoxie? *Orthodoxes Forum*, 2017. P. 55–62.

688. Breviarium F. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła. Pod red. S. Głowy i I. Biedy, wyd. II. Poznań : Księgarnia Św. Wojciecha, 1989. XV, 728 s.

689. Byzantine Christianity and Greek Orthodoxy. Blackwell Dictionary of Eastern Christianity. Oxford: Blackwell, 2001. P. 97–102.

690. Christophoros, Metropolitan. The Position of the Ecumenical Patriarchate in the Orthodox Church. URL: <https://orthodoxhistory.org/2020/08/26/the-position-of-the-ecumenical-patriarchate-in-the-orthodox-church-1924>.

691. Clark E., Vovk D. Religion During the Russian-Ukrainian Conflict, 1st ed. Routledge, 2019. 323 p.

692. Codevilla G. Relations Between Church and State in Russia Today. *Journal: Religion, State & Society*. 2008. Jun. Vol. 36. Issue 2. P. 113–138.

693. Commission interorthodoxe préparatoire 9–17 Décembre 2009. Communiqué, Ecumenical Patriarchate of Constantinople. URL: <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=en&id=1141&tle=fr>.

694. Crabtree S. Religiosity Highest in World's Poorest Nations. 2010. 221 p.

695. Crisp O. *Analytical Theology New Essay the Philosophy of Theology*. University of Bristol, 2009. 336 p.

696. Davis N. *A Long Walk to Church; A Contemporary History of Russian Orthodoxy*. Boulder: Westview Press, 1995. 251 p.

697. Davis N. The Russian Orthodox Church: Opportunity and Trouble. *Communist and Post-Communist Studies*. 1996. Vol. 29. No 3. P. 12–21.

698. Davis N. Hard Data on Russian and Ukrainian Orthodox Churches. Discussion paper prepared for delivery at a seminar of the AAASS in Denver CO. 2000. November. P. 11–15.

699. Decree Issued in December 1970 Patriarch Athenagoras to Archbishop Iakovos Protocol № 1160, published in *The Orthodox Observer* Feb. 1971. P. 174–175.

700. Demacopoulos G., Papanikolaou A. *Orthodox Constructions of the West Orthodox Christianity and Contemporary Thought*. Fordham University Press, 2013. 380 p.

701. Dodd C. *The Apostolic Preaching and Its Developments*. London: Hodder & Stoughton, 1950. 96 p.

702. Dunn J. *Christology In The Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. London: SCM Press, 1980. XVII, 443 p.

703. Durham C. Legislative guarantee of religious freedom in Western Europe and Ukraine. *Релігійна свобода*. № 13. Київ, 2008. С. 156–166.

704. Dvornik F. *The Photian schism; History and legend*. University Press, 1948. 503 p.

705. Ionita V. *Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church*. Fribourg: Institute for Ecumenical Studies University of Fribourg, 2014. 214 p.

706. Ishchuk N., Sagan O. Confrontation of Orthodox Churches in Modern Ukraine: Reasons, Trends and Prospects of Reconciliation. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe: Vol. 40: Iss. 3, Article 4. P. 8–33.

707. Fairey J. Modern Orthodox Church History: A Bibliography of Works in Western Languages. Geek Orthodox Theological Review. New York, 2005. P. 187–416.

708. FitzGerald T. The Orthodox Church. Westport: Greenwood Press, 1995. 335 p.

709. Fowler R. Religion and Politics in America. Meutchen: The Scarecrow Press, 1984. 351 p.

710. Frankemölle H. Jahwe-Bund und Kirche Christi. Neutestamentliche Abhandlungen – Neue Folge 10. Münster, 1984. 425 p.

711. Ellis J. The Russian Orthodox Church: Triumphalism and Defensiveness. New York: St. Martin's Press, 1996. 240 p.

712. Erickson John H. Autocephaly in Orthodox Canonical Literature to the Thirteenth Century. St. Vladimir's Theological Quarterly. № 15 (1971). P. 28–41.

713. Erickson John H. The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History. St. Vladimir's Seminary Press, 1997. 174 p.

714. George R. Marxism and Religion in Eastern Europe: Papers Presented at the Banff International Slavic Conference. September 4–7. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976. 181 p.

715. Gerd L. Russian Policy in the Orthodox East: The Patriarchate of Constantinople (1878–1914). De Gruyter Open, 2014. 144 p.

716. Giblet J. Jésus et le Père dans le IV<sup>e</sup> évangile. Recherches Bibliques III. 1958. P. 111–130.

717. Gwatkin H. The Arian Controversy. London: Green and Co, 1914. 176 p.

718. Hamer J. L'Eglise est une communion, Paris, 1962. 263 p.

719. Harnack A. Das Wesen des Christentums. Zenodot Verlagsgesellschaft, 2009. 360 p.

720. Hathaway R. The Anatomy of a Neoplatonist Metaphysical Proof. In The Structure of Being: a Neoplatonic Approach. Edited by R. Baine Harris. Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies, 1982. P. 122–136.

721. Hahn F. *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. 442 p.
722. Hathaway R. *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*. Dordrecht: Springer, 1977. 216 p.
723. Hjälm M. *Liberation of the Ecclesia: The Unfinished Project of Liturgical Theology*. Uppsala: Uppsala University, 2011. 334 p.
724. Hovorun C. *Meta-Ecclesiology. Chronicles on Church Awareness*. New York: Palgrave Macmillan, 2015. 242 p.
725. Hovoru C. Is the Byzantine «Symphony» Possible in Our Days? *Journal of Church and State*. January 2016. P. 280–296.
726. Hummel R. *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*. Verlag : München : Chr. Kaiser, 1963. 167 s.
727. Jezus Chrystus: historia i tajemnica : praca zbiorowa. Pod red. W. Granata i E. Kopcia. Wyd. 2. Lublin: TN KUL, 1988. 619 s.
728. Johnston H. Religio-Nationalist Subcultures Under the Communists: Comparisons From the Baltics, Transcaucasia and Ukraine. *Sociology of Religion*. №. 3 (1993). 237 p.
729. John S. R. Ukrainian Nationalism and the Orthodox Church. *American Slavic and East European Review*. № 10.1 (1951). P. 38–49.
730. Kimina D. *The Ecumenical Patriarchate: A History of Its Metropolitanates with Annotated Hierarch Catalogs*. [w. p. p.]: Borgo Press, 2009. 260 p.
731. Kosto V. Christian Mission in Post-Communism: Missiological Implications and the Bulgarian Context. *Religion in Eastern Europe*. 2009. May. Vol. 29. Issue 2. P. 26–37.
732. Kuropas M. *The Ukrainian Americans: Roots and Aspirations. 1884–1954*. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press. 534 p.
733. Kraliuk P., Plyska Y. Religious Organizations in Belarus during Protests against the Regime of Aleksandr Lukashenko. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*: Vol. 40 : Iss. 10 , Article 3. P. 26–46.
734. Krawchuk A., Bremer T. *Churches In the Ukrainian Crisis*. 1-st ed. 2016. 411 p.
735. Krindatch A. *The Orthodox (Eastern Christian) Churches in the USA at the Beginning of a New Millennium. Research on Orthodox Religious Groups in the United States*. URL: <http://hirr.hartsem.edu/research/orthodoxpaper.html>.

736. Kuzio T. *Russian Nationalism and the Russian-Ukrainian War: Autocracy-Orthodoxy-Nationality*. Routledge, 2022. 225 p.
737. L'Hullier P. Accession to Autocephaly. *St. Vladimir's Theological Quarterly*. № 37:4. 1993. P. 267–304.
738. L'Hullier P. Problems Concerning Autocephaly. *Greek Orthodox Theological Review*. № 24: 2–3. 1979. P. 165–191.
739. Letter of Patriarch Nikolaos of Alexandria to Ecumenical Patriarch Athenagoras. 16 December 1970. Published in English translation in *Russian Orthodoxy and Orthodoxy in America*. New York, 1975. 331 p.
740. Letter of Patriarch Elias IV of Antioch (presumably to Metropolitan Ireney). 22 July 1971. Published in English translation in *Russian Orthodoxy and Orthodoxy in America*. New York, 1975. 331 p.
741. Letter of Patriarch Benedictos of Jerusalem to Ecumenical Patriarch Athenagoras. 17 March 1971. Published in English translation in *Russian Orthodoxy and Orthodoxy in America*. New York, 1975. 331 p.
742. Letter of Archbishop Iernymos, President of the Holy Synod of the Church of Greece, to Metropolitan Pimen, Locum Tenens of the Patriarchate of Moscow. 23 March 1971. Published in English translation in *Russian Orthodoxy and Orthodoxy in America*. New York, 1975. 331 p.
743. Leustean L. *Orthodoxy and the Cold War: religion and political power in Romania, 1947–1965*. London: Palgrave Macmillan, 2009. 273 p.
744. Lewis J. Patsavos. *Canon Law of the Orthodox Church: course manual*. Holy Cross School of Theology, 1975. 21 p.
745. Lucian N. Leustean. *Orthodoxy and Political Myths in Balkan National Identities*. *National Identities* 10. №. 4 (2008). P. 421–432.
746. McHale V. *Religion and Electoral Politics in France: Some Recent Observations*. *Canadian Journal of Political Science*. 1969. Aug. Vol. 2. Issue 3. P. 292–311.
747. Metreveli T. *Orthodox Christianity and the Politics of Transition: Ukraine, Serbia and Georgia*. London and New York: Routledge, 2022. 266 p.
748. Meyendorff J. *Byzantium, the Orthodox Church and the Rise of Moscow. The Byzantine Legacy in Eastern Europe*. Ed. Lowell Clucas. New York: Columbia, 1988. 215 p.
749. Meyendorff J. *Imperial Unity and Christian Divisions*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1989. 228 p.

750. Meyendorff J. *Ecclesiology: Canonical Sources in Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham, 1976, P. 79–88.

751. Meyendorff J. *Living Tradition*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1978. 211 p.

752. Meyendorff J. *The Orthodox Church: Its Past and Its Role in the World Today* : fourth revised edition with selected revisions by N. Lossky. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1996. 254 p.

753. Meyendorff J. *What is an Ecumenical Council?* *Living Tradition*. № 11. P. 54

754. Moss V. *The Orthodox Church in the Twentieth Century*. URL: <http://uk.geocities.com/guildfordian2002.History/OrthodoxChurch20thCentury.htm>.

755. Namee M. *The Position of the Ecumenical Patriarchate in the Orthodox Church (1924)*. 26.09.2020. URL: <https://orthodoxhistory.org/2020/08/26/the-position-of-the-ecumenical-patriarchate-in-the-orthodox-church-1924>.

756. Neuhaus R. *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*. Grand Rapids : Eerdmans Publishing Company, 1984. 280 p.

757. Obolensky D. *Byzantium, Kiev and Moscow. A Study in Ecclesiastical Relations*. *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 11. 1957. P. 21–78.

758. Papadopoullo T. *Orthodox Church and Civil Authority*. *Journal of Contemporary History*. 1967. Jan. Vol. 2. P. 201–209.

759. Papkova I. *The Russian Orthodox Church and Political Party Platforms*. *Journal of Church and State*. 2007. Jan. Vol. 49. P. 117–134.

760. Papkova I. *The Orthodox Church and Russian Politics*. New York: Oxford University Press, 2011. 265 p.

761. Papkova I. *Russian Orthodox Concordat? Church and State under Medvedev*. *Journal: Nationalities Papers*. 2011. Sep. Vol. 39. Issue 5. P. 667–683.

762. Pierre L'Hullier. *Problems Concerning Autocephaly*. *Greek Orthodox Theological Review XXIV*. 2–3 (1979). 266 p.

763. Philip (Saliba), metropolitan. *Canon 28 of the 4th Ecumenical Council – Relevant Or Irrelevant Today?: Talk given at the Conference of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius held at St. Vladimir's Seminary, June 4-8, 2008*. URL: <http://www.aoiusa.org/2009/09/canon->

28-of-the-4th-ecumenical-council-relevant-or-irrelevant-today-met-philip-saliba.

764. Plokhly S. Between Moscow and Rome: The Struggle for the Greek Catholic Patriarchate in Ukraine. *Journal of Church and State* № 37.4. 1995. P. 849–868.

765. Politics and Religion in Central and Eastern Europe: Traditions and Transitions. Edited by William H. Swatos. Westport: Praeger Publishers, 1994. 230 p.

766. Psomiades Harry J. The Ecumenical Patriarchate Under the Turkish Republic: The First Ten Years. *Balkan Studies: Thessaloniki*. 1961. 270 p.

767. Ramet S. The New Church-state Configuration in Eastern Europe. *East European Politics and Societies*. 1991. Mar. Vol. 5. № 2. P. 247–267.

768. Reichley J. Religion and the Future of American Politics. *Political Science Quarterly*. 1986. Vol. 101. № 1. P. 23–48.

769. Reichley J. Religion in American Public Life. Washington: Brookings, 1985. 402 p.

770. Religion and Civil Society in Europe. Edited by J. de Hart, P. Dekker and L. Halman. Dordrecht: Springer Science, 2013. 312 p.

771. Reuss J. Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche, aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben. Berlin: Akademie-Verlag, 1966. 494 s.

772. Ricken F. Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios. *Theologie und Philosophie*. 1978. Vol. 53. Issue 3. P. 321–351.

773. Ringvee R. State and religion: Estonian experience. *Релігійна свобода*. № 13. Київ, 2008. С. 70–73.

774. Runciman S. The Great Church in Captivity. New York: Cambridge, 1968. 165–179.

775. Runciman S. The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence. Cambridge University Press, 1986. 454 p.

776. Runciman S. The Orthodox Churches and the Secular State. Auckland: Auckland University Press, 1973. 110 p.

777. Sanderson C. W. Autocephaly as a function of institutional stability and organizational change in the Eastern orthodox church. University of Maryland, College Park, 2005. 196 p.

778. Shishkov A. Einige Besonderheiten der Position der Russischen Orthodoxen Kirche im panorthodoxen vorkonziliaren Prozes. *Una Sancta*. № 2 (70). P. 119–129.

779. Smith D. *Religion and Political Development*. Boston: Little, Brown & Co., 1970. 298 p.

780. Sollogoub M. Orthodox Christians in Western Europe Move Towards a Local Church. *Sourozh*. № 92. 2003. P. 8–32.

781. Schmemmann A. Problems of Orthodoxy in America. *St. Vladimir's Seminary Quarterly*. № 8.2. 1964. P. 67–85.

782. Schmemmann A. The Canonical Problem. Problems of Orthodoxy in America. URL: [http://www.orthodoxinfo.com/ecumenism/schmem\\_canon.aspx](http://www.orthodoxinfo.com/ecumenism/schmem_canon.aspx).

783. Spinka M. *A History of Christianity in the Balkans: A Study in the Spread of Byzantine Culture Among the Slavs*. Archon, 1933. 199 p.

784. Stan L. *Religion and Politics in Post-Communist Romania*. Oxford: Oxford University Press, 2007. 270 p.

785. Strecker G. *Der Weg der Gerechtigkeit : Untersuchung zur Theologie des Matthaus*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962. 267 s.

786. Stokoe M., Kishkovsky M. *Orthodox Christians in North America, 1794–1994*. Syosset, NY., 1995. 145 p.

787. Taft R. Interview with John J. Allen, published in *The National Catholic Reporter* 6 Feb. 2004, Religious Information Service of Ukraine. URL: [http://www.ris.org.uk/cis-director-accuses-ukrainian-government-of-encouraging-religious-conflict\\_n1703](http://www.ris.org.uk/cis-director-accuses-ukrainian-government-of-encouraging-religious-conflict_n1703).

788. Tarchnisvili M. The Origin and Development of the Ecclesiastical Autocephaly of Georgia. Trans. Patrick Viscuso. *Greek Orthodox*, 2011. 211 p.

789. The Constitution of the Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in the Americas. URL: <http://www.scoba.us/resources/constitution.html>.

790. *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*. Edited by Michael Bourdeaux. Armonk: M. E. Sharpe, 1995. 336 p.

791. *Theological Review* №. 46. 1–2. 2001. P. 89–111.

792. Tomka M. *Church, State and Society in Eastern Europe*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2005. P. 92.



793. Toyoda M., Tanaka A. Religion and Politics in Japan. Religion and Politics in Comparative Perspective. The One, The Few. The Many. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 342 p.

794. Tunick M. Religious Freedom and Toleration: A Liberal Pluralist Approach to Conflicts over Religious Displays. Get access. Journal of Church and State. Volume 64. Issue 2. Spring 2022. P. 280–300,

795. Ukrainian Orthodox Church. Supplement to the Ukrainian Orthodox Herald. № 50. 1980. 24 c.

796. Voss G. Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen. Paris: Desclée de Brouwer, 1965. 219 s.

797. Wald K. Religion and Politics in the United States. New York: St. Martin's Press, 1987. 301 p

798. Wallace D. Biblical Theology: Past and Future. Theologische Zeitschrift. 1963. Jahrgang 19. Heft 6. P. 88–105.

799. Walters P. Editorial, Religion, State, and Society. New York, 2001. 151 p.

800. Ware K. Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule. Paris: Wipf & Stock Pub, 2018. 208 p.

801. Wawrzonek M. Religion and politics in Ukraine: the Orthodox and Greek Catholic Churches as elements of Ukraine's political system. Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2014. 251 p.

802. Weeks T. Religion, nationality, or politics: Catholicism in the Russian empire, 1863–1905. Journal of Eurasian Studies. 2011. Vol. 2. P. 52–59.

803. Williamson O. The Mechanisms of Governance. New York: Oxford, 1996. P. 4–5.

804. Wiles M. Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries. Oxford: Clarendon Press. 1996. 204 p.

805. Yearbook of American and Canadian Churches. Edited by E. W. Lindner. Nashville: Abingdon Press, 2006. 400 p.

806. Yereniuk R. Short Historical Outline of the Ukrainian Orthodox Church of Canada (UOCC): On the Occasion of 90-th Anniversary of the Church (1918–2008). Winnipeg: Ecclesia Publishing Corporation, 2008. 37 p.

807. Zizioulas J. Being as communion: studies in personhood and the church. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1985. 269 c.

808. Ανακοινωθέν Συναντήσεως των Προκαθημένων των Ορθοδόξων Εκκλησιών Μέσης Ανατολής, της Κυπρου [Κομϋονικε Ζυστρίχι Предсто-ятелів Православних Церков Близького Сходу на Кіпрі]. URL: <http://churchofcyprus.org.cy/51652>.

809. Το Οικουμενικό Πατριαρχείο δέχεται σε ευχαριστιακή κοινωνία την Εκκλησία των Σκοπίων [Вселенський патріархат вітає церкву Скоп'є у сопричасті] (2022). Відновлено з <https://fosfanariou.gr/index.php/2022/05/09/to-ecum-patr-dexetai-se-koinonia-tin-ekklisa-twn-skopiwn>.

## Зміст

Передмова . . . . .	3
РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ЕВОЛЮЦІЇ ПОЛІТИЧНИХ ПРОЦЕСІВ ЩОДО АВТОКЕФАЛЬНОГО УСТРОЮ ПРАВОСЛАВНИХ ЦЕРКОВ . . . . .	6
1.1. Автокефалія як об'єкт політичного та філософського аналізу . . . . .	6
1.2. Методологія дослідження процесів трансформації релігійної політики щодо автокефалії Православної Церкви	64
1.3. Історико-політичні особливості становлення «Київського православ'я» . . . . .	85
РОЗДІЛ 2. ІСТОРИКО-ТЕОРЕТИЧНІ ПОЛОЖЕННЯ ПОМІСНІСНОСТІ ТА ПОЛІТИКО-АДМІНІСТРАТИВНОЇ СИСТЕМИ ЦЕРКВИ. . . . .	114
2.1. Політичні аспекти помісності в контексті релігійної традиції . . . . .	114
2.2. Еклезіологічні засади політико-адміністративної системи православних Церков . . . . .	131
2.3. Політичний вплив на формування давніх патріархатів у постановах Вселенських соборів . . . . .	148
РОЗДІЛ 3. ІСТОРИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПОЛОЖЕННЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ПОЛІТИЧНИХ ПРОЦЕСІВ ЩОДО УСТРОЮ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ТА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА . . . . .	175
3.1. Адміністративний та політичний статус Церкви візантійської традиції . . . . .	175
3.2. Суспільно-політичні детермінанти церковної помісності й автокефалії у візантійському просторі . . . . .	212

3.3. Політизація процесу автокефалізації та церковно-адміністративної системи управління Православної Церкви. . . . .	231
РОЗДІЛ 4. СУЧАСНЕ ЦЕРКОВНО-ПОЛІТИЧНЕ АДМІНІСТРУВАННЯ В КРАЇНАХ ТРАДИЦІЙНОГО ПОШИРЕННЯ ПРАВОСЛАВ'Я . . . . .	259
4.1. Політичний вимір автокефального устрою Православної Церкви як інституту суспільно-політичних відносин . . . . .	259
4.2. Політичний та адміністративний статус автономних, самопроголошених та невизнаних церков . . . . .	280
4.3. Діаспора як сучасний церковно-політичний феномен . . . . .	309
РОЗДІЛ 5. ДЕРЖАВНА РЕЛІГІЙНА ПОЛІТИКА УКРАЇНИ ЩОДО КОНСТИТУЮВАННЯ ПОМІСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ . . . . .	329
5.1. Інститут президенства у визначенні та реалізації проекту Помісної Православної Церкви. . . . .	329
5.2. Політичні інституції в процесах конституювання Помісної Церкви України . . . . .	355
5.3 Єдина Помісна православна церква в Україні у нових суспільно-політичних викликах . . . . .	380
Післямова . . . . .	401
Література . . . . .	411

*Для нотаток*

*Для нотаток*

*Наукове видання*

**КОБЕТЯК Андрій Романович**

**РЕЛІГІЙНА ПОЛІТИКА УКРАЇНИ  
НА ШЛЯХУ ФОРМУВАННЯ  
ПОМІСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ**

*Монографія*

Формат 60x84/16. Ум. друк. арк. 28,13  
Наклад 300 пр. Зам. № 0167.

ТОВ «Видавничий дім “Бук-Друк”»  
м. Житомир, вул. М. Бердичівська, 17А.  
тел.: 063 101 22 33

*Свідоцтво серія ДК №7412 від 27.07.2021 р.*

Друк та палітурні роботи ФОП О.О. Євенок  
м. Житомир, вул. М. Бердичівська, 17А  
тел.: 063 101 22 33, e-mail: bookovych@gmail.com

*Свідоцтво серія ДК №3544 від 05.08.2009 р.*