

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ВОЛИНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ЛЕСІ УКРАЇНКИ**

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

КОБЕТЯК АНДРІЙ РОМАНОВИЧ

УДК 342.724:172.3

**ДИСЕРТАЦІЯ
ПОЛІТИЧНІ ДЕТЕРМІНАНТИ КОНСТИТУЮВАННЯ
ПОМІСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ**

23.00.02 – політичні інститути та процеси

Подається на здобуття наукового ступеня доктора політичних наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело



Кобетяк А. Р.

АНОТАЦІЯ

Кобетяк А. Р. Політичні детермінанти конституювання Помісної православної церкви. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора політичних наук за спеціальністю 23.00.02 – Політичні інститути та процеси. – Волинський національний університет імені Лесі Українки, Луцьк, 2023.

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.

Мета дослідження полягає в здійсненні комплексного аналізу державної політики України 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.

Об'єктом дисертаційної роботи є релігійні та політичні інституції у період набуття автокефального статусу православними церквами.

Предмет дослідження – державна політика України в релігійній сфері під час конституювання Помісної православної церкви.

Наукова новизна отриманих результатів полягає в тому, що в дисертаційній роботі вперше комплексно проаналізовано державну релігійну політику під час становлення інституту Помісної православної церкви, виокремлено основні етапи еволюції державно-церковної взаємодії в руслі формування автокефального устрою, змістовні характеристики й сучасні тенденції розвитку цих відносин.

У дослідженні 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.

Проаналізовано ідеологічний вплив політики візантизму у релігійній сфері на формування українського і російського православ'я. Виокремлено національні особливості «київського християнства», яке пропагувало рівність усіх народів; поступальний розвиток і поступове залучення представників різних націй до християнської віри; відокремлення київського християнства від зовнішнього церковного управління й чужого впливу, збереження власних церковних традицій, обрядів і культури. Визначено зміст російського цивілізаційного проекту, головною метою якого є 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.

Доведено, що причиною еволюції державно-політичних процесів у становленні автокефального устрою православних церков стала відсутність чіткої регламентації процедури проголошення нової автокефальної церкви, унаслідок чого сформувалися «грецький» і «слов'янський» підходи в питанні автокефалії. Базовим положенням «грецького» підходу є визначення пріоритету Вселенського патріархату, який регулює православне життя й діяльність інших Помісних церков. «Слов'янський» підхід передбачає існування Помісних церков як певної конфедерації автономних утворень, кожна з яких повністю незалежна одна від одної та має право самостійно надавати автокефалію своїй автономній частині. Політичний зміст автокефалії як зовнішньої адміністративної структури зумовлює появу певних

конструкцій і нашарувань, що утвердилися в церковній практиці й стали залежними від державно-політичних інституцій.

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

Обґрунтовано положення про те, що в сучасних реаліях державна політика стосовно релігії є складовою публічної сфери для лобіювання 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.

Уточнено значення ролі православних церков у процесах політичних трансформацій, державному будівництві та формуванні нових ідентичностей в умовах військових конфліктів і міждержавних протистоянь, а також для тих спільнот, де етнічні й конфесійні межі збігаються і релігія була потужним фактором націєтворення. Наголошено на включенні православ'я у внутрішньополітичні процеси й геополітику з метою відновлення свого статусу та впливу й прагнення віднайти адекватні відповіді на виклики секуляризації й глобалізації.

З'ясовано тезу про роль автокефалії як механізму пристосування церкви до політичної географії держави. Доведено, що церква завжди була складовою державного середовища, яка не може існувати без людей, котрі є громадянами певної країни, з її законами й нормами життя. З'ясовано, що розпад імперії на незалежні держави неминуче призводив до інституційних змін церковних кордонів, оскільки після формування нових незалежних держав (за національним принципом) кіріархальна церква не може підтримувати зв'язки із підлеглими церквами в новоутворених державах. Показано, що 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.

Встановлено якими повинні бути політичні умови для ініціювання надання автокефального статусу певній церковній організації: по-перше, повна або часткова політична незалежність території, де буде інституціалізуватися нова автокефальна церква; по-друге, географічна віддаленість означеної території від церкви-матері; по-третє, етнічна, мовна й культурна відмежованість регіону від загальної кіріархальної церкви; по-четверте, наявність власної церковної історії та традиції; по-п'яте, відсутність розколів і розділень усередині церкви; по-шосте, політична підтримка

держави, що відображається в давніх канонах та традиції церкви. Доведено, що продумана політика держави у релігійній сфері є ключовою вимогою на шляху до проголошення незалежної церкви.

Набуло подальшого розвитку: політологічний аналіз релігійної політики органів державної влади з регулювання суспільних відносин у релігійно-церковній сфері, що включає визначення засад і принципів її реалізації. Стратегія держави в релігійно-церковній сфері й визначені нею як прийнятні моделі державно-церковних відносин регулюватимуть її ставлення до екуменічної парадигми загалом та її реалізації в контексті здійснення міжконфесійного діалогу Помісної церкви України та Української православної церкви зокрема.

Визначено механізми впливу на церкву політичних інститутів, які в межах своїх конституційних повноважень сприяли визнанню незалежності українського православ'я. Доведено, що релігійна політика органів державної влади в процесах конституювання єдиної помісної Церкви формується і здійснюється на основі закріпленої законодавством моделі державно-церковних відносин та ставлення цих інституцій до православ'я. Установлено, що в складних суспільно-політичних і геополітичних реаліях Православна церква України є невід'ємною складовою вітчизняної публічної дипломатії, яка протидіє антиукраїнській пропаганді. Проаналізовано значення автокефального статусу для релігійної, внутрішньої й зовнішньої політики країни в умовах боротьби з російськими та проросійськими силами.

Досліджено генезу й сучасні інтерпретації політичної концепції «русского мира», зокрема уточнено її зміст і місце релігійного чинника в реалізації цієї доктрини. Установлено, що «русский мир» є політичним проєктом, головною метою якого є розвиток цивілізації на основі таких інтеграційних ознак: мови й культури; історичної пам'яті та пов'язаних із цією спільною історичною пам'яттю цінностей; православ'я; лояльності до сьогоденної Російської держави, котра прагне виступати всередині країни і

на міжнародній арені як правонаступниця російської державницької традиції, органічними складниками якої є Російська імперія та СРСР. Поглиблено розуміння того, що російська сторона використовує політичні механізми, щоб питання автокефалії залишалося відкритим упродовж тривалого часу й було дестабілізуючим фактором релігійно-політичних відносин в Україні.

Ключові слова: релігійна політика, політичні інститути та процеси, державна політика, державно-політичні відносини, державно-конфесійні відносини, Помісна православна церква, інститут парламентаризму, інститути виконавчої влади, громадянства та політичних партій.

ANNOTATION

Kobetiak A. R. Political determinants of the constitution of the Local Orthodox Church. – Qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

The dissertation for acquisition of a scientific degree of the doctor of political sciences on a specialty 23.00.02 – political institutes and processes. – Lesya Ukrainka Volyn National University. Lutsk, 2023.

In the era of globalization, the norms fixed in the secular worldview, but outdated from the point of view of today, are being destroyed, therefore relations between the state and the church are becoming more complicated. Under such conditions, the problem of reviewing the interaction between them and finding such a model that would contribute to the socio-political development of Ukraine emerges acutely. It is quite clear that the task can be solved only at the highest, global level, where political institutions play a leading role.

The growing importance of religious and political factors in Ukrainian society requires a rethinking of the phenomena and processes associated with them, which actualizes the outlined problems and conditions its detailed analysis and research. For modern Ukraine, the formation of its own independent church is a matter of national security, mental affirmation of the pro-Ukrainian orientation of national self-identification, the prestige of the state in the international arena, and most

importantly, the possibility of consolidation of citizens around the single Orthodox Church, which is the largest denomination in the country. However, the separation of Ukrainian Orthodoxy into several jurisdictions nullifies this process.

The problem of forming the only Local Church belongs to the sphere where the Church alone cannot solve a whole set of accumulated problems. The presence of several parallel jurisdictions of Orthodox churches in Ukraine is one of the significant conflict-causing factors in our society. This is facilitated by the absence of a church independent of external religious centers. Solving property issues of religious organizations at the current stage leads to increasing tension in society and inciting enmity, which will cease with the formation of the United Church Organization.

The processes of secularization of society led to the spiritual crisis of a person as an individual due to his ignoring traditional values and worldview concepts. The desacralization of social space has become an internal problem of the Church, which can be solved only in the conditions of Orthodox unity. The most important element for ensuring the latter is the religious policy of the state, which will contribute to the strengthening of the Ukrainian political nation and the formation of civil society. In addition, state policy in the religious sphere must meet the demands of Ukrainians, the current religious situation in the country, and the European dimension of Ukraine's future.

The purpose of the study is to carry out a comprehensive analysis of religious policy in the process of institutionalization of the Local Orthodox Church, the evolution of political processes during the formation of the autocephalous system, their meaningful characteristics and modern trends of state-church development in the general Orthodox context.

The object of the dissertation research is the role of religious and political institutions in the formation of the mechanisms of acquisition of autocephalous status by Orthodox churches.

The subject of the research is the evolution of the role of political processes and religious transformations in the formation of the autocephalous system of Orthodox churches in general and the state policy of Ukraine in the religious sphere during the constitution of the Local Orthodox Church in particular.

The scientific novelty of the obtained results lies in the fact that the dissertation work for the first time comprehensively analyzed state religious policy during the formation of the institution of the Local Orthodox Church, highlighted the main stages of the evolution of state-church interaction in the direction of the formation of an autocephalous system, the substantive characteristics and modern trends in the development of these relations in general-orthodox context.

In the dissertation study, a comparative analysis of the state religious policy in the process of declaring the autocephalous status of the new Local Church was carried out for the first time; it has been proven that the state has always been an interested party in the independence of the national church, therefore it acts as a defender of the rights and powers of the church located on its territory. This greatly affects the current geopolitical relations between independent local churches. It was established that autocephaly became an adaptation mechanism by which the church adapted to the political-administrative structure of the state.

The ideological influence of the religious policy of Byzantium on the formation of Ukrainian and Russian Orthodoxy is analyzed. The national features of "Kyiv Christianity", which promoted the equality of all peoples, are singled out; progressive development and gradual involvement of representatives of various nations in the Christian faith; separation of Kyiv Christianity from external church administration and foreign influence, preservation of own church traditions, rites and culture. The content of the Russian civilizational project is determined, the main goal of which is an attempt to revive the space based on the Orthodox religion, imperial ideological doctrines and achievements of the past, which contain the ideas of the originality of the development of the Russian people and its superiority over other peoples.

It is proved that the reason for the evolution of state-political processes in the formation of the autocephalous system of Orthodox churches was the lack of clear regulation of the procedure for declaring a new autocephalous church, which resulted in the formation of "Greek" and "Slavic" approaches to the issue of autocephaly. The basic position of the "Greek" approach is the determination of the priority of the Ecumenical Patriarchate, which regulates the Orthodox life and activities of other Local Churches. The "Slavic" approach assumes the existence of local churches as a certain confederation of autonomous entities, each of which is completely independent from each other and has the right to independently grant autocephaly to its autonomous part. The political content of autocephaly as an external administrative structure predisposes to the emergence of certain structures and stratifications that have become established in church practice and have become dependent on state and political institutions.

The role of the institutions of the presidency, parliamentarism, executive power, citizenship and political parties in the formation of religious policy and the autocephalous process in Ukraine is characterized; the legislative acts of the Verkhovna Rada of Ukraine, which provide control over the observance of rights in the sphere of freedom of conscience and religion and are oriented towards solving inter-religious confrontations through dialogue, are analyzed; it is proved that the religious policy of the presidents of Ukraine, despite the selective approach in observing the principle of equality of religions, was aimed at overcoming church division and contributed to the unity and independence of Ukrainian Orthodoxy; analyzed the activities of the Cabinet of Ministers of Ukraine, which directed its actions to increase the level of trust between the state and the church, conducting a constant dialogue to overcome inter-confessional contradictions; the role of civil society institutions in the constitution of the Local Church of Ukraine is clarified by drawing attention to autocephalous issues and influence on political processes.

The proposition that in modern realities religious politics is a component of the public sphere for lobbying and protection of one's own interests is substantiated.

Religion and politics use common mechanisms to influence people's behaviour. It is proven that the interaction of religious identity with the political component determines the tools of religious policy that increase the level of trust of citizens: religion, like politics, focuses on the community, not on a specific subject; communication as a means of communication not only with followers, but also with society in general; the authority of the government as the bearer of national traditions and the successor of the cultural and historical heritage; the tradition of reformation, through which changes aimed at protecting the population and realizing the rights and freedoms of citizens are introduced; war as a way for a religious institution to determine the direction of religious policy and relations with the authorities.

The importance of the role of Orthodox churches in the processes of political transformations, state building and the formation of new identities in the conditions of military conflicts and interstate confrontations, as well as for those communities where ethnic and confessional boundaries coincide and religion was a powerful factor in nation-building, is clarified. The emphasis is on the inclusion of Orthodoxy in domestic political processes and geopolitics in order to restore its status and influence, and the desire to find adequate answers to the challenges of secularization and globalization.

The thesis about the role of autocephaly as a mechanism of adaptation of the church to the political geography of the state is clarified. It has been proven that the church has always been a component of the state environment, which cannot exist without people who are citizens of a certain country, with its laws and norms of life. It was found that the disintegration of the empire into independent states inevitably led to institutional changes in church borders, since after the formation of new independent states (according to the national principle), the kiararchal church cannot maintain ties with subordinate churches in the newly formed states. It is shown that the principle of a clear hierarchy is violated due to the impossibility of "direct" communication, when the church capital with its resources and apparatus will be in one country, and the subordinate diocese – in another.

It has been established what the political conditions should be for initiating the granting of autocephalous status to a certain church organization: first, full or partial political independence of the territory where the new autocephalous church will be institutionalized; secondly, the geographical distance of the specified territory from the mother-church; thirdly, the ethnic, linguistic and cultural isolation of the region from the general kiryarchal church; fourthly, the presence of one's own church history and tradition; fifth, the absence of schisms and divisions within the church; sixth, the political support of the state, which is reflected in the ancient canons and traditions of the church. It has been proven that the state's religious policy is a key requirement on the way to declaring an independent church.

Further development took place: a political analysis of the religious policy of state authorities on the regulation of social relations in the religious and church sphere, which includes the determination of the principles and principles of its implementation. The state's strategy in the religious-church sphere and what it defines as acceptable models of state-church relations will regulate its attitude to the ecumenical paradigm in general and its implementation in the context of interfaith dialogue of the Local Church of Ukraine and the Ukrainian Orthodox Church in particular.

Mechanisms of influence on the church of political institutions, which, within the limits of their constitutional powers, contributed to the recognition of the independence of Ukrainian Orthodoxy are determined. It is proved that the religious policy of state authorities in the processes of constitution of a single local Church is formed and carried out on the basis of the legally established model of state-church relations and the attitude of these institutions towards Orthodoxy. It has been established that in complex socio-political and geopolitical realities, the Orthodox Church of Ukraine is an integral component of domestic public diplomacy that counteracts anti-Ukrainian propaganda. The importance of the autocephalous status for the country's religious, domestic and foreign policy in the context of the struggle against Russian and pro-Russian forces is analyzed.

The genesis and modern interpretations of the political concept of the "Russian world" have been studied, in particular its content and the place of the religious factor in the implementation of this doctrine have been clarified. It was established that "Russian peace" is a political project, the main goal of which is the development of civilization based on the following integration features: language and culture; historical memory and values related to this common historical memory; Orthodoxy; loyalty to today's Russian state, which aspires to act within the country and on the international arena as the rightful successor of the Russian statesmanship tradition, the organic components of which are the Russian Empire and the USSR. The understanding that the Russian side uses political mechanisms to keep the issue of autocephaly open for a long time and to be a destabilizing factor in religious-political relations in Ukraine has deepened.

Keywords: religious policy, political institutions and processes, state policy, state-political relations, state-denominational relations, Local Orthodox Church, institution of parliamentarism, institutions of executive power, citizenship and political parties.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Монографія

1. Кобетяк А. Р. Релігійна політика України на шляху формування Помісної Православної Церкви: Монографія. Житомир: Видавничий дім «Бук-Друк», 2022. 484 с.

Статті у наукових фахових виданнях:

2. Кобетяк А. Автокефальний устрій як основоположний чинник структури Вселенського православ'я. *Вісник Львівського університету*. Серія: філософсько-політологічні студії. № 24. Львів: Вид-во Львівського національного університету імені Івана Франка, 2019. С. 47–54.

3. Kobetiak A. Autocephalic principle of the church-administrative structure of the early christian period. *Вісник Львівського університету*. Серія:

філософсько-політологічні студії. № 29. Л.: Вид-во Львівського національного університету імені Івана Франка, 2020. С. 61–68.

4. Kobetiaк A. Canonical principle of autocephaly in the resolutions of Ecumenical Councils. *Вісник Львівського університету*. Серія: філософсько-політологічні студії. № 30. Львів: Вид-во Львівського національного університету імені Івана Франка, 2020. С. 47–54.

5. Kobetiaк A. Canonical conditionality of the autocephalic organization of the church in the rules of the Ecumenical Councils. *Вісник Львівського університету*. Серія: філософсько-політологічні студії. № 31. Львів: Вид-во Львівського національного університету імені Івана Франка, 2020. С. 40–49.

6. Кобетяк. А. Політизація процесу автокефалізації у період міжсоборної присутності у ХХ ст. *Регіональні студії*. № 29. Ужгород: Ужгородський національний університет, 2022. С. 50–55.

7. Кобетяк А. Особливості політичного впливу на церкви Візантійської традиції. *Наукові праці МАУП. Політичні науки та публічне управління*. Вип. 1 (61). Київ: Міжрегіональна Академія управління персоналом, 2022. С. 19–24.

8. Кобетяк А. «Канонічна територія» крізь призму політичного протистояння світових релігійних центрів. *Вісник НТУУ «КПІ» Політологія. Соціологія. Право*. № 2. Київ, 2022. С. 17–22.

9. Кобетяк А. Політичний аспект формування сучасної системи православних церков. *Політикус*. №2. Одеса Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського, 2022. С. 37–41.

10. Кобетяк А. Релігійна політика України у сучасній вітчизняній історіографії. *Вісник Львівського університету*. Серія: філософсько-політологічні студії. № 42. Львів: Вид-во Львівського національного університету імені Івана Франка, 2022. С. 233–238.

11. Кобетяк А. Політика України щодо формування єдиної автокефальної церкви у фокусі зарубіжних політичних досліджень. *Актуальні*

проблеми філософії та соціології. № 36. Одеса, 2022. С. 118–123.

12. Кобетяк А., Вергелес К. Геополітичний вимір боротьби світових релігійних центрів за «канонічну територію». *Регіональні студії*. № 30. Ужгород: Ужгородський національний університет, 2022. С. 66–70.

13. Кобетяк А., Вергелес К. Політична складова сучасної структури православної церкви. *Наукові праці МАУП. Політичні науки та публічне управління*. Вип. 2 (62). Київ: Міжрегіональна Академія управління персоналом, 2022. С. 76–82.

14. Кобетяк А., Соколовський О. Боротьба світових релігійних центрів за політичний вплив на міжнародній арені. *Вісник Львівського університету*. Серія: філософсько-політологічні студії. № 43. Львів: Вид-во Львівського національного університету імені Івана Франка, 2022. С. 275–281.

15. Кобетяк А., Соколовський О. Політичний вплив на структуру сучасної православної церкви. *Політикус*. № 3. Одеса: Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського, 2022. С. 20–24.

16. Кобетяк А. Політичний вплив інституту президенства на формування Єдиної Української православної церкви. *Вісник Львівського університету*. Серія: філософські науки. № 30. Львів: Вид-во Львівського національного університету імені Івана Франка, 2022. С. 66–73.

17. Кобетяк А. Вплив Президентів України на формування ідеї єдиної помісної православної церкви. *Політикус*. № 4. Одеса: Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського, 2022. С. 42–46.

18. Кобетяк А., Слюсар В. Політичний вплив інституту президенства на формування Єдиної Української православної церкви. *Наукові праці МАУП. Політичні науки та публічне управління*. Вип. 3 (63). Київ: Міжрегіональна Академія управління персоналом, 2022. С. 43–49.

**Статті у виданнях, що індексуються у міжнародних наукометричних
базах даних Scopus та Web of Science:**

19. Sokolovskyi O., Kobetyak A., Melnyczuk M., Chaplinska O. Reconstruction of the religious paradigm in the modern globalized world. *WISDOM*. Vol. 18. № 2, 2021. P.153–161. URL: <https://wisdomperiodical.com/index.php/wisdom/article/view/467>. DOI: <https://doi.org/10.24234/wisdom.v18i2.467>.

20. Sokolovskyi O., Kobetyak A. Religious Dimensions of Anti-Trinitarianism in the Projection of the Spiritual Progress of Society. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. Vol. 41. Iss. 5, 2021. P. 26–43. URL: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss5/3/>.

21. Kobetiak A., Slyusar V., Yevchenko O., Kondratiuk Y. Political institutions of parliamentarism in the processes of constituting the local church of Ukraine. *Ad Alta. Journal of interdisciplinary research*. №. 13/01-XXXIV. 2023. P.172–176. URL: https://www.magnanimitas.cz/ADALTA/130134/papers/A_25.pdf.

Статті в іноземних журналах:

22. Kobetiak A. Ukrainian autocephaly in the conditions of military aggression and «confrontation of the patriarchates». *Региональный вестник Востока: научный журнал*. № 1/2019. Усть-Каменогорск: Изд-во «Берел» ВКГУ имени С. Аманжолова, 2019. С. 98–108.

23. Kobetiak A. Attempts for canonical justification of autocephaly during the inter-assembly presence. *Modern Science – Moderní věd*. № 4. Prague, 2019. P. 99–107.

24. Kobetiak A. Autocephalic system of the ecumenic church and determination of orthodox diaspora status. *European philosophical and historical discourse*. Vol. 6. Iss. 4, 2020. P. 83–90.

25. Kobetiak A. Ukrainian local church: realities of the proclamation and prospects. *PNAP*. Volume 47. № 4. 2021. P. 40–48.

26. Kobetiak A. The political factor of the formation of new autocephalic churches in the XX century. *Scientific discussion*. VOL 1, No 66. Praha, Czech Republic, 2022. P. 16–19.

27. Kobetiak A. Political influence on the process of establishment of autocephalic churches in the XX century. *Danish Scientific Journal*. №60/2022. P. 65–71.

28. Kobetiak A. The political influence of the empire on the formation of the administrative hierarchy of the early christian church. *Annali d'Italia*. №32. 2022. P. 85–91.

29. Kobetiak A. Slyusar V. The influence of the presidency institute on the Ukrainian independent orthodox church formation. *Baltic Journal of Legal and Social Sciences*. № 3/2022. P. 38–45.

30. Кобетяк А. Політичний вплив українських президентів Л. Кравчука, Л. Кучми та В. Ющенко на формування Єдиної національної церкви. *KELM (Knowledge, Education, Law, Management)*. № 5(49), 2022. P. 117–122.

31. Serhieiev V., Zahurska-Antoniuk V., Kobetiak A., Yemelianov R., Tohobytska V. Political and Legal Aspects of the Transformation of the Content and Forms of Education Under the Pressure of the Pandemic. *IJCSNS International Journal of Computer Science and Network Security*, VOL.22 No.10, October 2022. P. 131–136.

Публікації в інших наукових виданнях:

32. Kobetiak A. Ecclesiological conditionality of the autocephalous system of the Universal orthodoxy. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. № 1(15). К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2020. С. 12–17.

33. Kobetiak A., Sokolovskyi O. «Church boundaries» and canonical territory in the context of the autocephalic system of universal orthodoxy. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. № 2(16). К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2020. С. 14–19.

34. Кобетяк А. Алгоритм проголошення автокефалії в контексті

боротьби за незалежність. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. № 1(17). К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2021. С. 11–17.

35. Кобетяк А. Юрисдикційне розділення сучасного українського православ'я. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. № 1(13). К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2019. С. 26–30.

36. Kobetiaк A. Prospects of constitution of the Ukrainian local church. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. № 2(18). К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2021. С. 12–16.

Матеріали конференцій:

37. Кобетяк А. Соціальна робота Православної церкви та її вплив на соціальне підприємництво // Матеріали Міжн. наук. конф. IV Танчерівські читання «Роль релігії в розвитку соціального підприємництва» (30 жовтня 2018 р.) Софія. *Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. № 3(12). К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2018. С. 89–92.

38. Кобетяк А. Підготовка документу про «Автокефалію» на передсоборних нарадах у ХХ ст. // Матеріали Міжн. наук.-практичної конф. «Сучасні виклики для суспільних наук в умовах глобалізації» (24–25 травня 2019 р.). Л.: ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2019. С. 15–20.

39. Кобетяк А. Війна на сході України як наслідок протистояння двох Патріархатів // Матеріали XVIII Міжн. наук.-практичної конф. «Актуальні питання, проблеми та перспективи розвитку гуманітарного знання у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти» (30–31 травня 2019 р.). Канада – Сербія – Азербайджан – Польща – Україна, 2019. С. 24–27.

40. Кобетяк А. «Війна патріархатів» на фоні військової агресії на Сході України // Матеріали VII Міжнар. конф. «Літні наукові читання» (31 липня 2019 р.). К., 2019. С. 16–20.

41. Кобетяк А. Сучасне розуміння автокефалії та її вселенський характер // Матеріали XLVIII Міжнар. конф. «Розвиток науки в ХХІ столітті»

(18 серпня 2019 р.). Харків, 2019. С. 78–82.

42. Кобетяк А. Становлення перших християнських церков через призму автокефалії // Матеріали Міжн. наук.-практичної конф. «Актуальні питання суспільних наук: наукові дискусії» (16–17 серпня 2019 р.). К. : ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2019. С. 64–68.

43. Кобетяк А. Церковна автокефалія та політичний контекст в Україні // Матеріали V Міжвузівської науково-теоретичної конференції молодих науковців «Актуальні проблеми сучасної філософії та науки: виклики сьогодення» (4 грудня 2019 р.). К. : КВІЦ, 2020. С. 39–42.

44. Кобетяк А. «Церковний підхід» автокефалізації Помісних церков // Матеріали XX Міжнародної науково-практичної конференції «Актуальні питання, проблеми та перспективи розвитку гуманітарного знання у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти» (30-31 травня 2020). Канада – Сербія – Азербайджан – Польща – Україна, 2020. С. 9–13.

45. Кобетяк А. Автокефальний устрій православної церкви, як еклезіологічна необхідність // Матеріали LXIII Міжнар. конф. «Розвиток науки в XXI столітті» (14 серпня 2020 р.). Харків: Науково-інформаційний центр «Знання», 2020. С. 86–91.

46. Кобетяк А. Обґрунтування автокефального устрою церкви у період Вселенських Соборів // Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Актуальні питання суспільних наук: наукові дискусії» (14–15 серпня 2020 р.). К.: Київська наукова суспільна організація, 2020. С. 41–44.

47. Kobetiak A. «The War of the Patriarchs» on the Background of Military Aggression in the East of Ukraine // Матеріали VII Міжнародної конференції «Наука як антикризова рушійна сила» (31 серпня 2020 р.). К.: Центр наукових публікацій, 2020. С. 142–145.

48. Кобетяк А. Становлення Української церкви у контексті міжконфесійних сутичок. Матеріали IX Міжнародної конференції «Осінні

наукові читання» (30 вересня 2020 р.). К. : Центр наукових публікацій, 2020. С. 93–97.

49. Кобетяк А. Функціонування «паралельних юрисдикцій» у православній діаспорі Північної Америки // Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Актуальні питання суспільних наук: соціологія, політологія, філософія, історія» (9–10 жовтня 2020 р.). К.: Київська наукова суспільна організація, 2020. С. 54–59.

50. Кобетяк А. Становлення православної діаспори у країнах Західної Європи. Матеріали науково-практичної конференції «Пріоритетні напрямки вирішення актуальних проблем суспільних наук» (16–17 жовтня 2020 р.). Одеса, 2020. С. 34–40.

51. Кобетяк А. Адміністрування та устрій ранньохристиянської церкви // Матеріали доповідей та виступів всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю «Філософія в сучасному науковому та соціально-політичному дискурсах» (19 листопада 2020 р.). Вінниця: Видавництво ФОП Кушнір Ю. В. 2020. С. 89–93.

52. Кобетяк А. Когнітивна експансія крізь призму релігійного протистояння в Україні // Матеріали Міжвузівської науково-теоретичної конференції «Актуальні проблеми сучасної філософії та науки: виклики сьогодення» (25–26 лютого 2020 р.). Житомир: видавець О.О. Євенок, 2021. С. 41–44.

53. Кобетяк А. Українське православ'я у структурі Вселенської церкви // Матеріали II Міжнародної науково-практичної конференції «TOPICAL ISSUES OF MODERN SCIENCE, SOCIETY AND EDUCATION» (5–7 вересня 2021 р.). Харків, 2021. С. 22-26.

54. Кобетяк А. Особливості становлення «Київського православ'я» // Матеріали Міжнародної науково-практична конференції «Актуальні наукові дослідження різноманітних соціальних процесів сучасного суспільства» (10–11 вересня 2021 р.). Одеса, 2021. С. 49–52.

55. Кобетяк А. Значення «нових» автокефальних церков у системотворенні Вселенського православ'я // II-всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю: «Філософія в сучасному науковому та соціально – політичному дискурсах» (18 листопада 2021 р.) Вінницький національний медичний університет ім. М.І. Пирогова, Вінниця, 2021. С. 72–75.

56. Кобетяк А. Церковна автокефалія та самоврядування місцевих рад: точки дотику // Місцеве самоврядування в Україні: теорія та практика: матеріали I Міжнародної науково-практичної конференції, м. Полтава, 07 грудня 2021 року / за заг. ред. Т.М. Лозинської, О.В. Дорофєєва. Полтава: ПДАУ, 2021. С. 208–211.

57. Кобетяк А. Політико-правові аспекти формування автокефальних церков у ХХ ст. // Європейський вибір України, розвиток науки та національна безпека в реаліях масштабної військової агресії та глобальних викликів ХХІ століття: Міжнародна науково-практична конференція. (25 квітня 2022 р.). Одеса, 2022. С. 23–26.

58. Кобетяк А. Помісна й автокефальна церкви: канонічне обґрунтування та традиція // Актуальні проблеми сучасної філософії та науки: виклики сьогодення: матеріали VII Всеукраїнської науково-теоретичної конференції (19 травня 2022 р.). Житомир. С. 21–24.

59. Кобетяк А., Захарчук С. Політичний вплив на формування сучасної структури православних церков // Філософія в сучасному науковому та соціально-політичному дискурсах: матеріали III Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю (19 листопада 2022 р.). Вінниця. С. 19–22.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	25
РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ РОЛІ ПОЛІТИЧНИХ ДЕТЕРМІНАНТ КОНСТИТУЮВАННЯ ПОМІСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ.....	
1.1. Державна політика щодо релігії як об'єкт політичного аналізу.....	38
1.2. Методологія дослідження державної політики щодо релігії як об'єкт політичного аналізу	49
1.3. Джерельна база дослідження державної політики щодо церкви й релігійних організацій.....	65
Висновки до розділу 1.....	101
РОЗДІЛ 2. РЕТРОСПЕКТИВА ПОМІСНОСТІ ТА АНАЛІЗ ПОЛІТИКО-АДМІНІСТРАТИВНОЇ СИСТЕМИ ЦЕРКВИ.....	
2.1. Політико-адміністративні аспекти помісності в контексті релігійної традиції	104
2.2. Суспільно-політичні детермінанти церковної помісності й автокефалії у візантійському просторі.....	114
2.3. Сучасне церковно-політичне адміністрування в країнах традиційного поширення православ'я.....	131
Висновки до розділу 2.....	148
РОЗДІЛ 3. ПОЛІТИЗАЦІЯ ПРОЦЕСУ АВТОКЕФАЛІЗАЦІЇ ТА ЦЕРКОВНО-АДМІНІСТРАТИВНОЇ СИСТЕМИ УПРАВЛІННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ.....	
	151

3.1. Політичний чинник автокефального устрою православної церкви як інституту суспільно-політичних відносин.....	151
3.2. Політичний та адміністративний статус автономних, самопроголошених та невизнаних церков.....	174
3.3. Православна діаспора як сучасний церковно-політичний феномен.....	207
Висновки до розділу 3.....	227

РОЗДІЛ 4. ДЕРЖАВНА ПОЛІТИКА УКРАЇНИ ЩОДО ЦЕРКВИ Й РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ У КОНТЕКСТІ КОНСТИТУЮВАННЯ ПОМІСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ.....

4.1. Політика української держави у контексті боротьби за незалежну православну церкву у ХХ-ХХІ ст.....	230
4.2. Інститут Президентства у реалізації проєкту Помісної православної церкви.....	252
4.3. Державні інститути у процесах конституювання Помісної церкви України.....	282
4.4. Роль громадянського суспільства та політичних партій у процесах конституювання ПЦУ.....	298
Висновки до розділу 4.....	311

РОЗДІЛ 5. ПОМІСНА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА УКРАЇНИ В НОВИХ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ РЕАЛІЯХ.....

5.1. Виклики «русского мира» для Української православної церкви	313
5.2. Вплив Помісної православної церкви на суспільні процеси в Україні...	336
5.3. Роль Української церкви в російсько-українській війні.....	351
Висновки до розділу 5.....	372
ВИСНОВКИ.....	376
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ.....	386

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. У добу глобалізації руйнуються усталені, закріплені в секулярному світогляді, однак застарілі з погляду сьогодення, норми. Як наслідок відносини між державою і церквою ускладнені, гостро постає питання перегляду взаємодії між ними й пошуку такої її моделі, яка б сприяла суспільно-політичному розвитку України. Здобуття Україною незалежності у 1991 р. зумовило формування різних підходів до побудови державно-церковних відносин. Держава зацікавлена у функціонуванні цього інституту, який має багатовікову спадщину, забезпечує історичну тяглість традицій, високий ступінь довіри населення й легітимності, і здатен консолідувати розрізнені політичні еліти. Саме тому релігія посідає важливе місце в суспільному бутті сучасної України, впливає на політикум і трансформацію політичної системи.

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 детальне дослідження. Для сучасної України формування власної незалежної церкви – це питання національної безпеки, ментального утвердження проукраїнського орієнтуру національної самоідентифікації, престижу держави на міжнародній арені, а головне, – можливість консолідації громадян навколо єдиної православної церкви, прихожани якої є найбільшою конфесією в країні. Однак роз'єднання українського православ'я на кілька юрисдикцій нівелює цей процес.

Наявність незалежної церкви сприяє консолідації українського населення, самоідентифікації громадян, є важливим фундаментом стабільності й ознакою єдності суспільства. Державна політика України щодо церкви й релігійних організацій спрямована на побудову єдиної церкви і є важливим стратегічним завданням, реалізація якого забезпечить демократичний підхід, рівність сторін у діалозі для об'єднання розділеного

православ'я. Для цього необхідно згуртувати зусилля держави й провідних православних церков України та світу.

Ефективна розбудова суверенної держави пов'язана з формуванням і захистом її національних інтересів. Саме через політичну систему повинні бути реалізовані потреби кожного громадянина, політичних груп і релігійних формувань. Сучасний світ диктує нові умови співіснування держави та церкви, при цьому їхня співпраця має відбуватися на партнерській основі.

Проблема формування єдиної Помісної церкви належить до сфери, в якій 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 церкви, незалежної від зовнішніх релігійних центрів. Вирішення майнових питань релігійних організацій на сучасному етапі призводить до зростання напруги в суспільстві й 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 державна політика в релігійній сфері, яка сприятиме зміцненню української політичної нації й становленню громадянського суспільства. Також державна політика в релігійній сфері повинна відповідати запитам українців, сучасній релігійній ситуації в країні та європейському виміру українського майбутнього.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана відповідно до плану науково-дослідних робіт Житомирського державного університету імені Івана Франка за темою «Толерантність і сучасний світовий порядок» (номер державної реєстрації

0111U000155) та Державного університету «Житомирська політехніка» за темою «Особливості релігійної політики України у Північному регіоні» (номер державної реєстрації 0123U100581). У межах тем автором проведені дослідження, пов'язані з розробкою теоретичних, організаційних, інституційних положень та механізмів формування і реалізації державної політики в сфері трансформації правоохоронної системи.

Мета дослідження полягає в здійсненні комплексного аналізу державної політики України щодо церкви й релігійних організацій в процесі конституювання Помісної православної церкви, еволюції політичних процесів під час формування автокефального устрою, їхніх змістовних характеристик і сучасних тенденцій державно-церковного розвитку.

Мета дисертаційної роботи конкретизована в таких основних **завданнях**:

- здійснити аналіз функціонування автокефалії та державної політики України щодо церкви й релігійних організацій;
- сформувати методологічний підхід до аналізу державної політики щодо релігії у контексті конституювання Помісної православної церкви;
- схарактеризувати політичні аспекти помісності в контексті релігійної традиції;
- означити суспільно-політичні детермінанти церковної помісності й автокефалії у візантійському просторі;
- проаналізувати особливості церковно-політичного адміністрування в країнах традиційного поширення православ'я;
- розглянути політичні аспекти автокефального устрою православної церкви як елементу суспільно-політичних відносин;
- простежити політичний та адміністративний статус автономних, самопроголошених та невизнаних церков;
- охарактеризувати діяльність православної діаспори як сучасний церковно-політичний феномен;

- розкрити генезу політичних та історичних особливостей становлення «Київського православ'я»;
- проаналізувати роль інституту президенства у визначенні й реалізації проєкту Помісної православної церкви;
- охарактеризувати вплив політичних інституцій на процеси конституювання Помісної церкви України;
- вивчити виклики «руського миру» для українського православ'я;
- з'ясувати місце Помісної православної церкви в Україні в умовах нових суспільно-політичних викликів;
- визначити роль Української церкви в російсько-українській війні.

Об'єктом дисертаційного дослідження є релігійні та політичні інституції у період набуття автокефального статусу православними церквами.

Предмет дослідження – державна політика України в релігійній сфері під час конституювання Помісної православної церкви.

Теоретична та методологічна база дослідження. Теоретичною й методологічною основою дослідження є праці провідних українських політологів і релігієзнавців, у яких вони осмислюють еволюцію процесів державного-політичних інтенцій конституювання Помісної православної церкви. Серед них: В. Бокоч, В. Войналович, М. Головатий, В. Горбатенко, В. Єленський, С. Здіорук, В. Климов, А. Колодний, І. Луцан, М. Палінчак, Л. Прокопчук, О. Саган, Л. Филипович, Ю. Чорноморець та ін. Актуалізація ключових ідей цих науковців допомогла визначити основні аспекти проблематики, яку ми розглядаємо, у світовому й вітчизняному контекстах.

Вивченню окремих аспектів впливу релігії на політичне життя українського суспільства, форм взаємодії політики та релігії посприяли студії О. Білоуса, О. Бортнікова, О. Кудояр, І. Ломака, В. Мороз, Р. Пасічного, С. Продивус, П. Стеблина та ін.

Теоретичною основою дисертації є дослідження, у яких проаналізовано вітчизняні й міжнародні нормативно-правові акти у сфері релігії й церкви, а саме: Г. Єрмакової, Ю. Пайди, П. Рабіновича, Г. Сергієнка та ін.

Важливе значення також надано політологічним дослідженням, у яких висвітлено роль релігійних організацій у державотворчих процесах, трансформації релігійно-церковного життя, яка відбувалася під впливом суспільно-політичних подій. До них належать праці М. Бабія, В. Войналовича, В. Журавського, Е. Кардош, С. Онищука, Н. Худоби та А. Юраша та ін.

Причини виникнення суспільного протистояння у релігійній сфері та його наслідки розглядали у своїх працях А. Арістова, В. Балух, В. Бондаренко, С. Здіорук та ін. Сутність і генезу політичного проєкту «русский мир» розглядали А. Астаф'єв, О. Валевський, С. Здіорук, С. Зубченко, А. Іщенко, О. Литвиненко, В. Токман, В. Яблонський та ін. Особливу увагу політологи зосередили на аналізі механізмів, через які міфологеми «русского мира» інспірували в українське суспільство, а також ставленню українського суспільства до цієї ідеології. Тема дослідження передбачає критичний аналіз джерел пов'язаних з Російською православною церквою, тому використання російської та російськомовної літератури у дисертації є науковою необхідністю.

Багатогранність розглядової автором проблематики й намагання цілісного осмислення еволюції політичних процесів і релігійних трансформацій під час формування автокефального устрою вимагало застосування комплексу взаємопов'язаних методологічних підходів, основним із яких у нашому дослідженні є міждисциплінарний, що слугує запорукою об'єктивного, системного й цілісного дослідження релігійної політики України в процесі конституювання Помісної православної церкви. Використання логічних методів дало можливість аналізувати науковий матеріал, порівнювати його, застосовувати аналогію та узагальнення. З метою системного представлення предмета державно-політичної проблематики в

дисертації було використано загальнонаукові, спеціальні та міждисциплінарні методи.

У процесі дослідження релігійної політики держави було використано філософські (діалектичний, феноменологічний) та загальнонаукові (генетичний, історичний, порівняльно-історичний, структурно-функціональний, каузальний) методи. Феноменологічна методологія взаємовпливу релігії і політики використана в площині типологізації й систематизації автокефальних підходів різних православних церков, що передбачає розгляд її в єдності та різноманітті соціальних виявів. Історико-генетичний аналіз знайшов широке застосування при опрацюванні засад, форм і методів управління й регулювання структурними підрозділами церкви при виробленні та реалізації релігійної політики держави.

Для аналізу складових автокефалії як форми церковного устрою, визначення її сутнісних характеристик і функцій, а також для порівняння автокефальних концепцій у вченнях православних церков як засадничого підґрунтя релігійної політики держави на шляху до автокефалії послуговувалися структурно-функціональним методом.

Наукова новизна отриманих результатів полягає у комплексному міждисциплінарному дослідженні державної політики України в релігійній сфері під час конституювання Помісної православної церкви; аналізі політичних процесів і релігійних трансформацій під час формування автокефального устрою православних церков.

У дисертації обґрунтовано низку теоретичних положень, які характеризуються науковою новизною і виносяться на захист:

Уперше:

- визначено політичні детермінанти конституювання Помісної православної церкви, а саме: незважаючи на конституційну норму «церква (релігійні організації) в Україні відокремлена від держави», протягом всього часу незалежності України відбувається державне регулювання релігійних

процесів; державна влада регламентує церковне життя на своїй території, автокефалія стала новим інструментом внутрішньої політики та дипломатії; церква переймає державницьку модель управління й адміністративно-територіального поділу; політичні інститути сприяють зміцненню державності, проєвропейській ідентифікації українського суспільства, підвищенню міжнародного іміджу держави;

- здійснено порівняльний аналіз державної політики України щодо церкви й релігійних організацій в процесі конституювання та проголошення автокефального статусу нової Помісної церкви; доведено, що держава завжди була зацікавленою стороною в незалеженні національної церкви, тому вона виступає захисником прав і повноважень церкви, яка діє на її території. Це значною мірою впливає на сучасні геополітичні відносини між незалежними Помісними церквами. Доведено, що автокефалія стала адаптаційним механізмом за допомогою якого церква пристосовувалася до політико-адміністративної структури держави;

- проаналізовано ідеологічний вплив релігійної політики візантизму на формування українського і російського православ'я. Виокремлено національні особливості «київського християнства», яке пропагувало рівність усіх народів; поступальний розвиток і поступове залучення представників різних націй до християнської віри; відокремлення «київського християнства» від зовнішнього церковного управління й чужого впливу, збереження власних церковних традицій, обрядів і культури. Визначено зміст російського цивілізаційного проєкту, головною метою якого є спроба відродити простір, заснований на православній релігії, імперських ідеологічних доктринах і здобутках минулих століть, які пропагують ідеї самотності розвитку російського народу та його переваги над іншими народами;

- доведено, що причиною еволюції державно-політичних процесів у становленні автокефального устрою православних церков була відсутність чіткої регламентації процедури проголошення нової автокефальної церкви.

Внаслідок цього сформувалися «грецький» і «слов'янський» підходи в питанні автокефалії. Базовим положенням «грецького» підходу є визнання пріоритету Вселенського патріархату, який регулює православне життя й діяльність інших Помісних церков. «Слов'янський» підхід передбачає існування Помісних церков як певної конфедерації автономних утворень, кожна з яких повністю незалежна одна від одної та має право самостійно надавати автокефалію своїй автономній частині. Політичний зміст автокефалії як зовнішньої адміністративної структури зумовив появу певних конструкцій і нашарувань, що утвердилися в церковній практиці й стали залежними від державно-політичних інституцій;

- охарактеризовано роль інституту президенства, участь парламенту та виконавчої влади, громадськості та політичних партій у формуванні релігійної політики й автокефального процесу в Україні; проаналізовано нормативні акти, що забезпечують контроль за дотриманням прав свободи совісті і віросповідання та орієнтовані на вирішення міжконфесійної конфронтації шляхом діалогу; доведено, що діяльність президентів України, незважаючи на їхній вибірково підхід у дотриманні принципу рівності релігій, у сфері релігійної політики була спрямована на подолання церковного розділення й сприяла єдності та незалежності українського православ'я; проаналізовано діяльність Кабінету Міністрів України, яка була спрямована на підвищення рівня довіри між державою і церквою, 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;

- обґрунтовано положення про те, що в сучасних реаліях релігія є складовою публічної сфери і її використовують різні політичні сили для лобіювання власних інтересів, особливо напередодні виборів. Релігія і політика використовують спільні механізми маніпулювання поведінкою

людей. Доведено, що взаємодія релігійної ідентичності з політичною складовою визначає вектори релігійної політики держави, які підвищують рівень довіри громадян: релігія, як і політика, орієнтована 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; традиції реформування, через які впроваджують зміни, спрямовані на захист населення й реалізацію прав і свобод громадянина; війна як спосіб релігійного інституту визначити напрям релігійної політики та відносин із владою.

Уточнено:

- значення ролі православних церков у процесах політичних трансформацій, державному будівництві та формуванні нових ідентичностей в умовах військових конфліктів і міждержавних протистоянь, а також для тих спільнот, у яких і де етнічні й конфесійні межі збігаються і релігія була потужним фактором націотворення. Наголошено на участі представників православ'я у внутрішньополітичних процесах й геополітиці з метою відновлення статусу православ'я та впливу й намаганні віднайти адекватні відповіді на виклики секуляризації й глобалізації;

- тезу про пристосування церкви до політичної географії держави через шляхом отримання автокефалії. З'ясовано, що розпад імперії на незалежні держави неминуче призводив до інституційних змін церковних кордонів, оскільки після формування нових незалежних держав (за національним принципом) кіріархальна церква не може підтримувати зв'язки із підлеглими церквами в новоутворених державах. Доведено, що принцип чіткої ієрархії порушено у зв'язку з неможливістю «прямого» спілкування, коли церковна столиця з її ресурсами та апаратом перебуває в одній країні, а підпорядкована єпархія – в іншій;

- політичні передумови для ініціювання надання автокефального статусу певній церковній організації: по-перше, це повна або часткова політична

незалежність території, де буде інституціалізована нова автокефальна церква; по-друге, географічна віддаленість означеної території від Церкви-Матері; по-третє, етнічна, мовна й культурна відмежованість регіону від загальної кіріархальної церкви; по-четверте, наявність власної церковної історії та традицій; по-п'яте, відсутність розколів і розділень усередині церкви; по-шосте, політична підтримка держави, що відображена у давніх канонах та традиціях церкви. Доведено, що релігійна політика держави є ключовою вимогою на шляху до проголошення незалежної церкви.

Набули подальшого розвитку:

- політологічний аналіз релігійної політики органів державної влади з регулювання суспільних відносин у релігійно-церковній сфері, що включає визначення засад і принципів її реалізації. Стратегія держави в релігійно-церковній сфері й визначені нею як прийнятні моделі державно-церковних відносин регулюють її ставлення до екуменічної парадигми загалом та її реалізації в контексті міжконфесійного діалогу Помісної церкви України та Української православної церкви зокрема.

- розуміння механізмів впливу на церкву політичних інститутів, які в межах своїх конституційних повноважень посприяли утворенню незалежної української церкви. Доведено, що релігійна політика органів державної влади в процесах конституювання єдиної помісної церкви формувалася і здійснювалася на основі закріпленої законодавством моделі державно-церковних відносин та ставлення цих інституцій до православ'я. Установлено, що в складних суспільно-політичних і геополітичних реаліях Православна церква України є невід'ємною складовою вітчизняної публічної дипломатії, яка протидіє антиукраїнській пропаганді. Проаналізовано значення автокефального статусу у внутрішній і зовнішній політиці України в умовах боротьби з російськими та проросійськими силами;

- розгляд генези й сучасних інтерпретацій політичної концепції «русского мира», зокрема уточнено її зміст і місце релігійного чинника в

реалізації цієї доктрини. Установлено, що «русский мир» є політичним проєктом, головною метою якого є розвиток цивілізації на основі таких інтеграційних ознак: мова й культура; історична пам'ять спільноти та пов'язані з нею цінності; православ'я; лояльність до нинішньої Російської держави, котра прагне виступати всередині країни і на міжнародній арені як правонаступниця російської державницької традиції, органічними складниками якої є Російська імперія та СРСР. Поглиблено розуміння того, що російська влада використовує політичні механізми, щоб питання автокефалії залишалося відкритим упродовж тривалого часу й було дестабілізуючим фактором релігійно-політичних відносин в Україні.

Практичне значення дослідження. Теоретичні положення і висновки дослідження, сприяють кращому розумінню державно-політичних процесів у релігійній сфері. Виявлені особливості їхньої еволюції під час формування автокефального устрою дозволяють з'ясувати внутрішню складність і суперечливість взаємодії цих інституцій, створюють передумови для чіткішого вивчення сутності й моделей розвитку державно-церковних відносин. Це сприятиме подоланню міжправославного конфлікту, надасть нові можливості для діалогу в межах політичного й релігієзнавчого дискурсів, прокладе шлях до толерантності та взаєморозуміння. Результати дисертаційної роботи можуть бути використані для вдосконалення законодавства у сфері державної релігійної політики й міжконфесійних відносин. Матеріали дисертації стануть у нагоді в державно-політичному, релігійному, міжконфесійному та екуменічному діалогах в умовах трансформації законодавчого поля щодо функціонування релігійних інституцій в Україні. Теоретичні положення та аргументи, викладені в дисертації, можна використати при підготовці навчальних програм, методичних матеріалів і занять із різних дисциплін, наприклад, «Політологія», «Релігієзнавство», «Державне управління» та ін. Результати дослідження також будуть корисними для політичних інституцій при налагодженні

співпраці православних церков і релігійних організацій, які є учасниками процесів суспільно-політичного й релігійно-церковного життя в Україні.

Результати дисертації використані в навчальному процесі Державного університету «Житомирська політика» під час викладання таких дисциплін: «Політологія», «Політичні технології», «Пропаганда та комунікації», «Політичне прогнозування та консультування», «Стратегічні комунікації». (довідка про впровадження в навчальний процес № 148 від 12.09.2022 р.).

Особистий внесок дисертанта. Дисертаційна робота є завершеною науковою працею. Наукові положення, висновки, рекомендації та пропозиції, які винесені на захист, були одержані автором особисто. З наукових праць, опублікованих у співавторстві, у дисертації використані лише ті ідеї та положення, які є результатом особистої роботи здобувача. Внесок автора в працях, опублікованих в співавторстві, зазначено у переліку основних публікацій за темою дисертації.

Апробація результатів дослідження. Основні положення та висновки дисертаційного дослідження пройшли обговорення на методологічних семінарах та засіданнях кафедри національної безпеки, публічного управління та адміністрування Державного університету «Житомирська політехніка». Результати дисертації апробовані під час роботи таких *міжнародних конференцій*: XIII International Scientific and Practical Conference (Warszawa, 2019); «Актуальні питання, проблеми та перспективи розвитку гуманітарного знання у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти» (Монреаль, 2019); «Сучасні виклики для суспільних наук в умовах глобалізації» (Львів, 2019 р.); «Летние научные чтения» (Київ, 2019 р.); «Актуальні питання, проблеми та перспективи розвитку гуманітарного знання у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти» (Канада – Сербія – Азербайджан – Польща – Україна, 2020 р.); «Розвиток науки в XXI столітті» (Харків, 2020 р.); «Актуальні питання, проблеми та перспективи розвитку гуманітарного

знання у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти» (Канада – Сербія – Азербайджан – Польща – Україна, 2020 р.); *всеукраїнських наукових та науково-практичних конференцій*: «Унезалежнення православних та його вплив на релігійно-церковне і суспільно-політичне життя сучасної України» (Київ, 2019 р.); «Єдність православних в Україні: стан, проблеми, шляхи досягнення» (Київ, 2019 р.); «Православна церква України: Всеправославне визнання та міжнародна суб'єктність» (Київ, 2019 р.); «Постать Бориса Тена в інтелектуальному дискурсі» (Житомир, 2019 р.); «Релігія і насилля в історичній ретроспективі: взаємозалежність чи взаємовиключення» (Житомир, 2020 р.); «Філософія в сучасному науковому та соціально-політичному дискурсах» (Вінниця, 2020 р.); III Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю (Вінниця, 2022 р.); «Філософія в сучасному науковому та соціально-політичному дискурсах» (Вінниця, 2021 р.); та науково-методичному семінарі «Міжнародні та регіональні конфлікти XX – початку XXI ст.» (Житомир, 2021 р.); Global Media and Information Literacy Week 2021 (Харків, 2021).

Публікації. 3 теми дисертаційного дослідження опубліковано 59 наукових праці, зокрема 1 індивідуальна монографія, 35 наукових статей, із них 17 – у наукових фахових виданнях України з політичних наук, 10 – у закордонних наукових виданнях, 3 – у збірниках, що входять до бази Web of Science, 5 – в інших наукових виданнях та 23 тези конференцій, що засвідчують апробацію матеріалів дисертації.

Структура та обсяг дисертації. Дисертаційна робота складається зі вступу, п'яти розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації становить 466 сторінок, з яких основний зміст – 387 сторінок. Список використаних джерел містить 817 позицій.

РОЗДІЛ 1

ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ РОЛІ ПОЛІТИЧНИХ ДЕТЕРМІНАНТ КОНСТИТУЮВАННЯ ПОМІСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

1.1. Державна політика щодо релігії як об'єкт політичного 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 по чергово. 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.

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.

Проблема розділення православних церков в Україні на різні юрисдикції є неприпустимою та «неприродною». Про це зазначав у щорічному зверненні до Верховної Ради Президент України В. Ющенко [17, 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 України. Воно розглядається в контексті загального поступального розвитку суспільства та сприятиме утвердженню національній ідентичності українців [46; 290; 314; 321]. Зважаючи на стратегічність цього питання, держава вправі його порушувати, задавати вектор можливих варіантів виходу із сучасної кризи та сприяти його майбутньому розв'язанню [54; 117; 113; 184; 222; 316].

Національна безпека України – це спеціальний комплекс законодавчих та організаційних заходів, які спрямовані на захист життєво важливих інтересів українських громадян, суспільства і держави, оберігають її територіальну та ментальну цілісність. Запобігання та нейтралізація реальних та потенційних загроз національним інтересам, в тому числі і релігійним, – ключове завдання державної політики. Тому, 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.

Майбутня Єдина Помісна церква мислиться як «ідеальна незаплямована субстанція» [178, с. 99]. Вона незмінно користується найвищим рівнем довіри серед інших конфесій, про що свідчать регулярні дослідження Центру Разумкова та інших дослідних установ [164, 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 [178, с. 100].

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 [760, р. 54].

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

Ключовим поняттям дослідження є *«автокефалія»* – явище, характерне виключно для православної церкви. Безсумнівно, цей інститут належить до найбільш раннього періоду існування церкви: він був притаманним для апостольської проповіді та способу облаштування перших общин. Це 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. 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.

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 [302, 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 [278].

Із плином часу автокефальні за своїм внутрішнім облаштуванням та базовим принципом існування епархії-церкви були об'єднані в митрополії. Проте більшість церковних автокефальних утворень консолідували в потужні патріархати, створивши так звану «теорію управління Вселенською церквою – «пентархію»» (управління п'яти церков). Переважно таке об'єднання відбувалося під тиском політичної влади. Візантійські імператори після Першого Вселенського собору відіграють вагому, а інколи й вирішальну, 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 [152, с. 130].

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 [273, с. 135].

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 першоієрарха 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 [785, р. 36].

Період від Вселенських соборів і до ХХ 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 [374, с. 62].

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 першоієрарха, якого самі ж повинні поставити на столичну кафедру [107, с. 47]. Отже, поняття автокефалії витікає із принципу: одна територія – один єпископ – одна Євхаристія.

Зауважимо, що адміністративний устрій почав провадитися за територіальним принципом. Усі православні віряни, наприклад в Олександрії, повинні входити до Олександрійської церкви. 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 [531, с. XVIII].

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 [85, с. 31].

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) [373, с. 29]. Звідси стає зрозумілим рішення імператора про надання та скасування автокефалії Болгарській церкві.

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.

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 [719 р. 107]. Третьою особливістю є можливість відкликання або відтермінування автокефалії, якщо це необхідно. Прикладом цього є Болгарська та Сербська церкви.

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 [718, р. 109-110].

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 [755, 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» [720, 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.

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 донікейський період з'являється поняття «*κατ οἴκων 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 [817]. На ранніх етапах існування церкви діяло правило «одна Церква – одна Євхаристія – одне місто», тобто в одному місті була єдина «домашня церква» [280, с. 252].

Враховуючи наявність Константинопольського та Московського списків диптих та необхідність об'єктивного політологічного аналізу питання автокефалії, у дослідженні ми будемо послуговуватися цими двома переліками.

Термін «*помісна церква*» вживається в контексті церковнослов'янської традиції. У грецькій мові поняття «*τοπική ἐκκλησία*» позначає «місцеву церкву» та територію її функціонування. Тому прикметник «*τοπική*» 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 [107, с. 40].

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 [533, с. 427].

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 [642, с. 201].

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 [708].

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 дисертації ми вважаємо доцільним вживати

поняття «державно-церковних» відносин, адже саме християнство сьогодні є визначальним у релігійному просторі України.

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 дисертаційної роботи 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, які базувалися на абсолютному відокремленні Церкви від держави, а також на тотальному контролі за першою з боку державних органів [96, с. 36]. Не дивно, що міжконфесійний діалог у сучасному українському суспільстві відбувається у форматі конфесійного напруження та взаємних звинувачень.

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. 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 [817].

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 міжконфесійних 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.

Важливим для дослідження є обґрунтування терміну «конституювання». У цьому аспекті ми погоджуємося з думкою відомого науковця О. Сагана, який зазначає, що нинішній процес становлення ПЦУ доцільніше означувати терміном «конституювання», а не «створення», оскільки наразі не йдеться про організацію чи появу того, що раніше не існувало. Науковець підкреслює, що до 2018р. в Україні існувало декілька православних церков, які мали розгалужену структуру, ієрархію та багато вірних, проте жодна із них не була визнана іншими помісними церквами, а, відтак, вони знаходилися поза розвитком міжправославних процесів Вселенського православ'я [535].

«Конституювання» використовується багатьма галузями наук у значеннях: Академічний тлумачний словник визначає як «установлювати, визначати склад, зміст чого-небудь» [552]. У юриспруденції цей термін вживається для характеристики процесу надання законної сили тому чи іншому явищу (новоствореній організації, акту тощо). У філософському розумінні «конституювання» означає «розгортання нових горизонтів» чи «актуалізацію потенційних можливостей». У такому разі, як зазначає О.Саган, ПЦУ «утверджується», тобто «конституюється» («отримує законну силу») у Вселенському православ'ї, а, відтак, актуалізує потенційні можливості православ'я в Україні, виводять його на нові рівні розвитку [535].

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. Досліджувана проблема потребує особливого підходу у зв'язку із необхідністю державної політики міжконфесійних відносин в Україні з метою формування Єдиної православної церкви.

1.2. Методологія дослідження державної політики щодо релігії як об'єкт політичного аналізу

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 адміністративної 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 [116, с. 104]. Саме тому останнім часом усе

більше зростає значення політологічних досліджень у різноаспектному вивченні ролі релігії в політичних процесах [278, 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 [352, 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 невпинно 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 (генетичний, історичний, порівняльно-історичний, структурно-функціональний), 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.

Феноменологічна методологія взаємовпливу релігії та політики використана в площині типологізації й систематизації автокефальних підходів різних православних церков, що передбачає розгляд її в єдності та різноманітті 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 термінів та особливості їхнього застосування 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, обґрунтованим є використання 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 міждисплінарному 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. Розвиток державно-церковних відносин призводить до появи адміністративного порядку з елементами підлеглих 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 [279, 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» [62, с. 707].

Термін «цивілізація» полісемантичний. У політологічному трактуванні він осмислюється як «синонім культур, але використовується для

характеристики рівня, ступеня суспільного розвитку» [445, 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 [255, 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 [445, 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, витoki яких генетично сягають зразків архетипів візантійської цивілізації» [20, 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» [1, с. 116]. 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 приклади 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 викорінило ідею про необхідність тісної співпраці духовенства та світської влади з метою євангелізації 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 цезаропапістської 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. Цезаропапістська модель взаємодії церкви та держави виникає внаслідок вимушеної й досить радикальної адаптації ідеології церкви до потреб та інтересів держави. Наслідками цезаропапістського 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 [17; 132; 321; 366; 721].

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» [668, 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 [427, с. 132; 504].

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» [543, с. 132]. Саме тому свобода духу була складовою віри в структурі релігійної свідомості. Зауважимо, що соборна належність як парадигма не передбачала розчинення спільнотою 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» [678, 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» [409, 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 [604, 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 всесвітнього 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 [261]. 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.

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.

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 [399, с. 428–429].

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 [632, 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 [248, с. 243]. Ці особливості стали можливими завдяки впливу київської традиції, відомим ученим Києво-Могилянської Академії та поглядам митрополита Шептицького [103, с. 19]. Отже, візантійська концепція симфонії влад в Україні була репрезентована «києво-руською» моделлю відносин церкви та держави [520, с. 55].

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 синкретичному характеру українського релігійного світогляду, який увібрав у себе з різних учень ідеї терпимості [522, 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 [522, 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 [238, 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 риторичній 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» [28]. 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 обґрунтувати концепцію «русского мира». 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 [529]. 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 [308, с. 51]. Цей підхід спонукав наступні покоління російських учених обґрунтовувати переваги Росії над Заходом, вважаючи, що останній перебуває у глибокій кризі.

Після занепаду Візантійської імперії ідеї етатизму стали визначальними в утвердженні ідеології московського православ'я, яке сформувало гасло «об'єднання православних» під проводом Москви (політична ідеологія, відома як теорія «Третього Риму»). 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 ХІХ ст., та євразійства, зорієнтованого на ідеї ХХ ст. Незважаючи на концептуальну відмінність, їхньою спільною рисою є ненависть до Заходу та антиглобалізм [288, 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. Джерельна база дослідження державної політики щодо церкви й релігійних організацій

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. 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.

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.

З початку 2018 р. тема української церковної автокефалії вкотре стала однією з головних на наукових конференціях. Хоча перша хвиля зацікавлення цією темою в сучасній Україні припадає на початок 90-х років ХХ ст., коли утворився Київський патріархат, а УПЦ отримала Грамоту про «самокерованість та незалежність». Пізніше, напередодні 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.) [285, 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 [18; 80, с. 53; 113]. Європейці змушені визначитися з місцем релігії та церкви у своєму житті: постсекулярне суспільство ХХІ ст. диктує нові умови співіснування держави та церкви, причому їхня співпраця має відбуватися на партнерській основі. Важливим зауваженням є те, що в Європі, куди прагне Україна, лише 6 % громадян переконані в істинності однієї конфесії [277, 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 [283]. Тому Україна має вирішити релігійне питання ще до вступу до Європейського Союзу. Бо очевидно, що Єдина, визнана у всьому світі церква посприє 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 [277, 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 [178; 179; 180; 572; 573], С. Здіорук [218–222], О. Саган [533–542], Ю. Чорноморець [648–651], Л. Филипович [129; 343; 447; 514; 517; 617–

619] 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 дослідженні професора В. Климова «Свобода совісті» стверджується, що сучасна заявлена релігійність далеко не відповідає маніфестованій дійсності. Це підтверджується даними різноманітних соціологічних досліджень [277, с. 50; 278, с. 69]. Більшість громадян лише декларують свою причетність до певної конфесії, найімовірніше, це вибір самоідентифікації з певним вектором розвитку України.

Політичне відродження останніх років призвело до інтеграції політичного фактору в абсолютно всі сфери людського життя, зокрема й у релігійну. Неможливо звести проблему Єдиної національної церкви виключно до рівня суспільної організації. Такої думки притримуються вітчизняні дослідники, наприклад В. Ігнат'єв [236, с. 102]. Проблема формування Єдиної Помісної церкви належить до сфери, де церква самостійно не може розплутати цілий «клубок проблем», накопичених за десятиліття [590, с. 71]. Це саме стосується й забезпечення законодавства у сфері релігії.

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. Подібні твердження зустрічаємо у роботі В. Щипкова [665].

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» [11]. Дисертаційна робота ґрунтовно розкриває всі потенційні конфліктогенні чинники міжконфесійних та державно-церковних відносин. Один із важливих – відсутність єдиної Помісної, незалежної від зовнішніх релігійних центрів церкви.

Схожі за напрямом праці, які були цінними для нашого дослідження, – «Міжконфесійні конфлікти в Україні та пошук шляхів їх подолання (90-ті роки ХХ ст.)» Н. Белікової [26]; «Правові проблеми врегулювання конфліктів на релігійному ґрунті в Україні» М. Давиденко [140]; «Міжконфесійні конфлікти» М. Новиченко [388; 389]; «Міжправославний конфлікт в Україні: позиції сторін» О. Кудлай [322]; «Міжконфесійні та міжцерковні протистояння в незалежній Україні» А. Колодного [247; 248; 249; 289–292].

Частина вітчизняних дослідників, зокрема Д. Горевої [123–127], В. Єленський [178–180], А. Колодний [247; 248; 249; 289–292], Ю. Чорноморець [648–651], схиляються до думки, що у взаємодії політики й релігії простежуються дві основні тенденції: політизація релігії та релігізація політики. 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 [754, р. 94].

На початку ХХІ ст. процеси відновлення релігії та націєтворення надзвичайно зблизилися. Знаний вітчизняний дослідник В. Єленський стверджує, що сьогодні жодна нація не формується без участі релігійних процесів [514, 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 [514; 517; 616; 618], Г. Касьянов [263], А. Ломака [333]) 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.

Вітчизняні дослідники політичної й соціальної сфер О. Проценко та В. Лісової вказують на неможливість формування української нації поза релігійним вектором [383, с. 586]. Подібну думку висловлюють і зарубіжні науковці, які свідчать про те, що релігійна інституція є найбільш інституціалізованою силою націєтворення [801, р. 281].

Необхідно звернути увагу на дисертацію 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 розглядаємо останні як взаємодію церковно-релігійних та конституційно-правових норм, під впливом яких і формується релігійно-соціально ситуація в Україні [681].

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

Тема та логіка здійснення дослідження передбачає окрім аналізу основних церковних джерел вітчизняних релігійних організацій, які визначають зміст та спрямованість державно-конфесійних відносин, а відтак є факторами релігійної політики держави, також і джерела церков, що функціонують в інших державах, у т. ч. країні-агресорів. На жаль, абсолютна більшість цих праць донині не перекладені українською мовою, і в наукових розвідках дослідники в основному послуговувалися російськомовними (напр., [2; 8; 15]). Очевидно, що у своїй діяльності Українська православна церква послуговувалася як російськомовними, так і російськими джерелами, що підтверджується значним їх обсягом по відношенню до джерел іншими мовами. Це ж стосується і базових праць з історії церкви, на основі яких формувалася церковна наратологія [20; 34; 261]. На основі цих наративів формувалися стратегічні комунікації держави-агресора як тиску на політичні процеси в Україні. Частина праць публікувалася в Україні, утім, враховуючи взаємовідношення з Російською православною церквою та російськими державними інституціями, підтримку політики русифікації на українських теренах, те, що російська мова була основною для інтраконфесійної комунікації, ці видання також були російськомовними (напр., [1; 551; 555;]).

Важливою складовою джерельної бази дисертаційного дослідження виступили праці, в яких здійснено політико-філософське обґрунтування

ідеологеми «русский мир» та визначено роль і місце православної церкви в ній, трансформація її відповідно до політичного життя Білорусі. А тому, послуговуючись базовою спрямованістю на всебічність розгляду предмета дослідження, а також на встановлення причинно-наслідкових зв'язків, які є основними при застосуванні діалектичного методу у дисертації, очевидною потребою є аналіз основних праць зазначеної тематики (напр., [1; 20; 361]).

Також джерельною базою є виступи, інтерв'ю, заяви, коментарі представників Російської православної церкви щодо релігійної політики України. Як правило, вони, якщо й публікувалися у вітчизняних виданнях, то переважно мовою оригіналу (напр., [28; 67; 71; 72]). Але, враховуючи їх вплив на політику УПЦ (МП), на політичну комунікацію між релігійними організаціями та державною владою України, вони мають важливе фактологічне значення у дисертації та дозволяють встановити інтерпретаційний ланцюг видозмін політичних повідомлень.

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 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 «русского мира», державно-політичним відносинам в Україні тощо. Ці студії є результатом активної творчої й наукової діяльності української діаспори, насамперед у США, Канаді та країнах Європи.

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 порице 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 [787]. 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 [775; 776] та Р. Ньюгауз [763]. Учені дійшли висновку, що релігійні вірування є базовим елементом політичної культури громадян. Інші науковці, наприклад Р. Фоулер [714] та К. Вальд [805] вважають, що християнство стало основою американської демократії.

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 [753] «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. 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 [108; 118; 220; 754].

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 [720]. Детальний аналіз становища церков практично в усіх східноєвропейських 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 [774].

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 [772]. 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 [800].

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 [810]).

На початку 70-х рр. ХХ 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 [782; 783]. Вагомим для нашого дослідження є стислий історичний екскурс щодо взаємин світської влади з православною церквою Т. Пападопулоса [765]. 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. [759] декілька разів перевидавалася. Фундаментальних

аспектів взаємодії влади і церкви торкалися монографії вчених зі світовим ім'ям – Л. Леустіна [750], Л. Стана та Л. Турческу [792]. 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 унезалежненням низки країн. У 1995 р. за підсумками наукового проекту 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 [798].

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»). В риториці РПЦ протягом останніх 30-ти років відкрито пропагується ідея «відродження імперії» та «руського мира». Крім того, сьогодні Московський патріархат чітко наголошує на неможливості унезалежнення його української частини, обґрунтовуючи це фіктивними ідеями «руського мира», триєдиної Русі, українським нацизмом тощо. Тому вважаємо, що публічне 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 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» [742] 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 «русский мир» описує як РПЦ 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 «русского миру» несумісні з принципами суверенності та з розбудовою української нації. Православна автокефалія – це процес, рівнозначний ініціюванню Україною процесу розлучення з руським миром. Крім того, Т. Кузьо демонструє європейську сучасну точку зору на проблеми війни та державно-церковних відносин у сьогоденній Україні.

Інформацію про специфіку взаємодії Російської церкви з політичними елітами в новоутворених державах можна знайти в монографії «Російська православна церква: тріумфалізм і захищеність» Дж. Елліс [717]. 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.

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. [697, с. 115].

Важливим аспектом досліджень політичної ролі РПЦ та ідеї «русского мира», 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 [701; 670]. Цей американський дослідник став автором однієї з небагатьох англомовних наукових робіт, повністю присвячених Україні. У статті «Підтвержені дані про Російську та Українську православні церкви» [703] 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 результати опитування Київського міжнародного інституту соціології (січень 1998 р.), що засвідчило домінування кількості послідовників УПЦ КП над прихильниками УПЦ (МП) [703].

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 [766]. 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 [767]. 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 [768, с. 679].

Важливою для дослідження є праця Т. Метревелі, соціолога релігії, дослідника з Лундського університету (Швеція). У книзі «Православне християнство і політика перехідного періоду: Україна, Сербія та Грузія» [754] 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. 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?».

З точки зору релігійно-політичного життя України часів незалежності є книга А. Кравчука та Т. Бремера «Церкви в Українській кризі» [740], де досліджено церкви України та їхню причетність до руху за соціальну справедливість і гідність всередині країни. У листопаді 2013 р. 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.

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 [777]. Автори спільного проекту спиралися на бази даних проектів «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 [686]. 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 [687, 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 [687, р. 232].

Щодо імперських планів Росії та політичного впливу РПЦ на країни пострадянського простору, насамперед Україну, цінною була праця «Релігія і політика в Україні: Православна та Греко-Католицька Церкви як елементи політичної системи України» 2014 р. [809]. 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 культурного поглядів. У монографії автор звертає увагу на те, як протягом багатьох років Росія намагається виправдати свою неоімпералістичну 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». Підтвердження таких міркувань знаходимо в дисертації А. Арістової [11].

Однією з останніх ґрунтовних анґломовних праць, дотичних до тематики нашого дисертаційного дослідження, є колективний збірник «Релігія під час російсько-українського конфлікту» під редакцією Е. Кларка та Д. Вовка [696]. Ця книга, що складається з розділів, підготовлених різними авторами, демонструє, як війну між Росією та Україною вплинув на релігійну ситуацію в цих країнах.

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 анґломовного релігієзнавства та історії релігії є видання відомого у світі богослова Каліста Уера «Дослідження грецької церкви під турецькою владою» [808]. 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. Одним із кращих досліджень історії православної церкви можна вважати працю митрополита Калліста (Уера) «Православна церква» [694], де є окремий розділ, присвячений православній діаспорі.

Важливою для отримання загальної історичної інформації є книга Ф.Дворніка «Фотійський розкол: Історія та легенда» [709]. Своєрідною є праця А. Гарнака «Суть християнства», видана німецькою мовою [725]. Цей твір є історією ранньохристиянської літератури аж до Євсевія Кесарійського. 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» [782]. Це класична розповідь С.Рансімена про Константинопольський патріархат, яка вперше була опублікована в 1968 р. Важливою працею загального характеру є робота

Л. Герд «Російська політика на православному Сході: Константинопольський патріархат (1878–1914)» [721].

Грунтовним політично-філософським дослідженням релігійних процесів є праця сучасних грецьких авторів Д.Демакопулоса та А.Папаніколау «Православні конструкції Заходу (православне християнство і сучасна думка)» [705].

Однією із найважливіших для нашої роботи праць стало дисертаційне дослідження Ч. 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») [785]. 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. Автокефалія стала політично-адміністративним нашарування церкви в процесі її історичного становлення. Будь-яка національна церква апріорно повинна мати незалежний статус. Так церква була заснована апостолами. Підтвердження такої думки знаходимо у відомих західних богословів діаспори, зокрема отця Олександра Шмемана («Исторический путь православия» та інші [230; 390; 391; 443; 658–661]). Протопресвітер Іоанн Мейєндорф у праці «Імперська єдність і християнські поділи» розмірковує про умовність поділу на адміністративні одинці на зразок автокефальних чи автономних церков, адже Божа Церква єдина і неподільна за своїм змістом [756]. А в книзі «Еклезіологія: канонічні джерела у Візантійській теології» [757] вчений детально описує внутрішнє, церковне розуміння основних рис та завдань земної церковної організації. Протопресвітер Микола Афанасьєв у працях «Церковні собори та їх походження» та «Церква Духа Святого» та філософ М. Лосський 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. Метревелі «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 [754].

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.

Філософський підхід до проблеми релігії та її співвідношення з політичними рішеннями в державі розглянуто в праці О. Кріспа «Аналітична теологія: новий нарис філософії теології» [700].

Отже, як бачимо з огляду англійських 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 багатовекторний міждисциплінарний характер дисертаційного дослідження, весь масив використаних у роботі джерел та літератури умовно можна поділити на три окремі групи: праці політичного змісту, філософсько-релігієзнавча 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 дисертаційного 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 позиції 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 еклезіологічних 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.

Щодо політологічних студій про формування Єдиної церкви необхідно згадати основні фундаментальні праці, які були цінними для написання дисертаційного дослідження 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 В. Войналовича «Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інститутів в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс» [91]. 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.

Подібну думку пропонують автори монографії «У соборі Святого Юра: сторінки історії Української Греко-Католицької церкви» М. Вегеш та М. Палінчак. Зокрема, вони стверджують, що «сучасне керівництво церкви вважає, що метою екуменічного руху є створення Патріархату Української Церкви, основою якого мали б стати національні церкви – Православна та Греко-Католицька» [595].

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» [572; 573]. Монографія присвячена буремному відродженню релігійного життя в Україні на момент проголошення незалежності. Автори 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 [35].

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 [246, с. 17].

Важливо зауважити, що саме на цій конференції вітчизняні дослідники, зокрема 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 незалежності 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 [536, с. 27; 547]. 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 [339]. 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.

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 Співкеря Парламенту В. Литвина, доктора історичних наук, який уже на початку незалежності України був переконаний, що саме Єдина церква стане запорукою формування згуртованої нації [331].

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 [54]. Інший вітчизняний учений-

політолог М. Рибачук зауважує, що міжправославний розкол, напружені відносини православних церков із римо- та греко-католицькою церквами заважають громадянському й етнічному консенсусу. Ця обставина поглиблює сучасний стан нестабільності суспільства [518–520].

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 [616–619]. 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.

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» [69; 159].

Зі свого боку дисертант 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» [737, с. 36].

Водночас державні діячі чітко усвідомлюють, що сьогодні 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 редакцією І. Тимошенка «Державно-церковні відносини: світовий досвід і Україна (історико-політичний аналіз) [151]. Колектив авторів пропонує власні теоретико-методологічні засади формування нової парадигми державно-церковних відносин. Виникає 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. Здіорука «Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні ХХІ століття» [220]. У монографії представлено актуальні проблеми стратегії гуманітарної політики України. Одне із ключових питань, щодо якого ми суголосо з автором, – це необхідність формування незалежної Української церкви.

Саме Здіорук 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» [219]. Тобто автор ототожнює українську (національну) церкву із загальноприйнятим поняттям 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» [400] і «Участь церков у політичних процесах як чинник державотворення сучасної України» [401].

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» [662, 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 [188]. Дисертант 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, насамперед, 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 [151, 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 [316].

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 [163, с. 77].

Про стратегічність ідеї Єдиної помісної церкви йдеться в монографії доктора історичних наук С. Жилюка [185–187]. 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.

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 [277, 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 [283]. 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 [278]. 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 [89, с. 171].

Цінною є думка професора соціології релігії із Сорбони Жан-Поля Віллема [80], 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 дисертант, 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 молоді держави, відігравала стабілізуючу роль і виступала опорою, ідеологічним стрижнем утвердження державного суверенітету [398, с. 259].

Надважливою працею для нашого дослідження є численні публікації професора О. Сагана [522; 533–542], 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 «русского мира», 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 [200]. Хоча, як стверджують вітчизняні вчені М. Бабій, К. Вергелес, В. Єленський, 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 [259, 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.

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 нашому дисертаційному дослідженні. 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 [437, с. 143].

З-поміж сучасних академічних учених-філософів та богословів окремо варто згадати про отця К. 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» [114; 115; 270–275; 730; 731] та ін. Вінцем його напрацювань стала свіжа дисертація доктора філософських наук «Теоретичні засади православної еклезіології у її історичному розвитку» [116], 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 [270].

Висновком праць К. 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 покликаний допомогти їй у рятівній місії загалом.

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 освіту 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 – десятитомник «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 [247–249].

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 мира», виступав за необхідність державного регулювання міжконфесійних та державно-церковних відносин, є одним із головних ідеологів українського православ'я загалом. У дисертаційному дослідженні використано лише незначну частину праць цього вченого [289–292].

Для написання дисертаційного дослідження цінними були праці В.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» [180]. 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. Дисертант поділяє погляд науковця, який є автором законопроектів, що унеможливають діяльність Московського патріархату в Україні.

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 [649]. 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 йдеться в працях відомих вітчизняних дослідників [648; 650].

Ґрунтовною й об'єктивно доведеною є сучасна теорія провідного ідеолога новоутвореної ПЦУ, а раніше речника УПЦ отця Г.Коваленка «Концепція «відкритого православ'я»: функціональність та перспективи розвитку», яку він оформив у кандидатську дисертацію з релігієзнавства.

Окремо необхідно згадати сучасні дисертаційні дослідження вітчизняних науковців В. Бутинського [45], М. Гергелюка [107], А. Дідківського [155], Є. Заремби [202], 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 двотомна праця «Автокефалія»

присвячена питанням розвитку автокефальних православних церков [335–338].

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.

Значна кількість великих святих та вчителів Церкви, наприклад Августин Блаженний, Григорій Богослов, Фома Аквінський наголошували на верховенстві церковної влади над світською [195; 280; 531]. 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 Лійонський, Блаженний Августин, Кіпріан Карфагенський, Амвросій Медіоламський та багато ін [550; 551]. Це святі отці, які безпосередньо брали участь у формуванні правил та догм православної церкви, що залишаються незмінними й у ХХІ ст.

Важливими є першоджерела, тобто основні нормативні документи православної церкви загалом. Сюди ж варто зарахувати канони 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. 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 цікавилися «за необхідністю».

З-поміж сучасних ієрархів світового й українського масштабу найважливішу роль у створенні Української Помісної церкви відіграв Константинопольський патріарх Варфоломій І. У цьому абсолютно переконані більшість вітчизняних дослідників [347, с. 91; 351]. 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 [210; 215; 451; 645], українське церковне питання набрало нових потужних обертів і закінчилося Об'єднавчим собором та підписанням Томосу.

Важливий пласт дослідницькою літератури становить науковий доробок релігійних діячів діаспори. З-поміж них – праці отців УГКЦ І. Музичка [372] та І. Шевціва [655], а також С. Ярмуся [678]. 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 [216; 217] або ж на сайті державного органу в справах релігії та національностей [486; 512], а також у публікаціях вітчизняних учених [362; 417; 516; 534]. Докторське 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, узятої з таких джерел.

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» [2; 15; 189], який був чи не єдиним доступним офіційним виданням Російської церкви в Радянському Союзі. Провідні богослови та ієрархи публікували праці й результати досліджень саме в цьому офіційному журналі. Значно скромнішими за тиражем та обсягом є українські видання на кшталт «Православної газети України», «Православного Полісся» [638] 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» [322; 389; 410; 454; 664; 665], «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 юрисдикційного розділення українського православ'я можна знайти лише в таких виданнях.

На особливу увагу заслуговує науковий щорічник «Релігійна свобода» [506–510] 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 [802]. 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 [149]. А також Всеукраїнська Міжнародна Християнська Асамблея [100]. 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» [483]. 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 [63; 270; 285; 292; 317] та ієрархи [12; 176; 396; 624] свідчать про зростання міжконфесійної напруженості й наявність не завжди «мирних» переходів парафій до новоутвореної Православної церкви України.

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.

Висновки до розділу 1

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 різноманітті соціальних виявів. Історико-генетичний аналіз широко використовувався для опрацювання засад, форм і методів управління і регулювання 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 цінностей, 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 спільноти формує православний народ.

РОЗДІЛ 2

РЕТРОСПЕКТИВА ПОМІСНОСТІ ТА АНАЛІЗ ПОЛІТИКО- АДМІНІСТРАТИВНОЇ СИСТЕМИ ЦЕРКВИ

2.1. Політико-адміністративні аспекти помісності в контексті релігійної традиції

Проаналізувавши основну концепту «автокефалія», її висхідні ідеї та типологічні характеристики у межах різних політичних класифікаційних систем, перейдемо до аналізу принципу помісності, що став основою для сучасних політичних моделей автокефалізації. Особливу увагу зосередимо на реалізації ключового завдання: простежити джерела і розвиток принципу помісності, що дозволить систематизувати основний зміст політичного вчення як основи автокефалії. За твердженням Кирила (Говоруна) страждання, гоніння та усвідомлення померти за Христа надавала братству політичної єдності в чужорідному середовищі [270, с. 43].

Політичний статус християнських громад в апостольський період формувалася 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 [643, с. 44].

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 [555, с. 371].

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 [559, 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.

Новий політичний підхід у переосмисленні ролі та місця церкви в новозавітних Євангеліях досяг завершеної форми в працях апостола Івана Богослова. 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» [560, с. 115].

Базовим політичним аспектом помісності євангеліст вважає учнівство, яке як явище не обмежене в просторово-часовому континуумі. Політична зорієнтованість на концепт єднання зумовила використання різних титулів та трансформацію самої доктрини. Євангеліє від Івана дозволяє сформулювати поглиблене уявлення про політичні ідеї помісності. На думку євангеліста, учнівство неможливе без братерства, організація якого вибудовується на принципі політичної спільності (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.

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.

Послання апостола Павла створили підґрунтя 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 Филимона), 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 [376, с. 97]. Такі ідеї нівелювали християнське вчення загалом і церкву зокрема, тому Павло в своїх посланнях розвиває інші, несумісні з гностицизмом ідеї [551].

Послання Павла 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 [822, р. 48].

Науковці сучасності поняття помісності трактували в традиційному ключі. Зокрема, помісний принцип церковної організації був для О. Шмемана 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, складали органічну єдність, на цьому місці являли і втілювали кафолічну і вселенську сутність Церкви» [659, с. 322].

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 [320].

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 святитель 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...» [815, р. 95]. Схоже твердження є в західного богослова ХХ ст. архієпископа Брюссельського Василя (Кривошеїна): «Помісна Церква не є тільки частиною Кафолічної Вселенської Церкви, але її повним виявленням – цілковитим, незменшеним виявленням у певному місці [809, р. 115]. Учення про помісну церкву, як окрему організацію політично незалежної адміністративної одиниці державного устрою Полікарп Смирнський використовує й передає як апостольське й отцівське передання [297, с. 177].

У ХХІ 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 [336, 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.

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» [658, 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. Таким чином сформувалось політичне територіальне управління. Територіальні межі перших патріархатів визначалися Вселенськими Соборами [416].

На відміну від політично-адміністративного устрою, де кожне утворення є незалежною одиницею, Помісна церква – одна спільнота на чолі з єпископом [230, с. 559].

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. Політичний принцип повноти місцевої Церкви на чолі з єпископом, відображено в 1-му апостольському правилі [466].

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 [473].

Важливо відзначити, що рання церква перебрала на себе адміністративний устрій імперії, в основі якого лежав територіально-політичний принцип розподілу. Саме такий метод формування єпархіальних 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 [158, с. 61-70].

Значною мірою Україна стала заручником поняття «канонічної території», яке потребує роз'яснення й обґрунтування. Сам термін «канонічна територія» лише нещодавно увійшов до політологічного вжитку [233]. 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.

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 [718].

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.

У процесі становлення Церкви як соціального інституту автокефалія трансформується в церковно-політичне явище, яким залишається й до ХХІ 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 [533, 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 [719, р. 54].

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 [279, с. 173].

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, священники та миряни сповідують істинну віру. Тому мовчання ієрархії про найболючіші проблеми церкви та суспільства загалом – це наслідок глобальних полемик десь у глибині нашої свідомості [473].

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 [803, р. 14].

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 [773, р. 154].

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 [781, р. 166; 782].

Таким чином, 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 першоієрарха. З полотологічних позицій це пояснюється тим, що в перші століття поняттям «народ» позначалася певна країна.

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.

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.

Здійснений 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. Однак, взаємозв'язок між ними, попри різні інтерпретації, дає змогу сформулювати умоглядну релігійно-політичну складову.

2.2. Суспільно-політичні детермінанти церковної помісності й автокефалії у візантійському просторі

Нові автокефальні церкви, на відміну від 5 древніх патріархатів, 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 церквях. 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 [407].

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 традиції церковного життя вона має власний суверенітет. Отже, церковне поняття автокефалії повинно відповідати державній незалежності, а відносини між автокефальними церквами відображати відносини між незалежними державами [814, р. 20]. 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.

Окремо зауважимо про роль держави, як «третьої» сторони в процесі автокефалізації нової Помісної церкви. Безперечно, держава 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 [743, р. 270]. Примат ідентичності державних та церковних меж, який сформувався у Візантії та був необхідною умовою всієї

церковної організації зберігся до ХХ ст. [789].

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 [811, р. 4]. Це означає, що вирішальну роль відіграють угоди та домовленості між ієрархією та державними чиновниками.

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 [785, р. 36].

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 [795].

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 [782, р. 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 іноді не 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 Дорофеєм. 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 кіріархальної 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 [374, с. 67–68]. Вселенська патріархія в межах

канонічного права не могла одноосібно вирішувати питання української автокефалії. У 1921 р. міністр сповідунань 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 [375, с. 510]. 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. [270, 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 [636].

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. 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 [636].

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 патріархату 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 політично 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 [251]. 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» [251].

Зауважимо, що після Вселенських соборів саме поняття автокефалії нівелювалося у зв'язку зі значними змінами геополітичної ситуації. 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 [588].

Науковці вказують на те, що окремі 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 адміністративні питання: «Константинопольський предстоятель розглядає апеляції лише тих, хто є підлеглим Константинопольському предстоятелю, як і Римський папа – апеляції тих, хто є підлеглими Римського папи» [386, 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 [659]. 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. 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» [280].

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.

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 цього 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 [536, с. 19].

Знаковим 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 [533, с. 202].

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 першоієрарх 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 [531, с. XIX]. 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 [282, с. 21].

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 [744].

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 загальноцерковного 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 [397, 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.

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 [235, с. 102].

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 почестями порівняно з першоієрархами древніх апостольських кафедр.

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 [785, 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 [796, р. 91]. Однак церковне життя Іверії постійно перебувало під впливом сусідніх вірменських і сирійських церков, що завадило утвердити автокефальний статус. Питання 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. [743, 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 [538, с. 137]. 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 [533, с. 182]. З цього часу Московська митрополія опинилася в ізоляції (канонічній) та не визнавалася іншими Помісними церквами. У юрисдикції самопроголошеного московського митрополита опинилися єпархії колишньої єдиної Київської митрополії [370, 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. Тирновський 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 [815, р. 79].

Уже в 1593 р. у Константинополі відбувся новий собор східних ієрархів, який підтвердив її п'яте місце в загальному диптиху. Під документом 42 оригінальні підписи ієрархів [644, 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 [373, 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 ХІХ ст. та подій на Балканах.

Отже, давній постулат «*Salus rei publicae suprema lex*» («Добро суспільства – це найвищий закон») [374, с. 302] 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. Мейєндорфом [756, 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 [759, р. 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 [649, 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 [280, с. 59]. Константинополь надав прерогативу народові незалежної держави. Отже, без наявності незалежної країни церква не може отримати автокефальний статус [376, с. 114]. 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. Остаточоно такий 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 невиправданим, оскільки імперією керував імператор. Натомість у церкві діяли канони, які відкидали можливість існування єдиного першоієрарха, хоча імперія нав'язувала його в особі «Вселенського» Константинопольського патріарха.

Сучасні науковці наголошують, що православна церква – це єдина спільнота, а не конфедерація Помісних церков. Автокефальні церкви не можуть бути повністю відокремленими одна від одної. 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 [650]. 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.

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. Д. Оболенський 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 залишив за собою право призначати Болгарського першоієрарха [764, р. 77].

Тривалий 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 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.

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 [771, р. 850].

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.

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 [283, с. 67]. 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. 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 [335, с. 128].

Розуміння, а головне – правильне застосування цього принципу є важливим для міжцерковного та політичного 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». Каноніст Никодим (Мілош) зазначає, що з формуванням перших церковних областей (єпархій) виникла необхідність окреслення території кожної з них [468, с. 74; 469].

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.

2.3. Сучасне церковно-політичне адміністрування в країнах традиційного поширення православ'я

На початку ХХ ст. у всеправославному середовищі актуалізується ідея щодо скликання Вселенського собору, котрий повинен відповісти на сучасні світові політичні проблеми, в тому числі і 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 [783, р. 80]. Собор мав 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.

Ідея скликання Великого Всеправославного собору не нова. Православна церква впродовж багатьох століть не може зібратися для спільного обговорення найважливіших церковно-політичних проблем. 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. Тому, 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 [533, с. 415].

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 Всеpravославного собору на Криті, який було частково зірвано. Різне розуміння структури Вселенського православ'я Константинопольської та Московської церков призвело до неодноразового відкладення дати проведення Собору [539, с. 30].

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 інослаvних 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 церкві назріло багато. Вона не спроможна виконувати свою рятівну місію [241, с. 5].

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 догматичні питання, окреслювали основні віроповчальні істини. Нині догматична діяльність у православній церкві припинена, а тому і Всеpravославний собор не актуальний [710, р. 138].

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. Професор І. Власовський переконаний, що навіть серед високоосвічених церковників немає однастайності щодо основних питань (з-поміж них – і автокефальний статус), які хвилюють церкву в останні

десятиліття. Це розділяє єдине православне церковне тіло на різні шматки [85, с. 29].

Увесь комплекс проблем та протиріч у міжцерковному спілкуванні можна звести до основної церковно-політичної проблеми – автокефалії. З одного боку, це головна причина, чому має відбутися Всеправославний собор, де це питання буде узгоджене та вироблено чіткий механізм її проголошення, а з іншого – спостерігаємо небажання Помісних церков домовитися з приводу набуття автокефальності. Найважливіше – вона сама обирає і висвячує свого першоієрарха. Крім загальних віроповчальних питань, така церква повністю незалежна [696, с. 203].

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 міжправославні відносини. На той час назрівав міжправославний конфлікт через одноосібне дарування автокефалії Константинопольським патріархом Польській ПЦ [392, с. 126].

Наступна Всеправославна 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 [779, р. 340]. Розходження в традиції між Москвою і Константинополем стало основною причиною невдачі. Згідно з грецькою традицією, лише Вселенський патріарх має право всеправославних 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. Розрив з будь-яких

причин із Константинополем означає розрив із православ'ям загалом [750, р. 113]. 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.

У підготовці до I Всеправославної 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. Одним із найважливіших моментів на Родоській нараді, як і на двох наступних, було намагання делегації РПЦ внести зміни в організаційні моменти 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 еклезіологічну 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 [786, 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.

У 1976 р. відбулася I Всеправославна передсоборна нарада в Шамбезі, на якій представники делегацій вирішили відмовитися від літургійних та віроповчальних пунктів і зосередилися на проблемах налагодження мирних відносин у Вселенському православ'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 [436, с. 9].

Упродовж 7–13 листопада 1993 р. у Православному центрі вселенської Патріархії в м. Шамбезі (Швейцарія) відбулося чергове засідання Міжправославної підготовчої комісії, де розглядалося питання автокефалії та способів її проголошення. 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 [202, с. 115].

Перед початком роботи IV Всеправославної 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 одногolosно був прийнятим за основу.

На V та VI підготовчих комісіях обговорення питань автономії, автокефалії та діаспори знову не продемонструвало одностайності. Остаточного 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 всеправославне погодження. При цьому Томос підписується не лише Вселенським патріархом, а й главами Помісних церков [698]. 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 [143, 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.

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 [816]. Вселенському патріархату відведено особливу роль в організації цього процесу без одноосібного права надання Томосу [141].

Важливо зазначити, що Всеpravославний 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 в 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 [183]. Зрештою документ не було погоджено, і його зняли із загальної заявки на Собор.

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 – це суто політичне рішення, яке прямо порушує священні канони.

Синод Російської православної церкви 29 грудня 2021 р. ухвалив рішення про утворення Африканського екзархату з двома єпархіями – північною і південною. Екзархат очолив митрополит Клинський Леонід. До нової структури увійдуть 102 клірики, які перейшли з Олександрійського патріархату [125]. Важливо, що під час переходу з однієї Помісної церкви до іншої є певна канонічна процедура, котра передбачає отримання відпускнуї 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 церковна Москва підриває довіру до себе в православному світі, зокрема й серед тих церков, яких вона вважає своїми союзниками.

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 [208].

Наприкінці 2021 р. РПЦ провела наукову конференцію «Світове Православ'я: першість та соборність у світлі православного віровчення», 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 вплив» 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. Питання автокефалії та її дарування не містить у собі якогось особливого богословського забарвлення, а має власне адміністративний характер.

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 полягає в тому, що сама РПЦ перебуває в розколі, оскільки самочинно, без рішення Всеpravославного 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 [137].

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...» [228, с. 206]. Наприклад, у християнстві досить довго залишалися рудименти юдаїзму. Для їхньої ліквідації християнські Собори своїми канонами намагалися обмежити будь-які контакти з юдеями (11-те правило П'ятого та Шостого Соборів).

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 ХІХ 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 ІІІ негайно відкликав документ. Потрібно було ще сім років для того, щоб вирішити конфлікт. І лише в 1885 р. румуни таки отримали Томос про автокефалію [638, с. 6].

Дискусія про патріарший статус породила конфлікт у Болгарській церкві. У 1872 р. болгары 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. болгары внесли зміни до статуту та проголосили патріархат. Це спричинило нову напруженість між церквами.

Константинополь визнав такий статус лише в 1961 році. 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» [126].

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. Кожна із таких окремих домашніх церков, які розросталися 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 кожену 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.

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 Лекапеном, 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 [273, 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 [108, с. 413].

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. 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.

Із занепадом 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. 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 [272]. 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 міжнародній арені. Однак це явно загострило міжцерковну ситуацію. Православні церкви через історичні, політичні та військові події попали під вплив католицького Риму. Першими, хто не прийняв 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.

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 православ'ї. 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 [807, р. 120].

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 [271, 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.

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 об'єму 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. Зізіулас. 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 [227, с. 83].

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.

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 тезу патріарха Фотія: «Церковні права, особливо щодо меж, мають змінюватися згідно із політичним та адміністративним територіальним суверенітетом» [117, с. 172].

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» [816].

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 [762].

Зрештою, національна політика, яка домінувала в XIX ст., створила національні держави Європи, особливо на Балканському півострові. Швидким

наслідком цього стало розділення у Вселенській церкві, що перенесла значну зовнішню трансформацію. Найвагомим етапом таких змін стало утворення національних церков, котрі протягом певного часу відсторонювалися одна від одної.

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. Охоплені духом етнофілетизму, національні церкви вибудовували 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) [416].

Сьогодні проблема автокефального статусу та його набуття залишається відкритою. Низка Помісних церков, які або вже отримали Томос, наприклад Македонія, як і їхні киїархальні 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. Ця ситуація має виразне політичне забарвлення, що значно ускладнює процес подальшого визнання.

Підсумовуючи сказане відзначимо, що XIX–XX ст. по-новому змусили замислитися над питанням автокефалії та можливістю її набуття. Балканські країни створили 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 деїмперіалізації 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 ХІХ–ХХ 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, навколо автокефальна 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.

Висновки до Розділу 2

Розвиток християнства розпочався із апостольської проповіді: рівність заснованих апостолами церков апріорно 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 ХІХ ст., коли на Балканах утворилися національні країни, котрі прагнули церковної незалежності. Необхідність консенсусу щодо автокефалії у Вселенському православ'ї 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 церква-матір 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 протигагу 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» (апокрисиаріїв). Іншим важливим винятком у питаннях автокефалії в період Вселенських соборів був Кіпр.

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

ПОЛІТИЗАЦІЯ ПРОЦЕСУ АВТОКЕФАЛІЗАЦІЇ ТА ЦЕРКОВНО- АДМІНІСТРАТИВНОЇ СИСТЕМИ УПРАВЛІННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

3.1. Політичний чинник автокефального устрою православної церкви як інституту суспільно-політичних відносин

Питання православної 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 [346, 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 [347, с. 90]. 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 [555, 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 [547, с. 114]. 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 священнодії.

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 необов'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 [13, 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 єретичних рухів, питання богослужбового життя та можливості повторного прийняття в общину після навернення в секту [555, 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, богодостоїнній, достохвальній..., чистій і першій в любові, Христоіменитій...» [370, 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 посилає 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 [264, 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 адміністративним центром. Єпископи міст обласного та провінційного значення почали керувати єпископами менших поселень і підпорядкованих провінцій [555, 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 обласних 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 [264, с. 178]. З'являється формула «де єпископ – там і Церква», адже на ньому починає 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 посередництвом Собору Дух дає правильне рішення [13, 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 [158, 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 у 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 [280]. 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 [296, 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.

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 [17, с. 11].

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 Візантійської імперії, місця перебування імператора, який відіграв не останню роль у церковних питаннях [10, с. 114].

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 [40]. 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 переформатувалася 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 першоієрарха 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 [41, с. 160]. 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 [299]. 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 Бакланах 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 [280]. 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. Їхній 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 загальносвітовому 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 [158, 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 [107, 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 визнання. 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 [158, 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» [659, 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 посідають 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 прimate Вселенського престолу, з іншого – Російська православна церква наполягає на повній незалежності та ізоляваності автокефальних церков одна від одної [317]. 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 канонічного підґрунтя в питанні першості. Однак у 2013 р. РПЦ видає документ про першість у православному світі [444]. 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» [45, 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 [30, с. 213].

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 [444].

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 докладати 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 [568, 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 втручатися 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 [695].

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 [555, 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 [280, 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 [280, с. 63]. Пізніше з'явилися передання про заснування цієї церкви ще апостолом Андрієм Первозванним 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 [38, с. 152].

У контексті нашого дослідження наведемо фрагмент статті митрополита Елпідифора Ламбрініадіса «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 єпископи 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» [37, с. 130].

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 святоотцівським 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 загальноцерковні процеси протистояння між Константинополем і Москвою набуває апогею, вкотре постало питання про першість Фанару в диптиху. І справа не стільки в самому формуванні списку церков, скільки в перевагах першості [444].

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 [407]. 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 церквою-матір'ю (для абсолютної більшості це Константинополь), вікове протистояння Фанару і Москви досі в стадії загострення [650].

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 [418]. 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 ставить 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) [280] та багатовіковою традицією й практикою Церкви. Саме цей Престол є блюстителем дотримання канонічного порядку в Церкві загалом (*taxis*).

Отже, історично сформувалося 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 диптихіальну 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 [154, 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 [158, с. 74]. Процедура проголошення нової автокефальної церкви – подія загальносвітового масштабу. Сьогодні спостерігається пасивна відмова від скликання синаксису, 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 європейських 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 [51]. 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 синаксису 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 [273, 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 Римокатолицькою церквою і православними церквами 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 [502].

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 [317]. 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 [444]. 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 [158, 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]. М. Афанасьєв вважає, 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 [13, 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 [13, 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» [99].

На початку XX ст. відомою постаттю Всеpravославного масштабу був патріарх Мелетій IV Метаксакіс. За час 20-місячного перебування на посаді Вселенського патріарха Мелетій скликав «Всеpravославний 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 [695]. 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.

3.2. 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 домагалось 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 ХХ 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 православ'я [36, с. 832].

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 [2, с. 8].

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 [60, с. 32].

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 єретиком, 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» [59].

Протилежної позиції дотримується В. Бурега, митрополит Іларіон (Алфєєв), 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 [550, с. 51].

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 [770].

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 Вселенської 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 [611].

Такі церковні поняття, як «автокефалія», «самоврядна церква», «автономія», «патріархат» чи «митрополія» не наділені особливим релігійним змістом. Наприклад, Грузинська православна церква – це адміністративно-управлінське поняття [113, 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 [654, 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 першоієрарха. 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. κῆρυξ, «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 [538, 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» [158, 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 автокефального 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 [643, 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 [67, 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

православній церкві [551, 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 Вселенського 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 [65]. 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 ХХ 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. 17]. 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 [785, р. 8]. Тому зміни в православній церкві та її адмініструванні не завжди прямо залежать 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 загальноприйняту модель набуття церковного статусу, яка б улаштовувала сучасну православну спільноту. Причому це нормативне положення має задовольнити позицію як диптихіальних, 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 [533, 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 митрополичі округи чи екзархати [92, с. 31].

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 започатковували 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. Наявність 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 [323].

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 Церкви-Матері для досягнення церковної незалежності [335, с. 9].

У цьому контексті яскравим прикладом є Естонія, яка історично не була православною країною, однак сьогодні там діють дві автономні 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 автокефального 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 [222, с. 88]. 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 [533, 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 Константинопольську 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 [323].

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 втраять 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 [343, с. 225].

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 чесною конкуренції між церквами. Саме тому питання адміністративного устрою церкви та можливості його трансформації є тим каменем спотикання, який унеможлиблює 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 загального 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 прогреські 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 [94, с. 650].

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 накладалися на найближчу автокефальну церкву або ж на столичну Вселенську кафедру [665].

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 [624].

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 канонічні 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 [158, 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 [283, 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 парафіян).

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 «розкольництві» чи «сектантстві». Кожен вірянин має можливість обрати тію 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 поколінь духовенства і вірян цих

церков [711, р. 26].

Значною мірою ситуація із проголошенням автокефалій буде залежати від великої церковної політики й геополітичних факторів загалом. Історія доводить 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 З.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 [666]. 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, вважаючи себе частиною іншою 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 [711, 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 [539, с. 19]. 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 [537, с. 76].

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 [454, 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 [735, 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 [785, р. 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 [807, р. 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 [739, р. 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 всієї 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, вважаючи цю справу «спокусою диявола» [361]. Митрополит Павло був активним противником національного церковного руху і прихильником ідеї «русского мира» [1, с. 104].

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 [740, 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 розглядової 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 [120].

Відповідей на ці питання очікуємо в майбутньому, але для позитивного вирішення проблеми необхідна активна зацікавленість державної влади й відкрита підтримка автокефалії з боку єпископату та священників. Це можливо лише після встановлення демократичного режиму. Вагомим важелем у цьому процесі будуть дії Московського патріархату, який не відпускатиме 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 [121, 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» [81]. 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 [596].

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 керманіча накладено анафему від Константинопольського патріарха, тому «нема в кого тепер йому шукати визнання» [596]. Однак анафема, накладена Вселенським ієрархом, може бути знята.

Припускаємо, що питання автокефального статусу балканських церков (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 новонеvizнаній балканській церкві, яка сьогодні отримала автокефальний статус і перебуває на шляху загального визнання. 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 [124].

Упродовж ХХ 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 ХХІ 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, вважаючи 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 [533, с. 741]. Патріарх Варфоломій періодично зустрічався з ієрархами Сербської та Македонської ПЦ. У травні 2022 р. Священний Синод Вселенського патріархату Константинополя заявив, що визнає Македонську православну церкву, її ієрархію та вірних та встановив з нею євхаристійне спілкування. Однак Вселенський патріархат категорично відмовився визнавати слово «Македонія» або будь-яке інше похідне для позначення церкви, а для позначення використовував «Церква Охриду».

Для новоутвореної ПЦУ вигідне надання Томосу Македонії. По-перше, сама Македонська ПЦ повинна визнати 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 [123].

Отже, Македонія, яка отримала Томос у 2022 р., має всі передумови для її подальшого визнання іншими церквами. 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 [181].

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 [704, 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 підґрунтя: «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 вміщати всі православні парафії різних етнічних груп». Як бачимо, сам лист Олександрійського ієрарха торкається насамперед питання діаспори, а не автокефального статусу загалом [746, 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 [747, 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 визнаної автокефалії. Патріарх відзначив, що питання православної діаспори, а особливо питання Америки, треба відкласти до Великого собору, який уже тоді очікувався в найближчому майбутньому [748, 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 межах «варварських націй». Усі інші Помісні церкви мають чіткі межі власної юрисдикції. Рішення про надання автокефалії повинно ухвалюватися на рівні Всеправославного 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 [749, 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. Донедавна 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 загальновизнаною [125]. 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.

3.3. Православна 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, у супереччя 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 ХХ 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 [61].

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 вплив 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 [104, с. 91].

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».

Термін «діаспора» має грецьке походження та бере свій початок з Біблії. Термін «*διασπορα*» 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 сформувалася не лише географічна, а й конфесійна складова поняття «діаспора» [587, 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 «οικουμενε» 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 [144, с. 216].

Порівнюючи поняття «варварські землі» та «діаспора» митрополит Дамаскіна Папандреу стверджує 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 [52]. У 29-му каноні Халкидонського собору вказувалися й інші «варварські землі». Тому землі за межами Помісних

церков, були включені у поняття «варварських» [416].

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 [532**Ошибка! Источник ссылки не найден.**, 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 [328, с. 336].

Варто ще раз наголосити, що ніхто не відміняв давнього права визнаних Помісних церков на можливість місіонерської діяльності за межами «окоумене» тогочасної імперії. Тобто ієрархи різних церков можуть направляти проповідників православного вчення в країни, населення яких є гетеродоксальним [532, 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 формування 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 [280, с. 36; 57].

Ситуація, яка склалася для православ'я на нових територіях поширення, була виправдана, оскільки мала об'єктивні причини. З-поміж 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 [118, с. 202]. 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 [533, 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 унеможлилювала 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 [713, 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-кафолічною церквою Америки (відома також під назвами «Американська митрополія» та «Митрополичий округ»), конференція не почала діяти [710, 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) [709, р. 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 [797]. 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 [707, р. 108].

Однак за межами організації опинилася низка великих юрисдикцій, які вважалися «неканонічними» членами конференції. Незрозумілими є критерії визначення «канонічності», котрими користувалися засновники SCOBA. 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 SCOBA 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, покликаною зблизити представників різних юрисдикцій, які вважали себе одновірцями [713, р. 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 ХХ 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 [551, с. 35].

У нових реаліях з'явилися питання, які потребували негайного вирішення: формування нових церков відповідно до територіального 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 [550, с. 53].

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 [127]. 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 [142, с. 110].

Отже, проведення Всеправославних нарад сприяло формуванню компромісного підходу православних церков 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 [794].

У кінці ХХ 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 SCOBA 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 ХХ ст. засвідчив зміну пріоритетів у діяльності православної діаспори в Північній Америці. Представники різних православних юрисдикцій на цьому континенті здійснили низку 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 ХХ ст. [416].

Головною особливістю сучасної діаспори є її політична інтегрованість у суспільство. Проживання в США та Канаді вже не розглядалося 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 відігравала 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 [280, 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 [741].

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 [794].

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 [787]. 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 вірянами поза межами Батьківщини. Допускалася 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 [280, 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» [799, р. 72]. 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 [632, 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» [587, 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 [589, с. 36].

Схожу позицію висловлюють представники Антіохійської церкви. Зокрема, першоієрарх Антіохійської ПЦ у Північній Америці Филип (Саліба) вважає, 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 [770].

Один із можливих варіантів урегулювання конфлікту – всезагальне соборне визнання діаспорних церков, які мають канонічне походження. Зокрема, у Канаді необхідно визнати автокефальною православною 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 [632, 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 відмінє 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» [132, с. 127].

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 адептів, 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 [139, с. 312].

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 [158, 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 першоієрарх. 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. Очолюватиме 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 постійно 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.

Висновки до розділу 3

Політичні прецеденти та процедура надання Томосу іншим, уже визнаним Помісним церквам, свідчать, що саме Константинополю надана прерогатива в ухваленні таких рішень. Згідно з канонами Вселенських соборів першість у диптиху Помісних православних церков належить Константинопольському патріарху. Світ Візантійської 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.

Занепад Візантії та розвиток Російської імперії призвели до кардинальної зміни у фактичному церковному лідерстві, яке не було закріплено канонами церкви. Оскільки внаслідок воєнних подій єпархії, 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 відтерміновує 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 дусі 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 Київської 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 ХХІ 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 ХХІ ст. залишається відкритою, а тому потребує подальших наукових студій у цьому напрямку.

РОЗДІЛ 4

ДЕРЖАВНА ПОЛІТИКА УКРАЇНИ ЩОДО ЦЕРКВИ Й РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ У КОНТЕКСТІ КОНСТИТУЮВАННЯ ПОМІСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

4.1. Політика української держави у контексті боротьби за незалежну православну церкву у XX-XXI ст.

Протягом багатьох століть Українська церква існувала в різних політичних умовах. Це одна з найдавніших православних церков у Центральній та Східній Європі. 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 незалежної православної церкви у XX ст. необхідно визначити характерні риси самобутності Київського православ'я. 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.

Найдетальніше про процес прийняття християнства керівництвом держави від Константинополя йдеться в «Повісті временних літ», авторство

якої приписують Нестору Літописцю [636]. Важливо, що спочатку Русь охрещується без ідеологічної чи політичної залежності. Зародження християнства на українських землях відбувалося на зламі протистояння «двох Римів». Знаково, що Русь приймає власний варіант християнства, схожий до болгарського (Охридська митрополія) [19, с. 31]. 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 [680, 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.

Уже в перший період християнізації єпископ Марзебурський Дитмар, який перебував у Києві, зауважує про значну кількість церков: «є 400 церков і 8 ринків...» [546, с. 33]. Це є свідченням наявності храмів та монастирів ще до загального хрещення Русі. Найімовірніше, це були невеликі хатні церкви та печерні монастирі.

З плином часу Московська церква, яка незаконно підпорядкує Київську митрополію, не успадкувала ідеалів Київської традиції. Московія тяжіла до зовнішньої пишноти й релігійності. Згодом О. Шмеман зазначить, що, порівнюючи ці дві церковні традиції, з будь-якого погляду, Московська є занепадом на тлі Київської [658, 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. У 1051 р. без згоди Візантії собор руських єпископів обрав Київським митрополитом Іларіона, що відбулося за підтримки Ярослава Мудрого. Ця подія засвідчила прагнення Київської церкви до автокефального статусу. Висвята наступного митрополита із руських Климента Смолятича відбувалася лише єпископами, без патріарха. За допомогою глави святого Климента, Папи Римського, з аналогією до того, як греки висвячують першосвятителів рукою святого Іоанна Богослова [332].

Оскільки князь Володимир не був знайомий з традицією та канонами, тому Київська церковна традиція розпочинає існування в ранзі митрополії, підпорядкованої Вселенській кафедрі, а не як автокефальна церква [279, 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 [336, с. 109; 286].

Устав Київської митрополії передбачав затвердження особи першоієрарха Русі в Константинополі. Згодом русичам почали просто присилати Грамоту Вселенського патріарха з його благословенням новому ієрарху [647]. 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 роздрібнення Київської Русі на невеликі князівства, ворожнеча між князями і монголо-татарська навала не сприяли становленню Київської митрополії та здобуттю нею повної незалежності [107, 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.

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» [647]. Політична 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» [3, с. 51].

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 тогочасної Московської держави. Характерно, що ніякого Томосу РПЦ ніколи не надавали, однак через кілька років троє інших древніх патріархатів підтримали це рішення Вселенського ієрарха [393, с. 74].

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 домігся 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» [16, с. 3]. Сьогодні точаться численні дискусії щодо законності цього рішення: чи справді був підкуп або політичний тиск, чи це фінансова необхідність змусила так вчинити церкву-матір. Отже, Москва отримує повний контроль над церковним Києвом і всупереч прописаним нормам відпускнуї грамоти, повністю підпорядковує українську церкву [397, с. 220].

Після відокремлення Київське православ'я безумовно, втрачає давню відкритість Заходу.. 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. 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. 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 [65]. 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 [397, с. 255].

Після перепідпорядкування Київської митрополії Москві в 1686 р. ситуація істотно змінюється. Наша культурно-релігійна традиція піддається значному політичному 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. Київська митрополія попала під «державну опіку», тому її незалежність не вписувалося в імперські амбіції Росії [338, с. 5].

Однією з найвагоміших причин, яка значно пришвидшила приєднання Української Церкви до Московської, було те, що під час перебування під владою Речі Посполитої некатолицьке 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 погоджується більшість істориків, зокрема митрополит Іларіон Огієнко [242, с. 195-197], Іван Власовський [86, с. 294], Наталія Полонська-Василенко [448, с. 61] та ін.

Іншим важливим поштовхом до церковного об'єднання були Березневі статті Богдана Хмельницького 1654 р. І хоч в них мова ішлося 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 незалежною від Московського Патріархату [87, с. 295].

Після смерті митрополита Сильвестра Косова (13 квітня 1657 р.), Богдан Хмельницький сам призначив місцеблюстителем єпископа Лазаря Барановича. Новий гетьман Іван Виговський намагався до мінімуму зменшити вплив московських урядовців на перебіг виборів митрополита [631, с. 147]. За

підтримки гетьмана І. Виговського було обрано єпископа луцького Діонісія Балабана, без благословення московського патріарха. У договірних статтях гетьмана Богдана Хмельницького не було статті про підпорядкування Української церкви Московському патріархові [84, с. 309].

Україна стала заручником церковно-політичних обставин і її приєднання було питанням часу, а Москва всіляко прискорювала цей процес, як вважає І. Власовський. В 1685 р., Москва видала розпорядження для гетьмана Івана Самойловича про вибори Київського митрополита без згоди Вселенського патріарха. Ним став Святополк Гедеон-Четвертинський, який у 1684 р. поселився на Лівобережжі, рятуючись від репресій польської влади та Й. Шумлянського [337, с. 110].

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 церкви [630, с. 142].

Очолив російське посольство дяк Микита Алексєєв. 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. Микита Алексєєв отримав низку бажаних грамот, виданих у травні-липні 1686 р. [630, 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 [65];

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

5. Київські митрополити надалі мають право титулуватися митрополитами «всієї Русі»;

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 [136, 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.

Питання про неканонічність передання Київської митрополії постало незабаром. Східне духовенство, незадоволене патріархом Діонісієм, скликало Собор і скинуло його 1687 р. з патріаршого престолу [86, с. 29]. Також акт прилучення Київської Митрополії до Московської церкви на практиці втратив правочинність з того моменту, коли було порушено умови на яких відбулося таке приєднання. А оскільки жодне з наведених вище положень не дотримано, то навіть формально цей акт приєднання втратив чинність ще до появи Томосу

1924 р. 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 Київська митрополія ще не входила в юрисдикцію Московської церкви [426, с. 22-23].

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 [21, с. 66].

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. [644].

Незважаючи на обіцянки Московського царя і патріарха, Київський митрополит уже за кілька років після прилучення до РПЦ практично втратив обласну церковну владу. 27 січня 1689 р. владіці Гедеону (Святополк-Четвертинському) наказано титулуватися як митрополит “Київський і Галицький і Малої Росії” [252, с. 311].

З середини ХVІІІ 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 [395].

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, мироваріння) 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 [275, 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 як окремій церковній структурній 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 [338, 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.

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. За рік після підписання Берлінського договору про політичну самостійність Сербії (1878 р.) Вселенський патріарх Іоаким III підписав Томос [551, с. 112].

Іншим історичним прецедентом, який, напевно, є найбільш відповідним варіантом для України 20-30 рр. ХХ ст., міг слугувати приклад Румунської православної церкви. 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 Константинопольського 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. [145, с. 52]. 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. 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). Проголошення Гетьманату Скоропадського 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. Етнофілетичний характер Української церкви відіграв негативну роль у її формуванні й значною мірою став причиною її невизнання [397, с. 292].

Другою була спроба «державної» автокефалії, яка була проголошена

Першим Всеукраїнським Собором УАПЦ у жовтні 1918 р. Зазначимо, 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 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 «конкурентну церкву» для патріаршої (тихонівської) церкви та УАПЦ. Для цього були підібрані «суто канонічні єпископи», на противагу 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 відреклися 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 [533, с. 648].

Аналізуючи всі вищевказані концепції автокефалізації Української церкви, спробуємо виділити їхні основні політичні особливості, які 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. 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 базовою складовою націєтворення [437, с. 376]. Текст «Київських канонів», автором яких є Чехівський, однозначно стверджує право кожної окремої нації на свою національну (автокефальну) політично незалежну 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. Одних канонів

виявилось замало, не вистачило політичної волі держави [397, с. 327].

Поступово рух за українізацію православних парафій здобував усе більше прихильників. За даними керівного українського автокефального центру, на початку 1921 р. Всеукраїнська спілка православних парафій об'єднувала 42 окремі утворення Київщини, Поділля, Полтавщини, Чернігівщини та інших губерній України [267, с. 373]. До квітня українські парафії заснувалися в Херсоні і Харкові [150, арк. 2]. Кількісне зростання релігійних осередків вимагало адміністративно-політичної організації їхнього управління.

Підсумовуючи історичний шлях відносин із Вселенським патріархатом у справі визнання автокефалії Української православної церкви початку ХХ ст., слід зазначити, що справжня незалежність від Московії, яка була проголошена «Законом» від 1 січня 1919 р., фактично не була закріплена. Можливо, тоді Константинопольський патріарх негайно благословив би її. Події сьогодення 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, а згодом – і їхнє фізичне знищення. Наприкінці 1920-х рр. від репресій та терору постраждали всі православні конфесії [39, с. 128].

УАПЦ було ліквідовано в кінці 30-х рр. В умовах більшовицького геноциду Московський патріархат залишався вірним імперіалістичній церковній політиці. Місцєблюститєль 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 іншими Помісними церквами. 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.

Що стосується відродження автокефального руху, в роки війни, то УАПЦ років війни – це не розкольницьке 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. владики Мстислав (Скрипник), уже в роки незалежності повернувся до України і безпосередньо сприяв відродженню УАПЦ [554, 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. 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 [167].

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 [699]. В Україні передбачалося подальше скорочення чисельності монастирів і церковних громад, послаблення матеріальної бази церкви, недопущення прийому в духовні семінарії тощо. 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 отримувє свою сучасну назву і, проголошується самокерованою. 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 [119].

Очільник УПЦ митрополит Філарет усвідомлював, що після 1990 р. Київська церква здобула широкі перспективи, адже відродила ті права, що й древня Київська митрополія до 1686 р. [53, с. 65]. Використати перевагу відновленого Київського православ'я тоді не вдалося. Хоча з'явилися релігійно-політичні 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 – Симфоніткон. У ньому йшлося про співпрацю, взаємовизнання духовенства в сані, припинення звинувачень та створення спільної комісії. Але знову все залишається на папері [45, 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. Соцопитування свідчили, що до незалежної від Москви церкви перейде і більшість парафій УПЦ МП [652]. 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 проєкти вже реалізовані [780]. 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 залишалася в російській юрисдикції, а УАПЦ та УПЦ КП мали об'єднатися [397, с. 148]. Проєкт паралельного співіснування двох визнаних юрисдикцій сьогодні – це фактичний стан речей в українському правослв'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. Головне завдання українських церков – отримання 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» [562].

На початку 2019 р. процеси автокефалізації в Україні набирають обертів. Спостерігається процес побудови нації. Пересічні громадяни все більше цікавляться релігійним питанням. З'являється модерний проєкт національного розвитку [272]. Настав час справжнього об'єднання, тому ієрархам важливо дослухатися до думки суспільства і не ставити нарижним каменем власні амбіції. Яскравим прикладом позитивної співпраці Предстоятеля і громадськості в новоствореній ПЦУ є зустрічі митрополита Епіфанія з авторами «10 Тез». Тепер необхідно втілювати запропоновані проєкти 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 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» [176]. 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 [45, с. 47].

Москва на кілька століть молодша від Києва, тому північна столиця не має іншого виходу, як підмінювати поняття «Кириархальної (материнської) 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. 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 проєкти «Триєдиної Русі» та інші [395].

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 невирішених 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. 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. 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 [16, с. 5]. Однак, сьогодні констатуємо відсутність належного дієвого діалогу між церквами (за винятком формату ВРЦ і РО), особливо ускладненого з початком російсько-української війни, не надає достатніх підстав сподіватися на віднайдення ними у найближчій перспективі своєї «української» моделі конструктивних міжконфесійних взаємин. За фактом

маємо ситуацію протистояння великих церков, глибоких розділень, основне і найбільше з яких – між західним і східним християнством, візантійсько-московською і католицько-протестантськими традиціями. Основним конфліктогенним фактором залишається розділення на дві юрисдикції українського православ'я [95, с. 45].

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 [16, 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 [651], яким воно було до 1686 р.

4.2. Інститут Президентства у 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 інститутів державної влади є їхня легітимність, тобто їхня діяльність регламентується законодавством, що визначає їхні повноваження та функції.

Одним із важливих 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 проекти 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 [305].

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 [32, 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. ХХ 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 православної 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 Володимиру, що він проводить антиукраїнську політику. У жодному разі» [310]. 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» [310].

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 [45, 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» [311]. 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 [309].

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 віродив 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» [243]. Однак Конституція України 1996 р. у статті 35 закріпила положення про те, що «жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова» [305]. 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 [533, 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» [327].

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» [425].

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, забезпечення права на свободу совісті і віросповідання [33, 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 невторчання органів влади у їх справи» [433]. 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 реалізовувати 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» [93, с. 86]. Послуговуючись 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» [324].

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» [102]. 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 православній 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» [102]. Незважаючи на відмову Архієрейського собору задовольнити прохання про автокефалію, Л. Кучма 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» [105, с. 31].

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» [622]. 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 [330, 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 [481]. 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, доброчинних акцій, ювілейного концерту, інформаційно-роз'яснювальної, культурно-просвітницької й видавничої діяльності; з відродженням церковних пам'яток та виготовленням ювілейної атрибутики тощо [133, 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 [161, 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» [592]. 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» [162, 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» [220, 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. Ющенко 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» [434]. 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» [69]. Налагодження тісної співпраці В. Ющенко 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» [674]. 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 [173].

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'єднувчому 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 заклик до керівників різних напрямків християнства почати процеси, які б сформували соборність православної церкви. Мені здається, що ці діалоги продуктивні» [673]. 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» [602].

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'єднувчому процесі [672]. Однак ініціатива Президента зустріла протидію з боку прем'єр-міністра Юлії Тимошенко, яка саботувала процес від самого початку домовленостей. Зрештою питання автокефалії набуло політичного підтексту, що не дозволило Варфоломію ухвалити рішення відповідно до православних канонів, «коли реалізується прагнення народу мати свою національну церкву» [671].

Питання статусу православної церкви в Україні В.Ющенком 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» [605]. 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 тяглості, яку важливо було встановити, що насправді ми належимо в церковних зносинах до Константинопольської Патріархії, як митрополія належить до патріархії» [597]. 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 політикум 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?» [173].

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» [613]. Однак церква має рани, які потрібно заліковувати, слідує 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» [422].

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» [422].

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?» [57].

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 постане національна помісна церква» [671]. 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» [671].

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 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 виходить як раз із цих принципів» [425]. 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» [12].

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 [597].

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 лобіювання 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» [362]. 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!» [362].

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 керманича держави [613]. Більше того, на президентську інавгурацію В. Януковича було запрошено патріарха Кирила, що засвідчило курс його релігійної політики. Показовим стало благословення Кирила на президенство В. Януковича та здійснення ним молебню в Києво-Печерській лаврі [423]. 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 [424] та премію Міжнародного Фонду єдності православних народів імені патріарха Алексія II [269].

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 Всеpravoslavний 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 [156].

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...» [479]. 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» [425].

Подібну риторику 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 [66]. 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» [623]. 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 [600]. 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 прашурів» [600]. 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 виваженої державної політики в духовній сфері з метою консолідації всіх релігійних груп, утвердження суспільно-політичної стабільності, забезпечення конституційних прав» [79].

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» [79]. 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» [634]. 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 керівників у питанні створення української помісної церкви були зведені нанівець, що призвело до згортання 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 [105].

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 [210].

Ініціативу П. Порошенка до Вселенського патріарха Варфоломія щодо надання автокефалії українській церкві було підтримано спеціальною

постановою Верховної Ради України від 19 квітня 2018 р. [215]. 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 церкві в Україні Томосу про автокефалію [459]. Натомість сторона захисту заявила, що «боротьба за Томос про автокефалію відповідає національним інтересам і є питанням національної безпеки, що відповідає компетенції Президента України» [645].

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 [593].

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 [382]. 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 церкві 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» [455; 457]. 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 [523].

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 [206]. 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» [168].

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 [598]. 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 [184, с. 102]. Також очільник Кремля ініціював телефонну розмову з Варфоломієм та переконував його в хибності ухваленого рішення [498].

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 [566]. 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 проєкт, який не стосується віри, і тому він має всі підстави захищати права людини на свободу віросповідання [73]. Своє ставлення до церковних подій в Україні він також виражав на міжнародному рівні, роз'яснюючи, що політична верхівка української держави всіляко намагається розділити народи Росії й України [209, с. 196]. Схожа риторика притаманна й іншим представникам політичного російського істеблішменту. 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 [325].

Російська сторона використовувала різні механізми, щоб питання автокефалії залишалося відкритим упродовж тривалого часу й було дистебілізуючим фактором релігійно-політичних відносин в Україні. Наприклад, було здійснено спроби тиску на Вселенського патріарха Варфоломія як безпосередньо, так і через керівництво Туреччини.

На захист Константинопольського патріарха виступило керівництво української держави, назвавши заяви керівників Російської православної церкви щодо українського церковного питання політично вмотивованими й такими, що абсолютно не стосуються релігії [451].

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 [359].

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» [206]. 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 [354]. Схожу політичну оцінку дав і митрополит Епіфаній, який прирівняв отримання Томосу до Акту проголошення незалежності України [449]. 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 [457]. 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 [432]. У публічній сфері він тримав нейтралітет і В. Зеленський поводився як конфесійно незаангажований кандидат на пост Президента України [667]. 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 [111].

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» [377].

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» [360].

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. Вважаємо, 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» [609]. 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 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» [640].

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 статути... Лежать вже майже два роки статути на перереєстрацію тих парафій, які перейшли, але немає перереєстрацій. Не пояснюють нічим, знаходять юридичні зачіпки, щоб відмовити» [441].

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 зустрівся із Вселенським патріархом Варфоломієм. Це свідчить, що влада розуміє роль УПЦ. Нас ця позиція задовольняє, бо ми прагнемо мати дружні стосунки з державною владою» [476].

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. Однак, на початку 2023 р. ситуація змінилася. За поданням Президента новим главою Державної служби з етнополітики та свободи совісті обрано екс-депутата від блоку П. Порошенко, відомого релігієзнавця В. Єленського. Глава ДЕСС активно підтримує прийняття законів, наприклад Закон № 2662-VIII (про перейменування), пов'язаних із обмеженням чи заборонаю діяльності УПЦ. У січні 2023 р. зареєстрували новий законопроект, яким може бути повністю припинена діяльність УПЦ (МП). Отже, Президент Зеленський змінив вектор державної політики у сторону обмеження діяльності УПЦ (МП). В цілому, висновки щодо результатів й наслідків державної релігійної політики В. Зеленського стануть відомими після закінчення його президентської каденції.

Підсумовуючи відзначимо, що релігійна політика Президентів України була зумовлена вибіркоким ставленням до конкретних церков та релігійних діячів. Всі керівники України приділяли значну увагу релігійно-церковним питанням. Вони визначають засади державної релігійної політики за політичною ознакою й механізми її реалізації в Україні. Однак, 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 проєкту мав відмінні риси. Одні вважали, що набуття автокефалії можливий через рішення Москви, інші – через Константинополь. Кардинально відрізнявся сам підхід до проблеми. Наприклад, В. Янукович вважав, що фундаментом Єдиної церкви є лише УПЦ (МП), в той час як В. Ющенко та П. Порошенко основою об'єднаної церковної структури розглядали проукраїнські УПЦ КП та УАПЦ. Основою для усіх очільників держави проблема автокефалії носила політичний, а не релігійно-конфесійний характер.

4.3. Державні інститути у 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 парламентаризму 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 [196].

Інститут громадянства визначає обопільні права й обов'язки держави та громадянина. Натомість інститут політичних партій забезпечує впорядкованість відносин, що складаються в процесі створення політичних організацій, та взаємодію між ними [633, 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 [305]. 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 напрямами законопроектної роботи, підготовки й попереднього розгляду питань, які входять до повноважень Верховної Ради України, виконання контрольних функцій [197]. 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» [493]. 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 [429, 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 [200]. 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» [429, 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 [203]. Подання законопроекту розкритикував митрополит Володимир (Сабодан), який у листі до Голови Верховної 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 [467]. 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» [466].

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» [429, 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 відносин. 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» [378].

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» [4]. 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» [4].

Андрій Парубій також активно підтримував надання автокефалії українській православної 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» [76].

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» [442].

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» [5]. 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 Української 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» [5].

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 [47]. 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 православної 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» [303]. 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 скасувати 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 [682].

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» [319].

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 [199].

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, релігійна 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)» [199].

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 [435]. Незважаючи на те що в самому законі не було названо УПЦ, вона одразу сприйняла 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» [503].

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» [534, 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 проєктів 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 [461].

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, необхідно терміново розпочати процес об'єднання православних церков, оскільки нехтування цим питанням призведе до утвердження самотійності 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 [614]. 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 [614].

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 сформувати 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 [460].

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» [461]. 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 [462].

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» [488].

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» [490].

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» [27, 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» [489].

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, забезпечення 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» [491].

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 [460].

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 [135]. 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 Зайорданья 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» [134]. 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 культур; 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 [216]. За ініціативи 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 [218, с. 270] 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.

4.4. Роль громадянського суспільства та політичних партій у процесах конституювання ПЦУ

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. Суспільство побудоване на громадянських засадах самостійно організовує добровільні об'єднання у формі релігійних, політичних чи соціальних рухів й

інституціоналізується за Звіт Державної служби допомогию законів, права, свобод членів суспільства [633, 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 [306, 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 в Україні 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 проектів нормативних актів із питань державно-конфесійних відносин та здійснення комплексних заходів добродійного характеру. Саме ця міжконфесійна Рада активно висловлювала позицію церков та релігійних організацій щодо важливих історичних подій в державі. Наприклад, до подій на Майдані та революції Гідності. Лише УПЦ МП не осудила дії влади Януковича, та одностайно не підтримала інші церкви

у боротьбі за європейські цінності та вільне волевиявлення українських громадян [101, с. 15]. Отже, сьогодні можемо констатувати, що ВРЦіРО вже 27 р. провадить активну роботу у сфері налагодження міжконфесійного порозуміння в Україні, та є надійним провідником державної політики у сфері релігії, яка діє на благо України. Хоча Рада Церков функціонує на засадах рівності та рівноправ'я, поваги до внутрішніх настанов і традицій усіх релігійних організацій, що діють у межах законодавства України, та є незалежною від органів державної влади, політичних партій, інших громадських формувань та їхніх керівних органів. Сьогодні Рада репрезентує понад 95 % усіх релігійних організацій України.

Рада Церков організовує свою діяльність на засадах рівності й рівноправ'я, дотримання внутрішніх правил і традицій усіх релігійних організацій, які функціонують у межах чинного законодавства України. ВРЦіРО є незалежною від органів державної влади, політичних партій, інших громадських формувань та їхніх керівних органів [101, 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. На подібних заходах виробляються рішення щодо подальшого розвитку партнерської моделі державно-конфесійних відносин, за якої потенціал релігійної спільноти може якнайкраще послужити українському суспільству.

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» [214, с. 175].

Будучи поза межами політичного протистояння, ВРЦіРО з нагоди Дня Соборності та Свободи у 2014 р. виступила із заявою, у якій висловилися 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» [214, с. 177].

Подібну діяльність розгорнула Рада з питань співпраці з церквами та релігійними організаціями при МОН, яка була затверджена Наказом № 193 Міністерства освіти і науки України [380]. Мета діяльності організації – створення ефективних організаційних та правових умов для реалізації громадянами конституційного права на участь в управлінні державними справами, забезпечення відкритості діяльності Міністерства освіти і науки

України, врахування громадської думки у процесі підготовки та організації виконання його рішень, сприяння всебічному забезпеченню свободи совісті та подальшої гармонізації державно-конфесійних відносин в галузі освіти, підтримання постійного діалогу із церквами та релігійними організаціями, більш ефективного використання їхнього потенціалу у виховному процесі. До складу Ради входять представники релігійних об'єднань – членів Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій.

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» [205, 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 посилено працює, допомагаючи армії як капелан, волонтер, у шпиталях, нехай допомагає родинам військовослужбовців, постраждалим мирним мешканцям Донбасу та вимушеним переселенцям» [212, 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 здорову реакцію на згадані суспільні виклики, насамперед задля врегулювання глибинних причин конфлікту і недопущення його повторення» [569, 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» [213, 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» [379]. 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» [478]. 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» [511]. Отже, сьогодні Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій є найбільшою й найавторитетнішою 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 [25, 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 [250, с. 82].

В умовах традиційної релігійності українського суспільства, політичні партії дуже часто використовують релігійні організації для завоювання симпатії народу, особливо під час виборчих компаній [44, 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 [525].

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 [44, 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» [680, 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 церкви 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» [581].

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. Ющенка. 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» [82]. 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. Ющенка відлучав від причастя терміном на два місяці, натомість тим хто голосуватиме за В. Януковича він обіцяв безкоштовно відслужити молебень [229, с. 7].

Більша частина релігійних організацій підтримала кандидата в Президенти В. Ющенка. 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» [483, 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. Ющенка з перемогою на президентських виборах, висловив повагу до вибору українського народу та сподівання на активізацію відносин між країнами слов'янської традиції [301].

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» [148, 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 [430, с. 162–163].

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 [472]. 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 [221]. 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 [430, 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 [190]. Попри тиск з боку влади Церква виявила себе як потужний і цілісний інститут громадянського суспільства, здатний захищати інтереси громадян від свавілля високопосадовців [571].

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» [169]. 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 домогся незалежності українського православ'я.

Висновки до розділу 4

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 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-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 – 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 дистебілізуючим фактором релігійно-політичних відносин в Україні.

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.

РОЗДІЛ 5

ПОМІСНА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА УКРАЇНИ В НОВИХ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ РЕАЛІЯХ

5.1. Виклики «русского мира» для Української православної церкви

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» [452]. 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 [287, 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. Спочатку «русский мир» сприймався як частина багатоманітності всього світу. На цьому етапі уявлення про «Руський мир» обмежувалися вузьким колом інтелігенції. Воно було елітарним і не приваблювало маси.

Другий етап еволюції доктрини «русского мира» ознаменувався досить радикальним поворотом. Замість такого, що був внеском у глобальну цивілізацію як рівноправний партнер, «русский мир» почав сприйматися у Росії як окрема і в багатьох аспектах вища цивілізація. Концепція була вже не

схожою на західні демократії, а дедалі більш автаркічною, невідповідною нікому ані за межами, ані всередині Росії. На цьому етапі Кремль зацікавився концепцією, яку почали обговорювати в різних офіційних і напівофіційних аналітичних центрах. Проте її охоплення не було широким. Вона залишалася елітарною. Другий період (2001–2009 рр.) характеризується активним впровадженням 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». На третьому етапі втрутилася Руська православна церква та прискорила еволюцію доктрини «русского мира». Це сталося в останні роки патріаршого служіння Алексія II. За цією доктриною стояв митрополит Кирил, який змінив Алексія у якості патріарха в 2009 році. Після того, як Кирил став патріархом, він повністю присвятив себе цій доктрині та став її головним амбасадором і речником. Завдяки церкві «Руський мир» отримав метафізичний, есхатологічний та месіанський характер. Він став своєрідною скарбницею так званих традиційних цінностей та антиліберальним і антиглобалістичним оплотом. На цьому етапі еволюції доктрина стала ще більш ексклюзивницькою, партикулярною та менш толерантною до різноманітності. У той же час вона отримала широку популярність серед простих росіян. Кремль сприйняв її як свою провідну ідеологію і почав говорити про «Руський мир», використовуючи вироблену церквою мову. Революцію Гідності в Україні Кремль сприйняв її як спробу України вийти з російської орбіти та екзистенційну загрозу цілісності «русского миру», невід'ємною частиною якого, як вбачалося, була Україна.

Щоб нейтралізувати цю загрозу, у лютому 2014 року Росія розв'язала в Україні війну, яка триває й досі. Крим був анексований, а у Донбас вдерлися російські війська. Доктрина «Руського миру» стала основним джерелом

наративів, що виправдовували цю війну та надихали людей на боротьбу за її справу [114, с. 42]. В Україні російська агресія почала асоціюватися з доктриною «русского мира». Це зокрема поставило під загрозу російські інструменти впливу в Україні, у тому числі Українську православну церкву Московського патріархату. Цю церкву як у Кремлі, так і в Московському патріархаті сприймали як важливий актив і інструмент впливу, і не хотіли втрачати. Після 2014 року у еволюції доктрини була пауза, коли про «Руський мир» принаймні офіційно не говорили. Вона знову з'явилася в офіційній риторичі Московського патріархату після ескалації російського насильства проти України у лютому 2022 року.

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. Це найбільш насильницька та ексклюзивницька форма, яку ця доктрина будь-коли мала. На відміну навіть від свого третього етапу, який визнавав певні права українського народу та його культури на існування, четвертий етап повністю заперечує будь-яке таке право. Згідно цієї концепції, Україна – це лише антиросійська фантазія, яка заслуговує на те, щоб її знищити.

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 [415, 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» [601, 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 [601, с. 7]. Вона повинна визнати себе лише одним із світів, відмовитись від месіанізму та спроб охопити весь світ собою [109]. 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 [642]. Згодом ці ідеї були замінені проєктом неоевразійської імперії О. Дугіна, який отримав всебічне схвалення з боку російського державного керівництва.

У публічній риторичі 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 сьогоденної 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» [601, 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» [496]. У російській суспільно-політичній думці утвердилося 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 [128, с. 542].

Саме пропаганда ідеології «русского мира» в Україні стала важливим краєугольним каменем блокування процесу конституювання Помісної церкви в Україні. Процес інституалізації нової об'єднаної церковної організації блокувався зовнішніми чинниками, серед яких ключове місце заємає пропаганда наративу «русского мира», перш за все, через представництво УПЦ МП в Україні.

Провідником ідеології «русского мира» є Президент Росії В. Путін, який для її розроблення й пропаганди долучив значну кількість діячів російської науки, культури, церкви [492]. 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» [549]. Зважаючи на складність ідентифікації поняття «російскість», В. Путін зауважив, що «Русский мир» виступає багатонаціональним феноменом, здатним на системну трансформацію світового устрою [340]. 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 [547]. 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» [453]. 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 розмовляють 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» [314, с. 78]. 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» [175]. 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 [48].

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 виключення 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 білоросів» [497]. 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» [497]. У свою чергу

заступник голови Ради національної безпеки та оборони РФ Д. Медведєв у своїх публічних заявах неодноразово зазначав, що «сучасна Українська держава насамперед просто непорозуміння, яка за допомогою своїх недолугих керманів дуже швидко збанкрутує й самоліквідується, а її громадяни повернуться під омофор великої Росії» [465].

Вітчизняні науковці спростовують ідею єдності східнослов'янських народів, на котрій ґрунтується концепція «русского 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 [312]. Відмінність між трьома народами виражається в національній та релігійній ментальності. Українське і російське православ'я мають різні догматичні й обрядово-культові властивості [662, 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 «русского мира» сформувалося в суспільно-політичній думці Білорусі. Населення цієї держави визнає спільні духовно-культурні традиції і цінності східнослов'янських народів, однак зауважують і про самобутність 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 «русского мира» [1, с. 161–163]. Отже, білоруське суспільство визнає лише окремі ідеї «русского мира», натомість як цілісну концепцію воно його відкидає.

Упродовж останніх років у контексті концепції «русского 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 визвольних 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» [529]. 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 «русского 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 [521]. 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 [49].

Важливою складовою геополітичного курсу «русского мира» є неоевразійський простір, у межах якого виокремлюються два напрямки – політичний та економічний. Політична складова «русского мира» спрямована на побудову євразійської імперії, яка повинна бути створена на території колишнього Радянського Союзу [307]. 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 [271].

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» [77]. 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 XXI 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 організовувала 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» [313, с. 114]. Союзниками російської цивілізації вважалися представники інших народів, які поділяли цінності російського народу.

У 2009 р. 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 святині 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 [71].

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 [159]. 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 [653, 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» [570, 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 [570, 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 православної 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 [70]. 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 [70].

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» [420]. 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 [530]. 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 [72]. Православна віра як основа духовної єдності трьох народів була сформована в спільній Київській купелі хрещення [419]. 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 і 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 [70].

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 проєкт. Для цього необхідно запровадити офіційну назву «держава Руского 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 православної 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 [358].

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» [231]. 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 [647].

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 вірян, що добровільно входять до неї та проживають у других країнах [611]. 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, якому не вдалося реалізувати один з проєктів «русского мира» створення «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 [353], 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 «русского мира» в Україні. Такі дії влади зустріли супротив з боку прибічників «русского 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 «русского 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 «русского мира» та надавати державну підтримку її впровадженню [528].

Прихильниками ідей «русского 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 [138]. Досвід України засвідчив, що «русский мир» за відсутності 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 священиків УПЦ МП через дії Росії та Кирила припинили поминати його як свого патріарха під час служби, що є найсильнішим знаком непокори в православному світі [421].

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 мира». 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» [495]. 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» [495].

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 [174, 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 [618, 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» [485].

Відомий дослідник православ'я 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 «русского мира». Найважливішою складовою такого визволення є саме конституціювання Української Помісної православної Церкви» [541].

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 [576, 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. Погоджуємося з думкою В. Войналовича про те, що релігія виявляється присутньою у величезній кількості збройних конфліктів та воєн сучасності; протистояння сторін, які сповідують різні релігії, надзвичайно загострюється, хай навіть першопричиною конфлікту були території, ресурси чи політичний статус [89, с. 172].

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 [611]. Після перепідпорядкування Київської митрополії від Константинополя до Московського патріарха в 1686 р. відбувається стабільне зросійщення давньої української церкви. Через призму церковного багатовікового 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 [284, 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 співвідносять 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) опертя на об'єктивні передумови забезпечення стандартів 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.

5.2. Вплив Помісної православної церкви на суспільні процеси в Україні

Упродовж усієї історії свого функціонування православна церква справляє значний вплив на суспільні процеси в Україні. Однак наприкінці ХХ ст. православні українські Церкви стали не рушієм, а консервативним, стримувальним елементом розвитку суспільства, незважаючи на те що вона має найбільшу довіру серед населення. З одного боку, це було зумовлено складністю відновлення суспільних функцій Церкви, які тривалий час обмежувалися радянською владою, з іншого, – особливостями східного християнства й українського менталітету. Православні церкви були потужним засобом формування суспільної свідомості всіх прошарків українського суспільства, котре послуговувалося християнськими онтологічними орієнтирами. Натомість ставлення Православної церкви України до вірян та суспільства загалом, зумовлюється низкою факторів та обставин, які створюють нову реальність. Найважливішим серед них є посилення гуманізація всіх суспільних відносин й авторитет, який сьогодні має саме Православна церква України. Водночас Церква в доктрині про суспільне навчання визначає пріоритетами напрямками церковної політики протидію секулярним ідеологіям та пристосуванню християнського вчення до соціальної реальності.

Православна церква України є активним учасником суспільних процесів і в різний спосіб сприяє вирішенню більшості пов'язаних із людиною проблем сучасного світу. Бачення останніх висвітлено в соціальному вченні та доктрині церкви «За життя світу. На шляху до соціального етосу православної церкви» [193]. Цей документ, укладений спеціальною комісією православних учених, яку створив Вселенський патріарх Варфоломій, є сукупністю ідейно-

політичних, соціальних та етичних концепцій. Після офіційного подання Святому і Священному Синоду у вересні 2019 року документ у жовтні 2019 року було передано на розгляд архієреям Синоду та єпархіальним архієреям. У січні 2020 р. Святий і Священний Синод «дав цьому всеосяжному документу позитивну оцінку, офіційно висловивши своє схвалення й привітання, а також гарячу та щиру вдячність за безпрецедентне реагування та видатну роботу комісії, та водночас затвердивши його публікацію членами комісії, щоб надати критерії та орієнтири соціальної відповідальності православної церкви перед викликами та перспективами сучасного світу, не нехтуючи при цьому позитивним потенціалом та перспективами сучасної цивілізації» [194].

Документ розглядає вагомі й подекуди суперечливі питання сучасних соціальних проблем, зокрема бідність, расизм, права людини, репродуктивні технології та навколишнє середовище та інші, у дещо незвичній для православної церкви формі. Хоча ця праця не розглядається як догматичний декрет чи настановча доктрина, її мета «сформулювати православне соціальне вчення в категоріях, які відповідають сучасним реаліям» [193]. Суттєве місце в цьому вченні відводиться сучасному стану цивілізації, котрий базується на гуманістичній, а не догматичній культурі. Увагу зосереджено й на проблемах людської особистості та її прав, питаннях моральних вимог.

Соціальна доктрина демонструє світоглядні акценти церкви в суспільній сфері. Окремий розділ містить міркування православної церкви про взаємозв'язок Церкви з державою. Крім того, тут розглядаються питання публічної сфери, такі як расизм, націоналізм, плюралізм. Соціальне вчення визначає суть відносин між церквою і державою як між двома незалежними суб'єктами й наголошує на тому, що релігійна свобода є одним з прав людини. Межі релігійної свободи встановлюються з урахуванням соціальної ситуації, вимог суспільного блага і стверджуються владою згідно з юридичними нормами [193].

Осмислюючи життєву дорогу людини, церква визнає три шляхи в дорослому житті (шлюб, чернецтво та самотнє життя) і підтверджує можливість любові до Бога та ближнього в кожній особі. Окремі положення доктрини містять заяву щодо сексуального насильства над дітьми, а також чіткі заяви про роль жінки, реальність розлучення, питання абортів і виклики репродуктивних технологій. При цьому визначається, що жоден злочин проти Бога не є гіршим, ніж насильство над дітьми. Звертаючи увагу на бідність, багатство й соціальну справедливість Церква повинна ставити «безумовну турботу про бідних і знедолених в осердя свого етичного, релігійного та духовного життя» [193]. Соціальна доктрина досліджує кілька аспектів сучасної світової економіки та пропонує шляхи, за допомогою яких вона може сьогодні виражати цю опіку у світі. Окреме місце у вченні відведено проблемі війни, миру та насильства. Цей аспект формулює православне розуміння миру як «істинної «граматики» творіння, яку висловив Бог у Своєму передвічному Слові», на відміну від насильства як «є найжахливішим проявом панування гріха та смерті» [194]. Він також закликає скасувати смертну кару.

Важливою складовою соціального вчення є вирішення екуменічних взаємин та ставлення до іншого віросповідання. Доктрина розкриває саморозуміння православної церкви як апостольської й соборної та її прагнення до міцніших зав'язків і стосунків з іншими християнськими церквами та релігійними громадами. Складником доктрини є також чітке засудження антисемітизму. Хоча мова прав людини є багато в чому обмеженою, однак це корисно для нового формування правил милосердя та справедливості, і тому церква підтримує її використання в сучасному світі. Тут також міститься осуд сучасних форм рабства і захищається гідність біженців. Окремо церква відзначає науку та мистецтво, закликаючи при цьому розпізнавати інтеграцію технологій в життя людини. У документі також відстоюється побожна турбота про землю у всіх її вимірах.

Поширення соціальної доктрини здійснюється церквою за допомогою соціального служіння. Таким служінням вважається будь-яка діяльність, яку здійснюють Церкви поза богослужбовим приміщенням, що зорієнтована на вирішення суспільно значущих проблем. Закон про свободу совісті та релігійні організації дозволяє останнім здійснювати благодійну діяльність шляхом заснування відповідних організацій, зобов'язує державу сприяти благодійній діяльності релігійних організацій та підтримувати її, а також реалізувати суспільно значущі культурно-просвітницькі програми й заходи, проводити релігійні обряди в лікувально-профілактичних і лікарняних установах, дитячих будинках, будинках-інтернатах для престарілих та інвалідів, в установах, які виконують кримінальні покарання у вигляді позбавлення волі, на прохання перебувають у приміщеннях, спеціально виділених для цих цілей [200].

Здійснюючи соціальну діяльність, релігійні організації роблять значний внесок у надання різноманітних соціальних послуг особам, що їх потребують, виступаючи партнером держави в реалізації соціальної політики. З іншого боку, Православна церква розглядає ідею служіння як спосіб вираження любові до Бога, тому соціальне служіння для вірянина постає передусім умовою морального здоров'я, особливим видом духовності, яка відображає основні принципи християнської моральності – любов до ближнього, турботу і співчуття до нужденних [23, с. 231].

Важливе питання, яке розглядає соціальне вчення церкви торкається взаємодії церкви та суспільства. Сучасне суспільство є залежним від впливу соціуму, політичної ідеології, національної політики, економіки, соціальних інтересів, духовних, культурних прагнень, а також загальних геополітичних процесів. Так само і діалог церкви й держави формує основні елементи розвитку суспільства [349, с. 86–89]. Сьогодні Православна церква України активно підтримує демократизацію, європейський вектор розвитку, боротьбу з корупцією, а її духовенство, парафіяни активно долучаються до процесу

становлення громадянського суспільства [274, с. 118]. Взаємовідносини церкви та держави визначають вектор духовного та політичного розвитку суспільства упродовж усієї історії людства. З метою гармонізації відносин між церквою та державою виникає необхідність створення концепції взаємодії церковних, державних інституцій та громадянських об'єднань. У цьому відношенні церква приділяє велику увагу розвитку стосунків з державою, суспільством загалом, відчуючи його прагнення та занепокоєння [350, с. 105].

Важливий елемент церковної діяльності – вплив релігії на економіку. Найкраще це простежується в теорії цивілізації філософа, соціолога і політолога Семюела Хантінгтона», який в своїй праці «Зіткнення цивілізацій», пояснив та зазначив, що майбутні конфлікти будуть розвиватися в площині культурних та релігійних цінностей, конкуренції цивілізацій. Без використання економічного фактору протистояння та конкуренція неможливі [414, с. 91].

Соціальна діяльність Православної церкви України реалізується у формі акцій, які покликані надавати допомогу малозабезпеченим особам, дітям без опіки батьків, сприяти охороні пам'яток історії та культури, духовно-моральному вихованню й освіті різних категорій громадян тощо. Така діяльність відповідає положенням соціальної доктрини православної церкви «За життя світу. На шляху до соціального етосу православної церкви».

Одним із виразників соціального служіння ПЦУ виступає громадська організація «Елеос-Україна», яка ґрунтується на демократичних цінностях і виступає платформою для взаємодії неурядових організацій, релігійних громад, державного сектору з метою вирішення соціальних проблем. ГО вбачає свою місію в сприянні духовному розвитку особи, отриманні освіти й роботи, якісної медичної допомоги, дотриманні прав людини, наданні психологічної підтримки. Основні завдання організації полягають у попередженні соціально негативних явищ, реалізації програм, спрямованих на

вирішення соціальних проблем суспільства, залученні до їх вирішення широкого кола зацікавлених сторін, розбудові мережі соціального служіння в Україні та за її межами [200].

Соціальна діяльність Православної церкви України сприяє поверненню релігії в публічний простір. Це позначається на підвищенні рівня довіри до релігійних лідерів і релігійних організацій, особливо в суперечливих чи загрозливих соціальних умовах, коли від згуртування та порозуміння залежить не лише якість релігійного життя, але й суспільно-культурні, світоглядно-ціннісні чи конкретні практичні виміри буття особи та цілих спільнот. Особливо гостро це відчувається в складних умовах, пов'язаних з екологічними катаклізмами чи поширенням небезпечних для здоров'я вірусів тощо. Від конструктивних рішень релігійних спільнот часто залежить ефективність облаштування соціального життя в державі.

Пандемія коронавірусу 2020 р. істотно вплинула на світову конфесійну спільноту. Багато церков і деномінацій зіткнулися з прямими обмеженнями власної діяльності. У кожній окремій країні ці обмеження мають свою специфіку та характеризуються різним ступенем гнучкості в залежності від поточної ситуації. Реакція конфесій на відповідні заборони також виглядає варіативною – від розуміння та сприяння органам влади – до вияву непокори й свідомого порушення карантинного режиму. Поширення пневмотропного вірусу спонукало релігійні організації до масштабної імплементації нових форм комунікації з власними послідовниками. Трендом сьогодення є так звана «прискорена дигіталізація» – спілкування церков з вірянами та останніх між собою з використанням можливостей онлайн-технологій. Це, безумовно, спонукатиме в подальшому до переосмислення релігійними організаціями звичних, традиційних форм духовно-культової діяльності. Нинішня пандемія також поставила найбільші церкви світу перед складною дилемою: подбати про здоров'я вірян чи, незважаючи ні на що, зберігати вірність усталеним традиціям.

В Україні приписи влади щодо обмеження діяльності релігійних організацій на період карантину виявилися доволі розмитими. У постанову Кабінету Міністрів України № 211 від 11.03.2020 р. «Про запобігання поширенню на території України гострої респіраторної хвороби COVID-19, спричиненої коронавірусом SARS-CoV2» неодноразово вносилися зміни й доповнення. Якщо в початковому варіанті підзаконного акту під заборону підпадали масові заходи, зокрема організовані релігійними організаціями, у яких брали участь понад 10 осіб, то 2 квітня 2021 року уряд змінив указане формулювання, наголосивши, що забороняється проведення масових заходів, зокрема релігійними організаціями [584]. Водночас на офіційному веб-порталі КМУ зазначалося, що про закриття церков не йдеться.

Такі загальні сентенції призвели до появи різноманітних тлумачень, пояснень, інтерпретацій щодо обмежень на свободу віросповідання. Багатьох священнослужителів і вірян цікавило питання про реалізацію релігійної практики в культових будівлях. Оскільки офіційної відповіді не було, то глави церков і деномінацій на підставі окремих положень урядової постанови, чинного законодавства про санітарні норми та зарубіжного досвіду почали розробляти методичні поради про те, як вірянам поводити себе під час карантину.

Реальною проблемою для конфесій виявилось виконання рішення уряду про карантинні обмеження, яке по-різному трактували представники держави та місцевої влади в регіонах. За відсутності однозначного розуміння постанови № 211 у деяких випадках справа доходила до вимог повного закриття храмів. Унаслідок цього Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій незадовго до святкування Пасхи звернулася до прем'єр-міністра України Д. Шмигала та Міністерства внутрішніх справ України з власними пропозиціями, покликаними забезпечити конституційне право на свободу віросповідання під час карантину. Також ВРЦіРО закликала уряд зробити уточнення до постанови № 211 та надати відповідні роз'яснення місцевим органам поліції

та місцевої влади заради уникнення непорозумінь і хаосу впродовж відзначення пасхальних свят [584].

Необхідно підкреслити, що Православна церква України демонструє високий рівень дисципліни в умовах карантинних обмежень, передусім з огляду на дотримання рекомендацій Вселенської патріархії та Ватикану. Зокрема, Вселенський патріарх Варфоломій заборонив проводити церковні служби і таїнства. У Константинопольському патріархаті закликали людей обмежити будь-які подорожі, залишатися вдома й слідкувати за богослужіннями в онлайн-режимі. Релігійні служби дозволені тільки в монастирях і виключно для чернечих співтовариств. Напередодні Великодня Варфоломій ще раз наголосив, що церкви будуть закритими, а вірянам необхідно заради безпеки перебувати у домівках. За його переконанням, подібні обмежувальні рішення влади не є рішеннями проти вірян [98].

У складних суспільних умовах релігія повертається в публічний простір на хвилі підвищення рівня довіри громадян до релігійних лідерів та організацій. Вона набуває особливої ваги в часи суперечливих чи загрозливих соціальних змін, коли від згуртування та порозуміння залежить не тільки сама якість релігійного життя, але й суспільно-культурні, світоглядно-ціннісні чи конкретні практичні виміри буття окремої особи та цілих спільнот. Особливо гостро це відчувається в непередбачуваних умовах масштабних небезпек природного походження, пов'язаних з екологічними катаклізмами, поширенням небезпечних для здоров'я вірусів тощо. Від конструктивних ціннісних наративів лідерів релігійних спільнот часто залежить ефективність облаштування соціального життя в країні, регіоні тощо [130, с. 88].

Виклики, спричинені пандемією коронавірусу, об'єднали зусилля релігійних організацій, які мають на меті подолання пандемії та її наслідків. У заходах, що спрямовані на протидію пандемії, беруть участь духовенство і миряни Православної церкви України, які разом реалізують важливі гуманітарні ініціативи. Як активний учасник антипандемійної кампанії ПЦУ

впроваджує низку проєктів і загальнонаціонального, і регіонального масштабу, що свідчить про розвиток державно-церковного партнерства, поглиблення співпраці з громадянським суспільством. Православна церква України видала практичні настанови у зв'язку з пандемією коронавірусної хвороби COVID-19, доповнені відповідно до рішень Священного Синоду від 24 березня 2020 року та 9 квітня 2020 року [475]. Вони мають на меті враховувати й виконувати законні приписи, розпорядження та карантинні обмеження, які запроваджуються державою, органами місцевого самоврядування й органами охорони здоров'я, не допускати як ігнорування реальної небезпеки, так і проявів паніки. Як тимчасовий надзвичайний захід, виявляючи турботу про вірних, залежно від обмежень, які вводяться органами державної влади та місцевого самоврядування (зокрема на пересування та на роботу громадського транспорту, обмежень щодо можливої кількості одночасного зібрання певної кількості осіб) було вирішено припинити проведення богослужінь у храмах чи змінювати їх порядок так, щоб у них брало участь не більше ніж визначене регламентом число осіб. Під час богослужінь у храмі мають бути присутні священнослужителі й церковнослужителі, читці та співці, інші особи, які беруть участь у звершенні богослужінь і забезпеченні трансляції – спільною загальною кількістю не більше 10 осіб.

Українська православна церква під час пандемії також долучалася до подолання її наслідків. Зокрема, вела підготовку приміщень для можливого прийому хворих на коронавірус «у разі критичного погіршення ситуації, коли медичні установи будуть не в змозі шпиталізувати всіх інфікованих». Крім того, всі єпархії Української православної церкви благословили на участь у заходах із протидії поширенню коронавірусу. Пріоритетний напрям – придбання, пошиття й безкоштовне поширення медичних масок [515].

За висловом предстоятеля ПЦУ митрополита Епіфанія, у ПЦУ вдалося уникнути масового захворювання людей, що особливо контрастує із

ситуацією в УПЦ МП, де ставилося під сумнів саме існування коронавірусу. Епіфаній звернув увагу єпископів на необхідність бути готовими до дискусій щодо профілактичних щеплень в умовах існування в суспільстві, а також серед вірян ПЦУ противників вакцинації, яким слід терпляче роз'яснювати, що цей профілактичний захід не містить релігійного складника й не суперечить церковному вченню [639].

У цьому контексті варто зауважити, що на засіданні Оперативного штабу з реагування на ситуацію з поширення інфекційних хвороб, яким можна запобігти шляхом вакцинації, ухвалено рішення, що прирівнює служителів Церков і релігійних організацій, які зареєстровані в Україні, до соціальних працівників. З огляду на це, відповідно до Дорожньої карти з упровадження вакцини від COVID-19, оперативне вакцинування цієї категорії передбачене на другому етапі загальнонаціональної кампанії з вакцинації, яка нині триває [23, с. 233].

Важливим імперативом сучасної політичної системи є розуміння причин виникнення й шляхів вирішення екологічних проблем. Стратегічні програми розвитку країн, політичні кампанії, громадські обговорення та наукові дослідження активно звертаються до проблематики екологічної відповідальності, яка зосереджена не просто на не заподіянні шкоди природі, а, навпаки, на її компенсуванні. Це потребує налагодження адекватної системи взаємодії людини і природи. Саме тому політичні та громадські інституції наголошують на важливості індивідуальної екологічної відповідальності в руслі плекання колективної екологічної свідомості заради майбутнього. Церква як соціальний інститут змушена реагувати на глобалізаційні виклики, а тому приділяє значну увагу проблемам екології.

Православна церква в соціальному вченні не заперечує вагомої ролі науково-технологічного прогресу в розвитку суспільства, однак акцентує увагу на раціональному використанні його досягнень не лише з економічного, а й з етичного погляду, на необхідності його підпорядкування духовним

цінностям. Поступ цивілізації не повинен відбуватися за рахунок негативного впливу на довкілля, яке заслуговує на шанобливе й відповідальне ставлення. Матеріальна користь не повинна замінити духовні надбання, адже за таких умов людина ризикує перетворити техніку й технології із засобів на єдину мету свого існування.

У соціальній доктрині православної церкви «За Життя Світу. На шляху до соціального етосу православної церкви» звертається особлива увага на те, що сучасним християнам «потрібен аскетичний етос, здатний переорієнтувати волю людини так, щоб відновити її зв'язок з усім творінням. Такий етос нагадує християнам, що творіння, божественний дар люблячого Творця, є не нашою власністю, що її ми споживаємо з власної примхи чи бажання, а радше цариною спілкування й насолоди, блага якої є спільними для всіх людей і всіх створінь, і красу якої люди покликані берегти й захищати. Зокрема, на це спрямовані зусилля зупинити марнотратне й руйнівне використання природних ресурсів, робота зі збереження світу природи для нинішнього й майбутніх поколінь, а також практика утримання й мудрої поміркованості в усьому» [193]. Поява таких наративів в офіційних документах православних Церков дає підстави твердити про зміцнення в християнському вченні екологічних імперативів поведінки.

На думку православних ієрархів, саме політики повинні створити єдину правову базу, що дозволить державам здійснювати ефективний контроль за різними видами діяльності, захищаючи в такий спосіб екосистему та запобігаючи можливим катастрофам. Держава повинна докладати великих зусиль, щоб запобігти погіршенню екології, прогнозувати наслідки нових технологічних і наукових розробок. Правова норма про безпечне й здорове природне середовище під тиском громадської думки набуває політичного контексту, який спрямований на посилення відповідальності за порушення екологічних норм і притягнення до відповідальності офіційних осіб. Цьому сприяє й розвиток екологічних рухів у суспільствах, котрі розкривають

діяльність можновладців у незаконному перетворюванні паркових зон на будівельні майданчики, де будуються казино і надприбуткові готелі, гаражі для політичної та економічної еліти [106, с. 68].

У сучасних умовах православна церква повинна створювати таку атмосферу в суспільстві, щоб політики, які домагаються у владних структур дозволів на руйнування місць відпочинку людей, бачили реакцію суспільства на свої дії: «В цьому відношенні, позитивним зрушенням слід вважати зародження й активізацію найрізноманітніших екологічних рухів, товариств захисту тварин, охорони довкілля і т. п., які намагаються відновити у свідомості людства <...> ієрархічну послідовність пріоритетів, відстоюють первинність екологічної проблематики над політикою і економікою, сприяють формуванню екологічного мислення та вихованню екологічної етики й культури населення планети, окремих держав» [664, с. 25]. Завадити використовувати народні багатства в політичних інтересах, на думку церкви, може участь людей у протестних рухах проти деградації природи, одним з яких є екологічний рух: «З вищенаведеної церковно-богословської оцінки екологічної проблематики пастирство та ієрархія нашої Св. Церкви, посилаючись на її Божественне покликання, мають не лише благословляти розвиток екологічного руху, а й перебувати в його авангарді, активно залучати до нього найвідданіших своїх чад, бути дійсно Ноевим ковчегом, в якому зможе знайти захист і спасіння не лише людство, а й увесь одухотворений Божий світ» [664, с. 27].

Активна участь людей у таких рухах, з позиції православної церкви, сприяє зростанню почуття відповідальності кожного члена суспільства за стан довкілля, а також змінює менталітет і спосіб життя суспільства в руслі строгого дотримання чинного природоохоронного законодавства та боротьби із забрудненням природних систем [106, с. 68–69]. Діяльність влади повинна бути спрямована на забезпечення сфер здоров'я і довкілля. Попереджувальна політика, яка ґрунтується на принципі запобігання, вимагає, щоб рішення

ухвалювалися на основі аналізу ризиків і переваг, можливих у кожній з альтернативних ситуацій, включаючи рішення не втручатися. Цей підхід пов'язаний з вимогою заохочувати всі зусилля, спрямовані на поглиблення знань; необхідно також усвідомлювати, що наука не здатна зробити швидкі висновки про відсутність чи наявність ризиків. У ситуаціях непевності й нестабільності дуже важливо, щоб процес ухвалення рішень був прозорим [300, с. 290]. Плануючи економічний розвиток, політикам необхідно враховувати потребу поважати цілісність природи і її циклів, адже природні ресурси обмежені, а частина з них – невідновні. Сучасні темпи їх використання суттєво впливають на наявність деяких ресурсів як сьогодні, так і в майбутньому.

Питання екології є складником соціальної доктрини Православної церкви України, до якого неодноразово звертається Митрополит Епіфаній: «Ми долучилися до всеправославного Дня молитви за збереження довкілля і в наших храмах лунали молитви та проповіді, присвячені цьому. Церква приділяє значну увагу збереженню навколишнього середовища, причиною ж екологічних негараздів є духовні та етичні проблеми людства, адже Господь оселив людину серед створеного Ним світу та доручив нам піклуватися про творіння, щоби ми дбали не лише про себе, а й про рослинний і тваринний світ навкруги нас» [482]. Така позиція очільника Православної церкви України демонструє готовність духовенства до співпраці зі світськими науковцями задля актуалізації екологічних наративів щодо екологічно конструктивних способів облаштування життя вірних.

Порушуючи проблему екології, Митрополит Епіфаній відзначає, що «екологія», «економія», «економіка» чи «ікономія» мають у грецькому оригіналі один корінь – «οἶκος» – і, власне, побудова дому на засадах логосу є важливим покликанням людини. Навколишній світ – це не наша власність, а наш дім як дар Божий для блага усіх поколінь людей. Головний обов'язок людини, на думку Митрополита, полягає в піклуванні про цей дар і збереженні

краси [157]. На переконання Епіфанія, сучасна екологічна криза виникла з духовних причин, а саме: гріховності, пожадливості та егоїзму людини, її гордині й бажання повного панування над природою, споживацького ставлення до неї. Усе це призвело до кліматичних змін, стихійних лих, екологічних катастроф, до загрози виживанню людства. Однак змінити екологію під силу кожному. Нам потрібно лише дотримуватися простих правил: не засмічувати довкілля, заощаджувати енергію та воду, не спалювати разом з травою диких тварин, піклуватися про чисте повітря і чисте довкілля, замінити одноразові речі на багаторазові, ремонтувати, а не викидати речі, обмежити бездумне споживання, їсти сезонні місцеві продукти, сортувати сміття, та й просто носити з собою багаторазову чашку для кави чи торбинку – це цілком реальні поради, які, однак, передбачають необхідність докладати конкретних зусиль для позитивних зрушень [157].

Вирішення екологічних проблем потребує врахування їх етичного аспекту. Розуміння того, що світ і його природні багатства належать не лише привілейованим верствам, а є спільним простором розкриває сутність морально-етичної позиції сучасного православ'я щодо екологічної проблематики. Незаконний видобуток природних копалин, викиди виробництва, що отруюють повітря цілого міста, знищення зелених насаджень заради надприбутків від забудови, переповнення планети сміттям – усе це та подібне є гріхом проти Божої заповіді, проти життя і здоров'я наших сучасників та нащадків. У посланні Митрополит Епіфаній відзначає, що нам, як українцям, особливо болить катастрофічний стан Дніпра, інших великих та малих річок через їх хімічне забруднення, розорення заплав та забудову берегів; знищення лісів на Поліссі, у Карпатах та в інших регіонах. Гріхом є не тільки власноруч учинена шкода, але й потурання та отримання зиску зі злочинних дій, і байдужість, і мовчання на зло. Тому цей гріх є більшим для тих, хто має владу – політичну та економічну. Від вас залежить створення екологічного законодавства, упровадження його норм на практиці,

невідворотність покарання за порушення і зловживання. Саме на це і даний начальників «меч» влади – щоб створювати розумні закони й стежити за їх реалізацією. Органи влади відповідальні за створення мережі збирання й переробки сміття, особливо шкідливих відходів [157].

В українському суспільстві актуальною є проблема домашнього насильства, сплеск якої спровокований пандемією коронавірусу та перебуванням на карантині. ПЦУ не залишається осторонь проблеми домашнього насильства й піклується про надання місця захисту для всіх, хто цього потребує. За підтримки Фонду «Відродження» вона створила притулок для жінок і дітей, які постраждали від домашнього насильства. У цьому закладі вони можуть отримати комплексну духовну і психологічну допомогу, а за потреби – медичну й соціальну. За словами митрополита Епіфанія, шелтер святої Ольги – перша ластівка, за якою постануть надійні та безпечні місця захисту для постраждалих від домашнього насильства [716].

Загалом аналіз діяльності ПЦУ щодо організації соціального служіння свідчить про те, що воно насамперед спрямоване на різноманітні соціальні групи, зокрема на осіб, які потребують особливої уваги і турботи – бідних, малозабезпечених, а також тих, хто потрапив у важку життєву ситуацію, схильний до девіантної поведінки.

Проте соціальне служіння спрямоване також на інші соціальні групи – військовослужбовців, дітей і молодь. У цьому випадку мета служіння полягає насамперед у патріотичному та духовно-моральному вихованні. Зокрема, священники й миряни ПЦУ доставляють у зону бойових дій продукти харчування, інструменти, засоби забезпечення життєдіяльності, необхідні українським воїнам. Під час перебування в місцях розташування військових частин священники звершують молебні, надають духовну підтримку захисникам [716].

Прикладом соціального служіння як соціального виховання дітей, що включає низку педагогічних заходів, спрямованих на становлення й

реалізацію індивідуальності з розкриттям її духовного потенціалу, гуманізацію відносин у суспільстві, є служіння в недільних школах. Церква сприяє соціалізації дітей, допомагає адаптуватися й реалізуватися в умовах швидких змін, керуючись повчаннями Святого письма [23, с. 235].

Отже, соціальний складник є невід'ємним атрибутом функціонування Православної церкви України, яка протягом короткого періоду конституювання стала реальним суб'єктом суспільного життя. Повноцінно реалізуючи свою суспільну місію, ПЦУ успішно провадить багатовекторну соціальну діяльність.

5.3. Роль Української церкви в російсько-українській війні

Війна Росії проти України стала потужним каталізатором цивілізаційного вибору інституцій українського православ'я. Якщо військова й ідеологічна агресія Росії у 2014–2021 роках стала маркером соціальної ідентичності християнських конфесій в Україні, то повномасштабне вторгнення російських окупантів 24 лютого 2022 р. остаточно поляризувало їхні позиції щодо національної ідентифікації та цивілізаційного вибору. У перші дні війни Митрополит Київський і всієї України Епіфаній благословив українців на боротьбу з окупантами: «Церква благословляє всіх на захист Батьківщини, своєї домівки. Ми не прагнемо чужого. Ми є миролюбним народом, але до кінця будемо захищати своє. Тобто боротьба триває і, як я вже говорив неодноразово, не є певним гріхом те, що наші воїни прісікають зло. Ми знаємо із писання про те, що хто візьметься за меч, той від меча загине. Тому ми відстоюємо добро, прісікаємо зло. На нашому боці правда. Там, де правда, там і Бог. А де Бог, там завжди перемога» [239].

У контексті оцінки ролі ПЦУ в подіях воєнного часу варто зауважити про її представництво в асамблеї Всесвітньої Ради Церков у жовтні 2022 р. Очільник української церковної делегації, митрополит ПЦУ Євстратій Зоря, назвав цю подію «неймовірним проривом», який фактично став «презентацією

Української автокефалії перед майже усією християнською спільнотою світу» [177]. Це тим більше важливо, що на цьому заході прийняли резолюцію, якою було засуджено російську агресію. Тобто можна говорити як про розширення впливу ПЦУ, так і про зростання підтримки України у війні з Росією.

Окремого розгляду потребує ставлення до російсько-української війни Української православної церкви. Позиція УПЦ дещо еволюціонувала від початку російської військової агресії 2014 р.: якщо на початку військового протистояння на Сході України її ієрархи намагалися уникнути публічних заяв, то з часом УПЦ виробила офіційну позицію, яка в загальних рисах зводилася до закликів про припинення вогню й підтримки своїх вірян по обидва боки конфлікту. Водночас окремі священники УПЦ відкрито пропагували російську агресію й закликали до порушення територіальної цілісності України. Храми УПЦ на Донбасі служили складами зброї для російських військ, а російські терористи відкрито прислужували Московському патріархату [254]. Окремі релігійні громади із юрисдикції УПЦ не лише підтримали сепаратизм, але й надавали притулок російським військовим, «благословляли» їх на війну з Україною, поширювали сепаратистську літературу тощо [88, с. 111–112]. У середовищі УПЦ були особи, які виношували ідею знищення української політичної нації.

З початком повномасштабної російсько-української війни середовище УПЦ суттєво поляризувалося. Глава Української православної церкви митрополит Онуфрій у зверненні 24 лютого 2022 р. засудив воєнні дії, які розпочала Росія проти України. Він закликав усіх до молитви за Україну, висловив підтримку українським військовим, а війну, розв'язану Росією, назвав «Каїновим гріхом»: «У цей доленосний час закликаю вас не впадати в паніку, бути мужніми і проявити любов до своєї Батьківщини і один до одного. Закликаю вас перш за все до посиленої покаянної молитви за Україну, за наше військо і наш народ, прошу забути взаємні чвари і непорозуміння та

об'єднатися любов'ю до Бога і до нашої Батьківщини. В цей трагічний час ми виражаємо особливу любов та підтримку нашим воїнам, які стоять на сторожі та оберігають і захищають нашу землю і наш народ» [112]. Митрополит Онуфрій також звернувся до президента Росії Володимира Путіна з проханням припинити війну: «Український і російський народи вийшли із Дніпровської купелі хрещення, і війна між цими народами – це повторення Каїнового гріха, який по заздрості убив свого рідного брата. Така війна не має виправдання ні у Бога, ні у людей» [112].

Риторика керівництва УПЦ щодо російської воєнної агресії, російського президента, російської церкви та її очільника є незмінно поміркованою. Найвищі церковні сановники ухиляються публічно висловлюватися на теми, пов'язані з війною. Священний синод УПЦ й далі дотримується наративу про «два братні народи – український та російський», «спільну Дніпровську купіль хрещення», «братовбивчий конфлікт» тощо. За словами глави УПЦ Онуфрія, від бойових дій особливо потерпають 14 з 53 єпархій цієї Церкви, зруйновано понад 80 храмів, вбиті священнослужителі, ченці та віряни [608]. Однак Митрополит Онуфрій, засуджуючи масові вбивства цивільного населення в м. Бучі, жодним словом не вказав на винуватців воєнних злочинів. Крім того, на відміну від багатьох представників духовенства власної церкви, він не припинив поминати імені патріарха Кирила під час богослужінь.

Зокрема, 9 квітня 2022 р. у Софії Київській відбувся міжконфесійний захід «Спільна молитва за Україну». Участь у ньому взяли Глава Української Греко-Католицької церкви Святослав, Предстоятель ПЦУ Митрополит Епіфаній, Екзарх Вселенського патріарха в Україні Єпископ Михаїл Команський та інші. Показовою була відсутність на молитовному зібранні представників УПЦ.

У середовищі УПЦ почала лунаєти ідея проголошення незалежності від РПЦ. З початку війни клірики в кількох єпархіях (Рівненській, Черкаській, Львівській, Волинській, Сумській) звернулися до керівних архієреїв і

предстоятеля УПЦ митрополита Онуфрія скликати всецерковний собор або принаймні церковний синод і розглянути питання виходу УПЦ зі складу РПЦ. Набуття автокефалії вбачають у різний спосіб: від поміркованого (через звернення до патріарха Кирила про дарування Томоса) до радикального (розрив будь-яких відносин із РПЦ, відновлення євхаристійного спілкування зі Вселенським патріархатом, початок діалогу з ПЦУ) [405].

Уже 13 квітня 2022 р. миряни УПЦ опублікували звернення до митрополита Онуфрія, у якому вимагають припинити поминання патріарха Кирила й засудити adeptів «руського мира», розпочати консультації з представниками помісних церков про скликання Всеpravославного собору, налагодити діалог із ПЦУ [405].

27 травня 2022 року у Свято-Пантелеймонівському жіночому монастирі (Феофанія) відбувся Собор Української православної церкви. Рішення про скликання Собору було прийняте Архієрейським собором УПЦ, який відбувся після позачергового засідання Священного Синоду УПЦ [74]. За результатами роботи, Собор прийняв Постанову, яка засуджувала війну й висловлювала співчуття усім, хто постраждав у війні. Собор звертається до влади України та влади Російської Федерації з проханням продовжувати переговорний процес і пошук сильного й розумного слова, яке б змогло зупинити кровопролиття, виражає незгоду з позицією Патріарха Московського і всієї Русі Кирила щодо війни в Україні. Собор ухвалив відповідні доповнення й зміни до Статуту про управління Української православної церкви, що свідчать про повну самостійність і незалежність УПЦ [463]. Також було порушено питання про об'єднання православних церков: «Усвідомлюючи особливу відповідальність перед Богом, Собор висловлює глибокий жаль у зв'язку з відсутністю єдності в українському Православ'ї. Існування розколу Собор сприймає як глибоку болючу рану на церковному тілі. Особливо прикро від того, що останні дії Константинопольського Патріарха в Україні, наслідком яких стало утворення «Православної церкви України», лише поглибили непорозуміння та привели

до фізичного протистояння. Для того, щоб діалог відбувся, представникам ПЦУ необхідно: припинити силові захоплення храмів та примусові переводи парафій Української православної церкви; усвідомити, що їхній канонічний статус, як він зафіксований у «Статуті Православної церкви України», є фактично неавтокефальним і значно поступається свободам і можливостям у реалізації церковної діяльності, які передбачені Статутом про управління Української православної церкви; вирішити питання канонічності ієрархії ПЦУ, адже для Української православної церкви, як і для більшості Помісних православних церков, є цілком очевидним, що для визнання канонічності ієрархії ПЦУ необхідне відновлення апостольської спадкоємності її єпископів» [463].

Натомість у Православній церкві України повідомили, що справжня мета Собору, на якому було ухвалено рішення про повну самостійність і незалежність Української православної церкви від російської – це змінити ставлення до себе українського суспільства без розриву стосунків із Російською православною церквою. Митрополит ПЦУ Епіфаній наголосив, що нового статуту на Соборі не було оголошено, оскільки незалежність і самостійність УПЦ в управлінні була проголошена ще в 1990 році: «Загалом, що стосується російської агресії, ми бачимо, що вони максимально м'які та округлі. Про незалежність і самостійність – ця незалежність і самостійність в управлінні була оголошена ще в 1990 році. І жодного принципово нового статуту на цьому Соборі не було оголошено» [357].

Водночас у ПЦУ вітають бажання УПЦ до діалогу та закликали представників Української православної церкви до більш рішучих дій щодо утворення єдиної автокефальної православної церкви: «Синод ПЦУ висловлює радість з приводу принципової згоди з боку релігійного об'єднання УПЦ щодо необхідності діалогу між двома православними юрисдикціями в Україні. З нашого боку ще раз засвідчуємо, що такий діалог повинен розпочатися без попередніх умов чи ультиматумів. Ми очікуємо на конкретні

пропозиції іншої сторони щодо перших кроків у діалозі та на призначення відповідальних за ведення діалогу осіб» [207].

Митрополит Епіфаній пояснив, що зв'язок УПЦ з Москвою залишається, однак Українська православна церква хоче уникнути закону 2662, який покликаний перейменувати її представників, адже вони мають свій керівний центр у країні-агресорці Росії: «На жаль, що ми прочитали в цих рішеннях Собору, що вони надалі зберігають єдність із вбивцею, патріархом Кирилом, який благословляє вбивати українців. На жаль, вони не відновили стосунки із Вселенським патріархатом, а навпаки підтвердили всі попередні свої рішення. З тим, хто благословляє війну, не зберігається зв'язок» [357].

У зв'язку з цим 1 грудня 2022 року Президент Володимир Зеленський увів у дію рішення Ради національної безпеки і оборони «Про окремі аспекти діяльності релігійних організацій в Україні і застосування персональних спеціальних економічних та інших обмежувальних заходів (санкцій)». Згідно з цим рішенням, РНБО доручила Кабінету Міністрів внести у двомісячний строк на розгляд Верховної Ради законопроект щодо унеможливлення діяльності в Україні афілійованих із центрами впливу в російській федерації релігійних організацій відповідно до норм міжнародного права у сфері свободи совісті та зобов'язань України у зв'язку зі вступом до Ради Європи. Окрім того, Уряд має забезпечити у двомісячний строк перевірку наявності правових підстав та дотримання умов користування релігійними організаціями майном, яке перебуває на території Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника. Водночас відповідно до Закону «Про свободу совісті та релігійні організації» Державній службі з етнополітики та свободи совісті доручено забезпечити у двомісячний строк проведення релігієзнавчої експертизи Статуту про управління Української православної церкви на наявність церковно-канонічного зв'язку з московським патріархатом, за потреби вжити передбачених законом заходів. Службі безпеки України разом з Національною поліцією та іншими

державними органами, до компетенції яких належать питання у сфері забезпечення національної безпеки, доручено активізувати заходи з виявлення й протидії підривній діяльності російських спеціальних служб у релігійному середовищі України [223].

Погоджуємося з твердженням професора В. Войналовича, що за нових умов, що склалися у середовищі УПЦ у юрисдикції з Московським патріархатом, надзавданням Української держави має стати створення комплексу умов (політичних, економічних, соціальних, культурних тощо) для реального незалежнення на сьогодні все ще найчисельнішої Православної церкви в Україні від російських політичних впливів. Держава у зазначеному питанні може і повинна створювати сприятливі умови для суверенізації УПЦ, але не шляхом прямого втручання у процес та його форсування, а опосередковано, створюючи умови для демократичних трансформацій суспільства, готуючи тим самим ґрунт для посилення суспільного запиту на об'єднане православ'я [89, с. 224].

Саме тому Державна служба України з етнополітики та свободи совісті ініціювала проведення релігієзнавчої експертизи Статуту про управління Української православної церкви на наявність церковно-канонічного зв'язку з Московським патріархатом. Мета цієї експертизи – згідно зі Статутом про управління УПЦ та документами, що мають безпосереднє відношення до нього, установити чи спростувати наявність церковно-канонічного зв'язку та входження УПЦ до структури Московського патріархату (РПЦ) [68].

Експертна група у складі І. Козловського, О. Сагана, А. Смирнова, Л. Филипович, Є. Харьковщеника, Ю. Чорноморця та В. Кочубея дійшла таких висновків: ухвалення нової редакції Статуту про управління УПЦ (від 27.05.2022) та Постанови Собору УПЦ не призвело до розриву церковно-канонічного зв'язку Української православної церкви із Російською православною церквою. Статус УПЦ як структурного підрозділу РПЦ, який має певні права самостійності, але не утворює автокефальну Церкву,

залишається незмінним; УПЦ щодо РПЦ має церковно-канонічний зв'язок частини із цілим. Відносини УПЦ з РПЦ не є відносинами однієї самостійної (автокефальної) церкви з іншою самостійною автокефальною церквою. УПЦ також не має статусу автономної Церкви, який би визнавався іншими церквами, а отже, з позицій еклезіології та канонічного права, є структурним підрозділом РПЦ, що має окремі права самостійного утворення без власної канонічної суб'єктності; нинішня діяльність чи бездіяльність найвищих органів церковної влади й управління УПЦ свідчить про те, що УПЦ продовжує перебувати відносно РПЦ у відносинах підпорядкування. Вона не діє як самостійна (автокефальна) Церква і не проголошує власної самостійності (автокефалії). Жодних документів чи дій, які б свідчили про трансформацію УПЦ в самостійну щодо РПЦ релігійну організацію, члени Експертної групи не виявили [68].

Однак навіть такі заяви УПЦ про незалежність викликали невдоволення у Москві. Як наслідок, Московський патріархат безпосередньо втрутився у справи УПЦ і фактично насильно вивів із її підпорядкування три кримські єпархії. 7 червня РПЦ рішенням Синоду створила на нині окупованій території Криму Кримську митрополію, підпорядкувавши її безпосередньо патріарху Кирилу в Москві. Очільником новоствореної митрополії призначено митрополита Сімферопольського і Кримського Лазаря. Водночас митрополит Онуфрій також залишається в складі ієрархії РПЦ: предстоятеля УПЦ МП досі не виключили зі списку головних ієрархів російської церкви [315].

Факти колаборації з Росією з боку духовних осіб УПЦ виявляє Служба безпеки України. Зокрема, виявилось, що у квітні 2022 р. настоятель храму на Дніпропетровщині навіть після повномасштабного нападу Росії на Україну підтримував позицію патріарха Кирила та дії окупаційної влади, надавав прихожанам указівки щодо сприяння військам РФ. Під час обшуку в нього було вилучено комп'ютерну техніку й документацію, спрямовану на підтримку агресора. Священнику оголосили підозру за фактом ведення дій,

спрямованих на розпалювання національної та релігійної ворожнечі й помістили під варту [207].

Як встановила СБУ, керівник єпархії на Вінниччині, митрополит УПЦ МП Іонафан (Анатолій Єлецьких), виправдовував агресію РФ і розпалював міжконфесійну ворожнечу серед вірян. Під час обшуку місця проживання архієрея правоохоронці вилучили друковані матеріали проросійського змісту й пропагандистську літературу, зокрема звернення В. Путіна та Московського патріарха Кирила до громадян України. Ініційована СБУ експертиза «підтвердила протиправний характер дій зловмисника» [64].

Як наслідок, 24 січня 2023 р. Президент України Володимир Зеленський увів у дію рішення Ради нацбезпеки та оборони про санкції (указ № 43/2023) проти 10 осіб терміном на п'ять років. Під санкціями опинилися: екснардеп Вадим Новинський; намісник Свято-Успенської Києво-Печерської Лаври УПЦ, митрополит Вишгородський та Чорнобильський Павло (Петро Лебідь); «митрополит Сімферопольський і Кримський Руської православної церкви» (Ростислав Швець); «єпископ Бахчисарайський, вікарій Сімферопольської єпархії Руської православної церкви» (Костянтин Чернишов); «єпископ Джанкойський і Роздольненський Руської православної церкви; керуючий Джанкойською єпархією» (Олександр Овсянніков); «архієпископ Ровеньківський і Свердловський РПЦ» (Олександр Таранов); митрополит Ізюмський і Куп'янський УПЦ (Олег Іванов); єпископ Роменський і Буринський УПЦ (Олексій Масленніков); «єпископ Коктебельський РПЦ, вікарій Феодосійської єпархії» (В'ячеслав Опанасенко); керуючий Феодосійською єпархією УПЦ, митрополит Платон (Володимир Удовенко). Санкції зокрема передбачають блокування активів [224].

Прикметно, що, попри всі виявлені факти порушень, жодне з них не було засуджене очільником УПЦ МП митрополитом Онуфрієм. До того ж ті духовні особи, які публічно показали себе колаборантами, не лише не покарані, а навпаки, отримують нагороди, публічне визнання і схвалення

особисто від митрополита Онуфрія. Водночас частина духовенства Української православної церкви закликала свого предстоятеля та Священний Синод рішуче відмежуватися від священнослужителів-колаборантів, засудивши їхні дії, і після детального вивчення всіх обставин застосувати до них відповідні форми канонічних заборон. У зверненні духовенства УПЦ щодо проявів колабораціонізму серед священнослужителів на тимчасово окупованих територіях, оприлюдненому в спільноті «Голос духовенства Української православної церкви» зазначається, що «всі ми стаємо свідками ганебної поведінки окремих священнослужителів УПЦ, як священників, так і єпископів, які в умовах тимчасової окупації показали своє справжнє нутро, запопадливо ставши на бік загарбника й обслуговуючи його імперські амбіції» [166]. При цьому священнослужителів бентежить відсутність реакції найвищого керівництва УПЦ щодо фактів колаборації духовних осіб: «Жодного слова не пролунало на засудження таких відверто зрадницьких намірів і дій з вуст керуючих єпархіями. Жоден з архієреїв не виступив з оцінкою угодівської поведінки єпископів-колаборантів. Не дає роз'яснень голова Синодального інформаційно-просвітницького відділу УПЦ, який, здавалося б, найперший повинен був відгукнутися на такі неординарні події в житті Церкви. Не коментує їхніх вчинків голова юридичного відділу. Мовчать такі «апологети канонічності» як СПЖ і Перший Козацький» [166].

У складі УПЦ МП виокремилася група Андрія Пінчука, протоієрея Дніпропетровської єпархії, який 18 квітня 2022 р. став одним з ініціаторів збору підписів за міжнародний церковний трибунал над патріархом Кирилом. Предстоятелю РПЦ було висунуто звинувачення в тому, що він проповідує доктрину «руського мира», яка не відповідає православному вченню й має бути засуджена як ересь, а також схвалення війни проти України та підтримка російських військ на території України. Станом на квітень 2022 р. прихильники А. Пінчука зібрали 430 підписів від УПЦ МП [545]. Щонайменше 15 єпархій УПЦ уже офіційно заявили, що припиняють

поминання імені патріарха Кирила під час богослужінь. У багатьох інших єпархіях правлячі єпископи дали усні дозволи духовенству не поминати імені патріарха Кирила. Відомо також, що в Рівненському обласному центрі служби крові священники та миряни УПЦ МП 7 жовтня 2022 р. здавали кров на потреби ЗСУ. Своєю кров'ю, зокрема, поділився й архієпископ Рівненський та Острозький Пимен. Як повідомив Інформаційно-просвітницький відділ УПЦ, кров для українських воїнів священники та миряни здавали в рамках акції «УПЦ дякує ЗСУ», приуроченої до Дня захисника України [594].

Зважаючи на загострення протистояння між православними церквами в період російсько-української війни, представники ініціативних груп ПЦУ та УПЦ оприлюднили звернення до єпископату, духовенства і вірян Церков, у якому запропонували обом конфесіям розпочати процес об'єднання. З метою збереження миру й встановлення міжконфесійної злагоди її учасникам пропонується зробити перші кроки до співпраці на рівні територіальних громад у християнських культурно-просвітницьких проектах, а також у всіх видах соціального служіння ближнім, які заповів нам Господь Ісус Христос, найперше – у турботі про наших захисників і про тих, хто є особливо вразливим під час війни: хто втратив рідних і близьких, поранені, сироти, позбавлені домівки та інших потерпілих; сприяти можливості участі та спільного служіння представників обох Церков під час проведення культурно-релігійних заходів місцевого й загальнодержавного значення; до спільної молитви кліриків і вірян наших Церков; докласти всіх зусиль для подолання бар'єрів, які заважають головній меті нашого єднання – євхаристійному спілкуванню громад обох Церков [612].

Війна Росії проти України актуалізувала роль Церкви як інституції завдяки виконанню гуманітарної місії та духовної опіки військових. Значно зросла роль військового капеланства, необхідність якого постала від початку російської збройної агресії в 2014 р. Правовою основою для запровадження інституту військового духовенства ЗС України стало введення в дію наказу

МО України «Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у ЗС України» № 685 від 14 грудня 2016 р., відповідно до якого наказ МО України від 27 січня 2015 р. № 40 «Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України», утратив чинність та не був реалізованим [97]. Відповідно до наказу МО України «Про визнання таким, що втратив чинність, наказу МО України від 07.07.2015 № 320» від 10 квітня 2017 р. № 216, наказ МО України від 07 липня 2015 р. № 320 «Про затвердження Положення про Управління з питань служби військового духовенства (капеланства) та Положення про територіальні відділення з питань служби військового духовенства (капеланства)» також утратив чинність і не був реалізованим [97].

Відповідно до рішення начальника Генерального штабу, Головнокомандувача ЗС України, від 09.11.2016 р. № 2872/НВГШ щодо запровадження служби військового духовенства в ЗС України, було розпочато процес упровадження й укомплектування посад військових священників (капеланів), який передбачав два етапи: I етап (до 30 червня 2017 р.) – запровадження та укомплектування цивільних посад військових священників (капеланів) у бойових бригадах Сухопутних військ, Повітряних та Військово-Морських Сил, Десантно-штурмових військ, а також медичних закладах, де проходили лікування й реабілітацію учасники бойових дій; II етап (до кінця 2017 р.) – запровадження та укомплектування за пропозиціями командувачів видів ЗС України цивільних посад військових священників (капеланів) визначених бойових військових частин ЗС України до рівня окремих батальйон (батальйон) [97]. Відповідно до спільної директиви МО України та Генерального штабу ЗС України протягом першого етапу до штатів підрозділів було введено 66 посад військових священників (капеланів), під час другого етапу – 36 посад. Наприкінці 2017 р. до штатів бойових підрозділів ЗС

України було введено 110 посад військових капеланів, з них було укомплектовано 73 посади [97].

Нарешті 30 листопада 2021 р. з редакцією від 19 березня 2022 р. був ухвалений Закон України «Про Службу військового капеланства», який визначив засади діяльності Служби військового капеланства: «Цей закон регулює відносини у сфері реалізації конституційного права на свободу світогляду та віросповідання військовослужбовців Збройних Сил України, Національної гвардії України, інших утворених відповідно до законів України військових формувань, а також визначає правові та організаційні засади і принципи діяльності Служби військового капеланства» [64].

В умовах війни Православна церква України передусім бачить свою роль у безперервному постачанні капеланів для Збройних Сил України. Беручи до уваги запровадження визначеного законодавством України нового порядку здійснення капеланського служіння у Збройних силах та інших військових формуваннях України, Священний Синод Православної церкви України вирішив закликати священників, які мають бажання й можливість, до служби у війську на посадах військових капеланів. Зокрема наголошувалося, що архієреї повинні виявляти здібних до капеланського служіння осіб і заохочувати священнослужителів очолюваних ними епархій до його проходження. Синод постановив звернутися до Верховної Ради України з проханням внести поправку до Закону про військове капеланство, якою запровадити перехідний період щонайменше на 5 років з можливістю заміщати цивільним капеланам посади військових капеланів. Також було доручено Київській православної богословській академії в співпраці з відповідними синодальними управліннями сприяти верифікації документів про закінчення вищої духовної освіти військовими капеланами (кандидатами на таке служіння). Передбачалося створити робочу групу для розробки пропозицій для Священного Синоду щодо подальшого вдосконалення юрисдикційного аспекту капеланської діяльності й організації капеланської

служби ПЦУ. Ухвалено доручити Синодальному Управлінню духовної освіти і богословської науки спільно із Синодальним Управлінням військового духовенства та Київською православною богословською академією внести пропозиції щодо подальшого вдосконалення підготовки й перепідготовки кандидатів на служіння військовими капеланами [524].

Згідно з чинним законодавством, військовий капелан – це представник духовенства, який в армії має закривати релігійні потреби бійців: відповідати на їхні запитання до Бога та налаштовувати на бій. Капелан офіційно прирівнюється до заступника командира полку або батальйону, він має персонального помічника, особистого озброєного ад'ютанта й відповідає за моральний стан бійців і їхніх сімей, а також відспівує загиблих та освячує зброю. Зараз у ЗСУ більшу частину капеланів становлять священники ПЦУ, які підпорядковані Синодальному управлінню військового духовенства, також є капелани з УГКЦ, Перший український батальйон військових капеланів від протестантських пасторів та імами – капелани-мусульмани [78]. Оцінюючи роль військового капеланства в сучасних умовах, предстоятель ПЦУ митрополит Епіфаній наголосив: «На нас, священнослужителях, лежить ще більша відповідальність: навчати, проповідувати, духовно опікуватись народом, особливо нашими військовослужбовцями, які зараз там, на передовій, обороняють наші кордони» [356].

Очільник ПЦУ вбачає свою персональну участь у подіях воєнного часу у візитах до прифронтових зон, де, окрім безпосереднього служіння архієрейських літургій, передбачено зустрічі з представниками місцевої влади, волонтерами, відвідування шпиталів, у яких лікуються поранені воїни. Президент В. Зеленський відзначає важливість місії капеланів та наголошує, що вони є такими ж героями, як і військовослужбовці, адже підтримують бійців та допомагають їм зберігати стійкість духу. У річницю повномасштабного військового вторгнення він зустрівся з капеланами, які служать у лавах Збройних Сил України і вручив державні нагороди: орден «За

мужність» III ступеня, медалі «За військову службу Україні» та медаль «Захиснику Вітчизни». На цій зустрічі сторони обговорили важливість збільшення чисельності капеланів у війську, питання врегулювання верифікації духовної освіти, необхідної для отримання військових звань і зарахування до війська [477].

Православна церква України надає суттєву добродійну допомогу українським родинам, чії домівки були зруйновані окупантами. Важливо акцентувати на соціальній ініціативі Митрополичого Фонду ПЦУ щодо будівництва тимчасового комфортного житла для українських родин, котрі постраждали від війни. Уже в травні 2022 р. на ці потреби було виділено 20 мільйонів гривень і до середини літа зведено модульні будинки для 50 родин з Київщини (у Гостомелі, Бучі, Озерному та інших населених пунктах) [363].

Синодальне Управління соціального служіння ПЦУ спільно з мережею «Елеос-Україна» (Eleos-Ukraine) співпрацює з благодійними організаціями та фондами, які залучили підтримку із різних країн світу, серед яких Румунія, Німеччина, Польща, Литва, Великобританія, Словаччина, Фінляндія, Південна Корея, США, Канада, Австрія, Латвія, Естонія, Японія, Данія та ін. Благодійна допомога, яка надходить від закордонних партнерів до Києва, розподіляється відповідно до запитів до регіональних осередків, а також роздається безпосередньо в Києві для внутрішньо переміщених осіб. Також організація разом із волонтерами здійснює підтримку військових шпиталів.

Відзначимо, що Польська організація в Любліні «Центр Волонтерства» надіслала 40 тон гуманітарної допомоги із продуктами харчування та засобами особистої гігієни, зокрема й дитяче харчування, підгузки тощо. Німецька волонтерська організація Johanniter-Weihnachtstrucker підтримувала українців багатотонними вантажівками, у яких були продукти харчування та питана вода, засоби особистої гігієни й продукти для дітей.

Також для людей, які мають потребу в ліках, Eleos-Ukraine спільно з компанією Delta Medical роздали понад 1000 наборів необхідних

медикаментів. До наборів увійшли препарати проти застуди та кашлю, ліки від розладів шлунку й кишківника, від головного, зубного, м'язово-суглобного та інших видів болю, а ще вітаміни для зміцнення імунітету та ін.

Окрім гуманітарної місії, мережа «Елеос-Україна» впроваджує проєкти, покликані допомогти людям, які опинилися в біді. Команда організації змогла переформатувати діяльність проєктів під виклики сьогодення й започаткувати нові знайомства і партнерство для надання необхідної підтримки людям, які постраждали від російської агресії [683].

Із початком повномасштабного вторгнення російських військ в Україну мережа «Елеос-Україна» розпочала евакуацію населення із Києва та Київської області. Коли допомоги в переїзді почали потребувати мирні жителі й з інших регіонів України – потужності були розподілені відповідно до цих запитів. Упродовж періоду з березня по травень 2022 р. водії евакуаційних маршрутів мережі вивезли з Харківської, Запорізької, Донецької, Луганської та Херсонської областей понад 3000 осіб.

Активні бойові дії на східному й північному напрямку України змушують все більше сімей покидати свої домівки та шукати притулку там, де немає неминучої загрози здоров'ю та життю. Люди переїжджають до західних областей і намагаються знайти для своїх родин житло, роботу й спокій для своїх дітей. Саме тому мережа «Елеос-Україна» відкрила 3 шелтери для тимчасово переміщених осіб. Це безпечні місця із комфортними умовами для тимчасового (до 3-х місяців) проживання. Понад 100 людей отримали притулок на Івано-Франківщині, Буковині та Рівненщині. Це стало можливим завдяки підтримці мережі «100 % життя». У шелтерах фахівці надають психологічну, соціальну, юридичну й інші види допомоги шляхом перенаправлення в інші необхідні структури, як наприклад, медичні заклади чи заклади розвитку та освіти для дітей.

Через військову агресію, велику кількість жертв і численні травмування, значно зріс ризик заразитися ВІЛ/СНІДом. Переселенці зіштовхнулися не

лише із проблемами пошуку нового житла та місця роботи, а й з адаптацією до нових умов проживання, пошуком необхідних ліків і центрів надання соціальних послуг та зі страхом перед стигматизацією й дискримінацією щодо своїх захворювань. Щоб допомогти їм упоратися з новими викликами, команда проєкту «Позитивна віра» взялася реалізовувати низку дій: здійснення адвокаційної роботи щодо ВІЛ у м. Дніпро та області, оскільки цей регіон є приймаючою стороною для переселенців зі східних областей; проведення інформаційних зустрічей з парафіянами щодо ВІЛ/СНІД, які приймають до себе переселенців; проведення інформаційних зустрічей щодо питань ВІЛ/СНІДу із військовими; створення центру безкоштовного анонімного тестування на ВІЛ, де кожний охочий може пройти швидке тестування та в разі потреби отримати соціальну допомогу.

Із початком повномасштабного вторгнення організація «Елеос-Донецьк», яка була розташована в м. Маріуполь, змушена була евакуюватися. Команда приїхала в м. Дніпро та, об'єднавшись із «Елеос-Дніпро», розпочали допомагати переселенцям із Маріуполя та інших східних регіонів, де точаться бої. Однорумці й волонтери створили гуманітарний хаб «Доброго ранку, ми з Маріуполя», котрий щодня працює для того, щоб надавати різнобічну підтримку людям у біді. За перші місяці війни в хабі отримали допомогу понад 75 тисяч переселенців та понад 5000 військовослужбовців. За час повномасштабної війни було отримано, розвантажено та роздано понад 900 тон гуманітарної допомоги, серед якої їжа, засоби особистої гігієни, одяг, комплекти постільної білизни, медикаменти тощо. Також було надано матеріальну підтримку для переселенців з Маріуполя в розмірі понад 200 000 гривень [716].

Окрім злагодженої роботи в гуманітарному хабі, соціальне служіння «Елеос-Дніпро» здійснюється безпосередньо в м. Дніпро та в м. Кам'янське. Завдяки Caritas Archidiecezji Warszawskiej їм було передано гуманітарну допомогу, зокрема продукти харчування, засоби догляду та особистої гігієни.

Регіональна організація «Елеос-Костянтинівка» в м. Костянтинівка надає підтримку малозабезпеченим, багатодітним і безхаткам. Але сьогодні основними категоріями, котрим надають допомогу, є вимушені переселенці й військовослужбовці. Завдяки благодійним фондам та організаціям у перші місяці війни вдалося залучити понад 170 тисяч гривень, які були витрачені на закупівлю продуктів і гігієнічних товарів, зокрема товарів для дітей у м. Дніпро. Окрім того, до Костянтинівки надійшов благодійний вантаж із 400 кг продуктів харчування й 1 тонною засобів особистої гігієни, одягу та ліків. Уся допомога фасується при Свято-Стрітенському храмі в м. Костянтинівка й роздається тим, хто має в ній потребу. Люди можуть отримати харчування, зокрема дитяче, одяг та іншу гуманітарну допомогу.

Новостворений осередок мережі «Елеос-Волинь» став іще одним форпостом у західній частині України. Волонтери організації невтомно трудяться, аби надати підтримку всім людям, які постраждали від російської агресії, та іншим категоріям осіб, які потребують допомоги. Регіональний осередок на Волині надає внутрішньо переміщеним особам продукти, засоби гігієни, одяг, постільну білизну, медикаменти, для дітей – солодощі, військовослужбовцям – медикаменти, психологічну підтримку, самотнім і важкохворим людям – продукти харчування, засоби гігієни та медикаменти/медичне обладнання, пораненим військовим – медичне обладнання для центру реабілітації УБД. Окрім гуманітарного напрямку, команда «Елеос-Волинь», у якій є й психологи, організувала: групи арт-терапії для дітей та дорослих; групи духовно-психологічної підтримки (онлайнві зустрічі).

Регіональна організація «Елеос-Львів» у Львові здійснює своє соціальне служіння через гуманітарну допомогу для населення й організацію майстер-класів, благодійних акцій та ініціатив для внутрішньо переміщених сімей, зокрема для дітей. Регіональний осередок у Львові за період з березня по травень 2022 р. прийняв гуманітарні вантажі із Польщі (500 кг гуманітарної

допомоги) та Німеччини (40 тон гуманітарної допомоги та 10 палет медикаментів), які були розподілені й направлені за запитами в Черкаси, Дніпро, Брюховичі, Оброшино, Львів, Київ, Вінницю, Червоноград, Зимну воду та інші регіони. Організація надає підтримку й переміщеним сім'ям: харчами, підгузками, одягом, який спочатку сортують при храмі Йоанна Золотоустого у Львові. Також волонтери «Елеос-Львів» надають психологічну допомогу на залізничному вокзалі переселенцям і тим, хто продовжує свій шлях в інші країни Європи. Для дітей внутрішньо переміщених сімей волонтери «Елеос-Львів» організували акцію «Намалюй свою першу писанку» й майстер-класи з малювання ангеликів, де було задіяно понад 165 осіб. Команда «Елеос-Львів» також активно долучається до ініціатив інших організацій.

Через окупацію міста російськими військовими команда «Елеос-Херсон» переїхала в інший, безпечніший регіон – Вінницю. Голова організації разом із Вінницьким Центром соціальних служб організували Цілодобову лінію психологічної підтримки для постраждалих від війни. На лінії підтримки працюють практичні психологи й фахівці в галузі соціальної роботи.

«Елеос-Рівне» спільно з волонтерським центром при Свято-Михайлівському монастирі та іншими волонтерськими організаціями допомагають внутрішньо переміщеним особам, військовослужбовцям ЗСУ та територіальній оборони. Голова організації із волонтерами розвантажують гуманітарну допомогу з Польщі, Італії, Німеччини, Нідерландів, США та інших країн.

Для патріотичного виховання молоді військові капелани ПЦУ беруть участь у різноманітних заходах, де розповідають про специфіку своєї духовної й волонтерської місії в районі проведення бойових дій. Із залученням капеланів організовуються виставки з фото та відео з демонстрацією здійснення таїнств та інших обрядів у військових частинах на Сході країни. Значної уваги з боку громадянського суспільства заслуговують душпастирська

допомога учасникам бойових дій у подоланні посттравматичного синдрому, а також виконання духовного обов'язку у військових госпіталях [607].

Прикладом соціального служіння як соціального виховання дітей, що включає низку педагогічних заходів, спрямованих на становлення й реалізацію індивідуальності з розкриттям її духовного потенціалу, гуманізацію відносин у суспільстві, є служіння в недільних школах. Церква сприяє соціалізації дітей, допомагає адаптуватися й реалізуватися в умовах швидких змін, керуючись повчаннями Святого письма [244].

Допомогу для внутрішньо переселених осіб надає також й Українська православна церква. На засіданні Священного Синоду УПЦ, яке відбулося 20 грудня 2022 року в монастирі Феофанії, озвучили розміри допомоги біженцям і військовослужбовцям. Про це йдеться в підсумковому документі засідання. За десять місяців війни понад 50 тисяч вимушених переселенців отримали житлову та евакуаційну допомогу в єпархіях УПЦ. Потерпілим від військових дій видано майже 3,5 тисячі тон гуманітарної допомоги та виділено понад 25 мільйонів гривень фінансової допомоги. Українська православна церква надала допомогу для закупівлі медичних препаратів на суму понад 1,5 мільйона гривень. Понад 550 тисяч порцій обідів віряни роздали нужденним і незаможним людям. Збройним Силам України й бійцям територіальної оборони УПЦ передала понад 180 тон гуманітарної допомоги. Крім того, пораненим військовослужбовцям було надано медичну допомогу на суму майже 4 мільйони гривень. Архієреї, духовенство, студенти духовних шкіл і миряни регулярно здають кров для поранених і постраждалих. Для наших захисників було закуплено та передано 80 автомобілів. Загальна сума допомоги для ЗСУ складає близько 30 мільйонів гривень [439].

Наслідком активного впровадження «русского миру» як головного нарративу війти, стало відмежування багатьох спільнот та організацій від всього, що пов'язано з Росією. Наймасовішим прикладом такого дистанціювання є Українська православна церква Московського патріархату.

Вона продовжує залишатися найбільшою релігійною громадою в Україні та становить значну частину Російської православної церкви. УПЦ МП зберігала єдність з Москвою незважаючи ні на що, включаючи й російську агресію 2014 р. Однак те, як патріарх Кирил підтримав ескалацію цієї війни у 2022 році, змусило УПЦ МП врешті решт суттєво послабити відносини з Москвою. 27 травня 2022 року більшість цієї церкви вирішила припинити поминання патріарха Московського та виключила зі свого статуту всі згадки про РПЦ. На майбутнє ця церква вирішила не звертатися до Москви за благословенням для своїх новообраних предстоятелів. Де-факто це означає самопроголошення автокефалії [114, с. 42].

Інші частини РПЦ, що є за кордоном, також почали намагатися відмежуватися від Москви. Руська православна церква за кордоном (РПЦЗ), яка у 2007 році, за посередництва Володимира Путіна, возз'єдналася з Московським патріархатом, зазнала тиску з боку деяких своїх вірян, щоб вони знов від'єдналися від Московського патріархату [745]. Деякі громади, як-от амстердамська [784], і групи священників, наприклад, у Литві¹⁶, залишають Москву й приєднуються до Вселенського Патріархату.

В умовах війни та обставин, що склалися, постало питання про передачу ПЦУ головних резиденцій УПЦ – Києво-Печерської і Почаївської Лавр. Предстоятель ПЦУ Епіфаній звернувся 23 червня 2022 р. до Прем'єр-міністра України Дениса Шмигала з проханням про надання одного з храмів на території Верхньої Лаври (Свято-Успенської Києво-Печерської Лаври) для звершення регулярних богослужінь ПЦУ. У листі зазначалося, що «монополія монастиря Московського Патріархату на богослужіння в Лаврі категорично не сприймається більшістю православних в Україні та українським суспільством» [355]. Уже на Різдво за юліанським календарем, 7 січня 2023 р., предстоятель Православної церкви України митрополит Епіфаній провів службу в Успенському соборі Києво-Печерської лаври. Це стало можливим

після того, як держава повернула у свою власність два ключові храми Києво-Печерської лаври – Свято-Успенський собор і Трапезну церкву [29].

На думку Митрополита Епіфанія, Києво-Печерська лавра згодом буде повністю підпорядкована Православній церкві України: «Спочатку ми служитимемо на великі свята, а коли сформується клір лаври – коли до нас доєднається частина ченців з Нижньої лаври, тоді ми налагодимо повсякденні богослужіння. А вже в соборах, у центральному Успенському соборі, богослужіння звершуватимуться щонеділі» [342]. Водночас він зауважив, що деякий час ПЦУ співіснуватиме на території Лаври з представниками УПЦ, у віданні яких перебуває Нижня лавра. Майбутнє об'єднання Нижньої та Верхньої лавр під егідою ПЦУ має відбутися мирно: «Наша позиція була чіткою: ми хочемо йти дипломатичним шляхом. Ми побачимо, що з часом уся Києво-Печерська лавра буде українською» [342].

Отже, російсько-українська війна стала могутнім каталізатором національної ідентифікації та цивілізаційного вибору інституцій українського православ'я, позиції яких остаточно поляризувало повномасштабне вторгнення російських військ. ПЦУ в умовах війни бачить свою роль передусім у соціальному служінні, підготовці капеланів для Збройних Сил України, які надають духовно-релігійну підтримку українським воїнам, забезпеченні останніх необхідними припасами, соціально-психологічною допомогою. Церква надає добродійну допомогу українським родинам, які втратили свої домівки через агресію окупантів.

Висновки до розділу 5

Значних зусиль до блокування процесу об'єднання українських церков доклав Глава Російської православної церкви патріарх Кирил проваджуючи ідеологію «русского мира» на українській території. 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.

Основною формою впливу Православної церкви України є формування світової громадської думки щодо війни в Україні та її наслідки на соціально-економічні, суспільно-політичні та моральні процеси, які вона приносить. Їх подолання здійснюється церквою за допомогою соціального служіння, яке здійснюється поза богослужбовим приміщенням, що зорієнтована на вирішення суспільно значущих проблем. Соціальне служіння постає як суспільно значуща діяльність, яка здійснюється Церквами з метою поширення духовності, формування цінностей громадянського суспільства внаслідок налагодження міжконфесійної та міжрелігійної співпраці, взаємодії з іншими соціальними інститутами. Аналіз напрямів соціального служіння християнських церков вказує на постійний прогрес у розширенні сфер служіння, удосконаленні його методів. Вирізненні вище властивості соціального служіння дають підстави твердити про універсальний і толерантний характер здійснюваної діяльності. Соціальне служіння для християнських Церков постає не лише додатковим способом оздоровлення суспільства, а й неодмінним інструментом для реалізації взаємодії із суспільними, громадськими інституціями з метою формування громадянських цінностей.

Особливостями сучасного соціального служіння Православної церкви України є соціально-груповий підхід; застосування світських засобів для проведення соціального служіння (технічні, інформаційні); поширення сфер і напрямів діяльності; робота з людьми з проблемних груп (люди похилого віку, які перебувають у місцях позбавлення волі та ін.); співпраця з громадськими організаціями, органами влади; міжрелігійна і міжконфесійна співпраця.

Соціальна діяльність Православної церкви України реалізується у формі акцій, які покликані надавати допомогу малозабезпеченим особам, дітям без опіки батьків, сприяти охороні пам'яток історії та культури, духовно-моральному вихованню й освіті різних категорій громадян тощо. Така діяльність відповідає положенням соціальної доктрини православної церкви «За життя світу. На шляху до соціального етосу православної церкви».

Важливим імперативом сучасної політичної системи є розуміння причин виникнення й шляхів вирішення екологічних проблем. Стратегічні програми розвитку країн, політичні кампанії, громадські обговорення та наукові дослідження активно звертаються до проблематики екологічної відповідальності, яка зосереджена не просто на не заподіянні шкоди природі, а, навпаки, на її компенсуванні. Церква як соціальний інститут змушена реагувати на глобалізаційні виклики, а тому приділяє значну увагу проблемам пандемії й екології.

Виклики, спричинені пандемією коронавірусу, об'єднали зусилля релігійних організацій, які мають на меті подолання пандемії та її наслідків. У заходах, що спрямовані на протидію пандемії, беруть участь духовенство і миряни Православної церкви України, які разом реалізують важливі гуманітарні ініціативи. Як активний учасник антипандемійної кампанії ПЦУ впроваджує низку проєктів і загальнонаціонального, і регіонального масштабу, що свідчить про розвиток державно-церковного партнерства, поглиблення співпраці з громадянським суспільством. Православна церква України видала практичні настанови у зв'язку з пандемією коронавірусної хвороби COVID-19, доповнені відповідно до рішень Священного Синоду. Вони мають на меті враховувати й виконувати законні приписи, розпорядження та карантинні обмеження, які запроваджуються державою, органами місцевого самоврядування й органами охорони здоров'я, не допускати як ігнорування реальної небезпеки, так і проявів паніки.

У контексті екологічної проблематики православна церква в соціальному вченні не заперечує вагомої ролі науково-технологічного прогресу в розвитку суспільства, однак акцентує увагу на раціональному використанні його досягнень не лише з економічного, а й з етичного погляду, на необхідності його підпорядкування духовним цінностям. Поступ цивілізації не повинен відбуватися за рахунок негативного впливу на довкілля, яке заслуговує на шанобливе й відповідальне ставлення. Матеріальна користь не повинна замінити духовні надбання, адже за таких умов людина ризикує перетворити техніку й технології із засобів на єдину мету свого існування.

Війна Росії проти України актуалізувала роль Церкви як інституції завдяки виконанню гуманітарної місії та духовної опіки військових. В умовах війни Православна церква України передусім бачить свою роль у безперервному постачанні капеланів для Збройних Сил України. Беручи до уваги запровадження визначеного законодавством України нового порядку здійснення капеланського служіння у Збройних силах та інших військових формуваннях України, Священний Синод Православної церкви України вирішив закликати священників, які мають бажання й можливість, до служби у війську на посадах військових капеланів. Зокрема наголошувалося, що архієреї повинні виявляти здібних до капеланського служіння осіб і заохочувати священнослужителів очолюваних ними епархій до його проходження.

Синодальне Управління соціального служіння ПЦУ спільно з мережею «Елеос-Україна» співпрацює з благодійними організаціями та фондами, які залучили підтримку із багатьох країн світу. Благодійна допомога, яка надходить від закордонних партнерів до України, розподіляється відповідно до запитів до регіональних осередків, а також роздається безпосередньо в містах та селищах для внутрішньо переміщених осіб. Також організація разом із волонтерами здійснює підтримку військових шпиталів.

ВИСНОВКИ

Політичні детермінанти, які формують державну релігійну політику в Україні, зазнавши значних трансформацій, пройшла непростий шлях до формування Помісної православної церкви. Дослідження державної політики України щодо церкви й релігійних організацій в процесі конституювання Помісної православної церкви дає підстави для таких узагальнень і висновків:

1. Розглядаючи різні аспекти проблеми автокефалії та державної політики у сфері релігії світові та вітчизняні вчені виокремлюють різні аспекти державно-церковної взаємодії. Однак у межах політологічних студій щодо політичних процесів автокефалізації відсутній єдиний підхід щодо необхідності державного корегування релігійних процесів. Автокефалія – базовий інститут православної церкви. Саме на автокефальному принципі базувалась церква апостольських часів. Під політичним впливом держави, церковно-адміністративний устрій церкви трансформується за зразком Римської імперії. Політичні детермінанти відіграють ключову роль у формуванні нової парадигми автокефалії. З базового принципу існування автокефалії трансформується у епривілейований стан, який фіксує церковну та національну незалежність нових держав. 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. Залежність церкви від державної влади й трансформація організаційних структур за зразком суспільних інституцій призвели до запровадження в Церкві системи підпорядкування й адміністративної централізації. Через постійний і динамічний розвиток політичних та релігійних процесів вона не втрачає своєї актуальності і спонукає до подальших студій.

2. Політичний аналіз 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.

3. 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. Наразі відсутні праці, у яких цілісно й системно представлено розглядану тематику.

4. Проведений аналіз політичних 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. Зважаючи на те що учнівські громади 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 умоглядну релігійно-політичну складову.

5. 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.

6. 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.

7. 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 відіграє виключно важливу історичну місію, освячену давніми канонами й традицією, однак не володіє реальною паствою 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.

8. 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 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.

9. 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.

10. В Україні візантизм розвивався на традиціях київської митрополії 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.

11. 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 патріарха 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, проєвропейській ідентифікації українського суспільства, підвищенню міжнародного престижу України. Російська сторона використовувала різні механізми, щоб питання автокефалії залишалося відкритим упродовж тривалого часу й було дестабілізуючим 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.

12. 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. Питання проголошення автокефалії було стратегічним завданням усієї української нації. Українські політичні інституції згуртувались заради формування національної незалежної церкви. 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.

13. 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: РПЦ втратить перевагу за чисельністю парафій і вірян, що унеможливить подальші спроби реалізації теорії «Москва – Третій Рим» та її сучасного прояву – доктрини «руського 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.

14. Православ'я є глибинним засобом формування суспільної свідомості всіх прошарків українського суспільства, котре послуговувалося християнськими онтологічними орієнтирами. Ставлення Православної церкви України до вірян та суспільства загалом, зумовлюється посиленою гуманізацією усіх суспільних відносин й авторитетом, який сьогодні вона має. Церква в доктрині про суспільне навчання визначає пріоритетами напрямками церковної політики протидію секулярним ідеологіям та пристосуванню

християнського вчення до соціальної реальності. Основною формою впливу Української церкви є формування світової громадської думки щодо війни в Україні. Подолання соціально-економічних, суспільно-політичних та моральних наслідків війни здійснюється нею за допомогою соціального служіння. Соціальна практика постає як суспільно значуща діяльність, яка здійснюється з метою поширення духовності, формування цінностей громадянського суспільства внаслідок налагодження міжконфесійної та міжрелігійної співпраці, взаємодії з іншими соціальними інститутами. Соціальне виховання дітей включає низку педагогічних заходів, спрямованих на становлення й реалізацію індивідуальності з розкриттям її духовного потенціалу, гуманізацію відносин у суспільстві.

15. Війна Росії проти України актуалізувала роль церкви як інституції завдяки виконанню гуманітарної місії та духовної опіки військових. Свою місію церква вбачає у сприянні духовному розвитку особи, отриманні освіти й роботи, якісної медичної допомоги, дотриманні прав людини, наданні психологічної підтримки. Організація соціального служіння Православної церкви України спрямоване на осіб, які потребують особливої уваги і турботи – бідних, малозабезпечених, а також тих, хто потрапив у важку життєву ситуацію, схильний до девіантної поведінки. Соціальне служіння також спрямоване на військовослужбовців, дітей і молодь, яке полягає у патріотичному та духовно-моральному вихованні. Священники й миряни Української церкви доставляють у зону бойових дій продукти харчування, інструменти, засоби забезпечення життєдіяльності, необхідні українським воїнам. Під час перебування в місцях розташування військових частин священники звершують молебні, надають духовну підтримку захисникам. Православна церква України протягом короткого періоду конституювання стала реальним суб'єктом суспільного життя, особливо в умовах війни. Повноцінно реалізуючи свою суспільну місію, ПЦУ успішно провадить багатовекторну соціальну діяльність.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Алейникова С. «Русский мир»: белорусский взгляд: монография. Минск: РИВШ, 2016. 240 с.
2. Алексей, Патриарх Московский и всея Руси. Послание Святейшаго патриарха Московского и всея Руси Алексия. *Журнал Московской патриархии*. 1970. № 4. С. 7–9.
3. Анастасий (Яннулятос), архієпископ. Історія християнства в Албанії. Православна енциклопедія. Київ, 2000. 449 с.
4. Андрій Парубій: Єдність і автокефалія Православної Церкви в Україні – запорука державної безпеки. URL: <https://www.rada.gov.ua/news/Topovyna/134566.html>.
5. 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-vidnovlyuemo-istory>.
6. Андрусишин Б. Церква в Українській Державі 1917–1920 рр. (доба Директорії УНР). Київ: Либідь, 1997. 176 с.
7. 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.
8. Антоний (Блум), митрополит. «Быть православным в Англии»: О Сурожской епархии. *Альфа и Омега*. 1995. № 2. С. 93–116.
9. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Книга 1. Львів: Вид-во УКУ, 2013. 452 с.
10. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Книга 2. Львів: Вид-во УКУ, 2014. 560 с.
11. 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.

12. 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.

13. Афанасьев ф Н., протопресвітер. Церковні собори і їх походження. Київ: Центр православної книги, 2003. 208 с.

14. Афанасьев М., протоієрей. Церква Духа Святого. Париж: YMCA-Press, 1971 (Київ: Центр православної книги, 2010. 480 с.).

15. Афинагор, патриарх Константинопольский. Послание Святейшаго патриарха Константинопольского Афинагора. *Журнал Московской патриархии*. 1970. № 4. С. 5–7.

16. Бабинський А. Вселенський момент в українському християнстві: роздуми про Об'єднавчий православний собор. *Патріархат*. № 1 (471). 2019. С. 3–6.

17. 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.

18. 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.

19. Балух В. Культурно-просвітницькі та ідейно-ціннісні виміри осмислення християнського вчення. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2014. 464 с.

20. Бачинин В. Национальная идея для России: выбор между византизмом, евангелизмом и секуляризмом. *Исторические очерки политической теологии и культурной антропологии*. Санкт-Петербург: Алетейя, 2005. 365 с.

21. Башинський С. Підпорядкування Київської митрополії Московському Патріархату – канонічний аспект проблеми. 2011. [Вип. I].

С. 55–66.

22. 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.

23. Безпека, релігія, церква в сучасному суспільстві. Монографія. Вінниця: Видавництво ФОП Кушнір Ю.В. 2021. 352 с.

24. Бей І. Ще одна Українська Автокефалія? URL: <https://panoptikon.org/articles/116306-eshhe-odna-ukrainskaja-avtokefalija-dejjstvitelno-li-mirovovoe.html>.

25. Белашко С. О. Політичні партії та політична участь як чинники формування української політичної нації у ХХ-ХХІ ст.: історична ретроспектива і сучасні тенденції. *Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут»*. Політологія. Соціологія. Право. 2013. № 1. С. 13–20.

26. Белікова Н. Міжконфесійні конфлікти в Україні та пошук шляхів їх подолання (90-ті роки ХХ ст.). *Наука. Релігія. Суспільство*. 2000. №2. С.16–22.

27. Богачевська І. Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження: монографія. Київ: Світ Знань, 2005. 235 с.

28. Богословские ответы Патриарха Кирилла на вызовы современности. URL: <https://pravoslavie.ru/123381.html>.

29. Богослужіння ПЦУ в Лаврі може прискорити процес об'єднання церков – релігієзнавці. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/ukrayina-lavra-erifaniyu-ptsu-upts-rizdvo-rosiya/32211134.html>.

30. Божик П. Церков українців в Канаді. Причинки до історії українського церковного життя в Бритійській домінії Канаді за час 1890 – 1927. Вінніпег, 1927. 335 с.

31. Бойченко І. В. Філософія історії. Київ: Знання, 2010. 724 с.
32. Бокоч В. Інститут президента України у формуванні та реалізації державної релігійної політики. *Гілея*. № 151 (№12). Ч. 3. Політичні науки. 2019. С. 12–17.
33. Бокоч В. Президент України Л. Кравчук: формування та реалізація державної релігійної політики. *Регіональні студії*. № 20. 2019. С. 85–89.
34. 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.
35. 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.
36. 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.
37. Бортник С. Проблема авторитету у міжправославних відносинах. *Труди Київської Духовної Академії*. № 29. Київ, 2018. С. 129–137.
38. Бремер Т. Церква та імперія. Нариси історії російського православ'я. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. 264 с.
39. 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.
40. Бурега В. Відродження пентархії, або Хто головний у світовому православ'ї? *Релігія в Україні*. URL: <https://www.religion.in.ua/11887->

vozhdenie-pentarxii-ili-kto-glavnyj-v-mirovom-pravoslavii.html.

41. Бурега В. Проблема юрисдикції Православної Церкви в Чеських Землях в ХХ ст. *Церковно-історичний вісник*. № 9. 2002. С. 154–185.

42. Бурега В. Томос для України: типове і специфічне. URL: https://lb.ua/news/2019/01/06/416557_tomos_ukraini_tipichnoe.html.

43. Бурега В. Церква та держава на постсоціалістичному просторі: у пошуках парадигми відносин. *Релігія в Україні*. Вип. 1. Київ : Майстерня книги, 2009. С. 8–13.

44. Булига І. Релігія і політика: практика взаємодії у сучасній Україні. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*. 2012. Вип. 66. С. 3–6.

45. Бутинський В. Юрисдикційний статус українського православ'я і перспективи канонічного оформлення помісної церкви: релігієзнавчі та еkleзіологічні рефлексії (1991 – 2013 рр.): дис. на здобуття наук. ступеня к. філософ. наук спец. 09.00.11. Чернівці, 2014. 203 с.

46. Бучма О. Релігія і громадянське суспільство: правові, політичні і етнонаціональні виміри. *Релігійна свобода: Науковий щорічник*. № 10. Київ, 2006. С. 30-35.

47. В Верховній Раді зареєстрували постанову про автокефалію Православної Церкви в Україні. URL: https://zaxid.net/v_verhovniy_radi_zareyestruvali_postanovu_pro_avtokefaliyupravoslavnoyi_tserkvi_v_ukraini_n1454483.

48. В Госдумі РФ пропонують скасувати постанову про незалежність Литви. URL: <https://zn.ua/ukr/WORLD/v-hosdume-rf-proponujut-skasuvati-postanovu-pro-nezalezhnist-litvi.html>.

49. В Донецьке випустили поштовою марку с портретом Сталина. URL: <https://strana.ua/news-v-dnrvypustili-pochtovuye-marki-s-portretom-stalina.html>.

50. В ПЦУ утворено комісію з між християнських відносин. URL: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/ocu78071.

51. Вавускос А. Чи повинні Томоси про автокефалію, видані Вселенським Патріархатом, ратифікуватися помісними церквами? пер. І. Бей. URL: <https://cerkvarium.org/ru/publikatsii/monitoring-smi/dolzhny-li-tomosy-ob-avtokefaliyakh-vydannye-vselsenskim-patriarkhatom-ratifitsirovatsya-pomestnyimi-tserkvami.html>.

52. 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>.

53. Валько В. Первісне християнство. Львів : «Місіонер», 1997. 175 с.

54. Варзар І. Політична етнологія як наука, історія, теорія, методологія, праксеологія. К., 1994. 241 с.

55. Варфоломій, патріарх. Залучення до таїнства: Православ'я в третьому тисячолітті. Київ: Центр православної книги, 2011. 368 с.

56. Варфоломій (Архонтоніс), патріарх. Томос надається без Всеправославного узгодження. URL: https://risu.ua/tomos-nadayetsya-bez-vsepravoslavnogo-uzgozhdennya-patriarh-varfolomiy_n96716.

57. 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>.

58. 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>.

59. 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.

60. Василишин І. Рецензія на книгу архимандрита Кирила Говоруна «Риштовання Церкви: в бік постструктуральної еклезіології». *Патріархат*. Ч.

4 (липень-серпень 2021). С. 31–35.

61. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму: пер з нім. Київ: Основи, 1994. 216 с.

62. Вегеш М. Геополітика в постатях і термінах: підручник для студентів і аспірантів спеціальності «Політологія». Ужгород: Видавничий дім «Гельветика», 2020. 786 с.

63. Вергелес К. Етноконфесійні чинники в процесах утвердження української державності. *Релігійна свобода*. № 14. Київ, 2009. С. 98–102.

64. Верховна Рада ухвалила Закон «Про Службу військового капеланства». URL: https://risu.ua/verhovna-rada-uhvalila-zakon-prosluzhbu-vijskovogo-kapelanstva_n123874.

65. Ветошников К. Відповідь на аргументи представників РПЦ про «повну передачу» Москві юрисдикції над Київською митрополією у 1686 р. URL: <https://cerkvarium.org/ru/publikatsii/analitika/po-povodu-argumentov-predstavitelej-rossijskoj-pravoslavnoj-tserkvi-o-polnoj-peredache-yurisdiktsii.html>.

66. Виктора Януковича уличили в монотеїзмі. URL: https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/6657-viktora-yanukovicha-ulichili-v-monoteizme.html.

67. Виноградов В. Міжнародні відносини на Балканах 1815-1830 рр. Київ: Наука, 1999. 296 с.

68. Висновок релігієзнавчої експертизи Статуту про управління Української Православної Церкви на наявність церковно-канонічного зв'язку з Московським патріархатом. URL: https://zakon.rada.gov.ua/rada/show/v8_11699-23#Text.

69. 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/vistup-blazhennishogo-mitropolita-kiïvskogo-i-vsieï-ukraïni-volodimira-0>.

70. Виступ Патріарха Кирила на відкритті Асамблеї фонду «Руський

світ». URL: <https://www.religion.in.ua/news/vazhливо/2495-vistup-patriarxa-kirila-na-vidkritti-asambleyi.html>.

71. Виступ Патріарха Кирила на IV Асамблеї Руського світу: критичний аналіз. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/7174-vistup-patriarxa-kirila-na-iv-asambleyi-ruskogo-svitu-kritichnij-analiz.html>.

72. Виступ Святішого Патріарха Кирила на урочистому відкритті III Асамблеї фонду «Руський світ». URL: <http://www.religion.in.ua/news/vazhливо/2495-vistup-patriarxa-kirila-navidkritti-asambleyi.html>.

73. Путін про Православну церкву України... URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-putin-nazvav-ptsu-falshyvym-proektom/29744357.html>.

74. Відбувся Собор Української Православної Церкви. URL: <https://news.church.ua/2022/05/27/vidbuvsya-sobor-ukrajinskoji-pravoslavnoji-cerkvi/#2023-03-30>.

75. 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.

76. «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-nohav-nohu-z-vidnovlenniam-derzhavnosti-holova-verkhovnoi-rady-andrii-parubii>.

77. 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>.

78. Військовий капелан ПЦУ, який працює на фронті розповів про свою «роботу». URL: <https://df.news/2023/02/22/vijskovyj-kapelan-ptsu-iakyj-pratsiuie-na-fronti-rozproviv-pro-svoiu-robotu>.

79. Віктор Янукович: «Україна потребує відродження християнських цінностей». URL: <https://ukurier.gov.ua/uk/articles/viktor-yanukovich-ukrayina-potrebuye-vidrozhennya>.

80. Віллем Жан-Поль. Європа та релігія. Ставки XXI століття. Київ: ДУХ і ЛІТЕРА, 2006. 331 с.

81. Влада Чорногорії домагатиметься автокефалії для своєї православної церкви. 23 грудня 2018 р. URL: https://zaxid.net/vlada_chornogoriyi_domagatimetsya_avtokefaliyi_dlya_svoeyei_pravoslavnoyi_tserkvi_n1472515.

82. Владика Митрофан: Янукович допомагав нашим парафіям. Але агітувати за нього ми не можемо. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2004/07/12/3001099>.

83. Владиченко Л. Сучасний стан та динаміка розвитку релігійної мережі в Україні. *Мультиверсум*. 2012. № 8 (116). С. 214–225.

84. Владиченко Л., Гольд О. Особливості поліконфесійної ситуації в Україні. *Релігійна свобода*. № 24. 2020. С. 20–30.

85. Власовський І. Канонічні й історичні підстави для автокефалії Української Православної Церкви. *Богословський Вісник* (Мюнхен). Ч. I. 1948. С. 29–34.

86. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви в чотирьох томах. Київ, 1998. Т. 2. 398 с.

87. Власовський І. Нарис історії Української Православної. Репр. відтв. вид. 1966 р. Київ: Либідь, 1998. Т.4, ч. 2. 400 с.

88. Вовк Д. Релігійна свобода на тлі українсько-російської війни: деякі юридичні аспекти. *Релігійна свобода на перехресті епох, свобод і культур*. Науковий щорічник. №19. 2016. С. 106–113.

89. Войналович В. Динаміка конфесійних процесів в сучасній Україні: інституційні та ідентифікаційні аспекти. Етнополітичний контекст соціокультурних трансформацій у сучасній Україні. Київ: Інститут політичних

і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф.Кураса НАН України. 2017. С. 169 – 228.

90. Войналович В. Інститут державного управління і політичного контролю в сфері релігії (1940 – 1960-ті рр.). Державний орган України у справах релігії: 100-річчя традиції. Збірник наукових матеріалів. Київ: Дух і літера. 2018. Вип. 4. С. 163 – 177.

91. Войналович В. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інститутів в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс. Київ : Світогляд, 2005. 741 с.

92. Войналович В. Релігійний комплекс України у координатах сучасних глобалізаційних процесів. *Humanitarium. Філософія*. 2018. Том 40. Вип. 3. С. 28–40.

93. Войналович В. Роль релігійного комплексу України у процесах соціальних змін: динаміка суспільних уявлень. *Політичні дослідження*. 2022. № 2 (4). С. 85 – 102.

94. Войналович В. Суспільно-політичний контекст динаміки етноконфесійних процесів в Україні. Політичний процес в незалежній Україні: підсумки і проблеми: монографія. Вид. 2-е доп. Київ: Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф.Кураса НАН України. 2022. С. 647 – 678.

95. Войналович В. Сучасний релігійний простір України у контексті зовнішніх і внутрішніх викликів. *Українознавчий альманах*. Вип. 27. Київ: «Міленіум», 2020. С. 42–50.

96. 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.

97. Впровадження служби військового духовенства в ЗСУ та перспективи її розвитку. URL : <https://tverezo.info/post/82476>.

98. Вселенський патріарх заборонив богослужіння до кінця березня. URL: <https://glavcom.ua/news/vselenskiy-patriarh-zaboroniv-bogosluzhinnya-do-kincy-a-bereznya-666924.html>.

99. Вселенський Патріархат опублікував текст Томосу для Православної церкви України. URL: <https://hromadske.ua/posts/vselenskiy-patriarhat-opublikuvav-tekst-tomosu-dlya-pravoslavnoyi-cerkvi-ukrayini>.

100. Всеукраїнська Міжнародна Християнська Асамблея. Науково-практична конференція (17-18 лютого 1998). Київ, 1998. 320 с.

101. Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. Збірник документів 1996 – 2021. Упоряд. і наук. ред. М. С. Васін. Київ: Медіа світ, 2021. 420 с.

102. Всі президенти України хотіли мати незалежну Церкву, - Леонід Кучма. URL: https://risu.ua/vsi-prezidenti-ukrajini-hotili-mati-nezalezhnu-cerkvu-leonid-kuchma_n90697.

103. Гаваньо І. Передмова до українського видання. *Гьофнер Й., Кардинал Християнське суспільне вчення*. Пер. з нім. Львів: Свічадо, 2002. С. 10–23.

104. 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.

105. Генпрокуратура кличе Януковича на допит у «церковній справі». URL: <http://www.pravda.com.ua/news/2017/10/13/7158243>.

106. Герасимчук А., Вітюк І., Мельничук В. Християнський вимір екологічних проблем : монографія. Житомир : Вид-во ЖДУ ім. Івана Франка, 2011. 232 с.

107. 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.

108. 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.
109. Гефтер М. Світ світів: руський зачин. URL: http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/history95-97/gefter-zachin.
110. Гидулянов П. Митрополити в перші три століття християнства. Київ, 1905. 388 с.
111. Глава РПЦ висловив очікування від президентства Зеленського. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2019/04/23/7213309>.
112. Глава УПЦ МП засудив вторгнення Росії в Україну. URL: https://zaxid.net/mitropolit_upts_mp_zasudiv_vtorgnennya_rosiyi_v_ukrayinu_n1536741.
113. 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.
114. Говорун К., архімандрит. Російська церква і українська війна. *Богословські роздуми* № 20.2 (2022). С. 37-44.
115. Говорун К. Протести в Білорусі і Православна церква. Public orthodoxy. URL: <https://publicorthodoxy.org/ru/2020/08/20/7351>.
116. 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.
117. 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. 24 с.
118. Головаха Є., Горбачик А., Паніна Н. Україна та Європа: результати міжнародного порівняльного соціологічного дослідження. Київ: Ін-т соціології НАН України, 2006. 326 с.

119. Горбик С., протоієрей. Історичні інсинуації як спроба боротьби проти Київського патріархату та його Предстоятеля. Київське православ'я: міжнародний науковий проект. URL: <http://kyivpravosl.info/2014/08/10/istorychni-insynuatsiji-yak-sproba-borotby-proty-kyjivsko-ho-patriarhatu-ta-joho-predstoyatelya>.

120. Горбик С. Релігійне поле Білорусі: чому, що і як відбувається сьогодні. URL: <https://enigma.ua/articles/religiyne-pole-bilorusi-chomu-shcho-i-yak-vidbuvaetsya-sbogodni>.

121. 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.

122. Гордійчук О. Ментальність у добу глобалізації: монографія. Житомир, Вид-во «НОВОГрад», 2021. 372 с.

123. 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.4GIWEfMwadk73FRaFpGSrCGnISy_Wdd7c.

124. Горевой Д. Македонська Церква на порозі автокефалії: Варфоломій прийняв апеляцію. URL: https://lb.ua/society/2020/01/16/447267_makedonskaya_tserkov_poroge.html.

125. Горевой Д. Московський патріархат відкриває парафії в Африці. Це помста за визнання ПЦУ. URL: https://lb.ua/society/2021/12/30/502133_pvk_rpts_moskovskiy_patriarhat.html?fbclid=IwAR3hOlSgUKqsiCvzaphhFwogS Jv2_SpIWUTMV5SLBBNnMMoFZriW4vn06k8.

126. Горевой Д. Не створи собі кумира або що відбувається навколо УПЦ КП. URL: https://lb.ua/society/2019/05/11/426568_sotvori_kumira.html.

127. Горевой Д. Релігійна мапа Білорусі та церковно-конфесійна реакція на протести. URL: https://risu.ua/religijna-mapa-bilorusi-ta-cerkovno-konfesijna-reaksiya-na-protesti_n111146.

128. Горелов М. Є. Цивілізаційна історія України. Київ: ЕксОб, 2005. 632 с.
129. 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.
130. Горохолінська І. Наратив український релігійних лідерів щодо екології та охорони здоров'я: контент-аналіз. *ხელოვნება და საზოგადოებ.* 2021. № 4 (60). თბილისი, საქართველოს. С. 88–103.
131. Грамота Алексія II, Божою милістю патріарха Московського і всієї Русі, митрополиту Київському і всієї України Філарету. *Православний вісник.* 1991. №1. С. 5.
132. 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.
133. Гриценко О. Президенти і пам'ять. Політика пам'яті президентів України (1994–2014): підґрунтя, послання, реалізація, результати. Київ: К.І.С., 2017. 1136 с.
134. Гройсман в Єрусалимі говорив про створення єдиної помісної церкви в Україні. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/grojsman-v-erusalimi-govoriv-pro-stvorennja-edinoi-pomisnoi-cerkvi-v-ukraini.html>.
135. Гройсман назвав створення єдиної помісної церкви в Україні неминучим. URL: https://zn.ua/ukr/UKRAINE/groysman-nazvav-stvorennja-edinoyi-pomisnoyi-cerkvi-v-ukrayini-neminuchim-239369_.html.
136. 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.

137. Гургенідз Н. РПЦ в розколі: Розрив євхаристичного спілкування без Всеpravославного Собору є неканонічним. URL: <https://df.news/2021/05/26/rpts-v-rozkoli-rozryv-ievkharystychnoho-spilkuvannia-bez-vsepravoslavnoho-soboru-ie-nekanonichnym>.

138. Гуржи В. «Русській мір» як ідеологія і глобальний проєкт. Ризики для України. Частина 1 (скорочена версія). URL: https://uisgda.com/ua/russkj_mr_yak_deologya_globalnij_proekt._riziki_dlya_ukr_ani_skorochena_versya.html.

139. Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія. Київ: Ваклер, 1996. 389 с.

140. Давиденко М. Правові проблеми врегулювання конфліктів на релігійному ґрунті в Україні. *Науковий вісний Херсонського державного університету*. Вип. 3. Т. 1. Херсон, 2013. С. 52–55.

141. 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.

142. Дамаскин (Папандреу), митрополит. Православ'я на порозі Третього тисячоліття. Київ, 1999. 293 с.

143. Дамаскин (Папандреу), митрополит. Православна діаспора. Доклад на засіданні Межправославной Подготовительной Комиссии, Шамбези 7-13 ноября 1993 г. URL: http://www.orthodox_researchinstitute.org.

144. Дамаскин (Папандреу), митрополит. Православна діаспора. Доклад на межправославной подготовительной комиссии (1990 г.). *Православие и мир*. Афины: Нэа Синора, 1994. С. 214–219.

145. Даниїл (Чокалюк), єпископ. Канонічні засади автокефалії Української Православної Церкви. *Український Церковно-визвольний рух*. Київ, 1997. С. 49–54.

146. Данилевский М. Росія і Європа. Київ, 2008. 816 с.
147. Данн Д. Єдність і розмаїття в Новому Завіті. Київ, 2009. 523 с.
148. 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.
149. Держава і церква в Україні за радянської доби: Матеріали II Всеукраїнської наукової конференції (18-19 жовтня 2007 р.). Полтава: АСМІ, 2008. 344 с.
150. Державний архів вищих органів влади та управління України. Ф. 3984, оп. 1, спр. 103, арк. 2.
151. 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.
152. Деяние Вселенских соборов (в 7-ми т.). Том I. изд. 3-е. Казань: Центральная Типография, 1910. 402, II с.
153. Джерела канонічного права Православної церкви. Пер. з грецької Я. Туркала. Вип 1. X., 1997. 112 с.
154. Дідахе, або вчення дванадцяти апостолів. переклад прот. О. Кожушний. Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2011. 32 с.
155. 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.
156. До Януковича на Афон прилетів Вселенський патріарх. URL: <http://www.pravda.com.ua/news/2011/10/8/6648141>.

157. Довкілля – наш спільний дім, без якого ми не зможемо існувати у цьому світі, – Митрополит Епіфаній. URL: https://galinfo.com.ua/news/dovkillya-my_ne_zmozhemo_isnuvatu_u_sviti__mytropolyt_epifaniy_364.html.
158. Документи Святого і Великого Собору Православної Церкви. Крит, 2016. Київ: Відкритий Православний Університет Святої Софії Премудрості, ДУХ І ЛІТЕРАТУРА, 2016. 112 с.
159. Доповідь Митрополита Володимира на Архієрейському Соборі Руської ПЦ (Москва, червень 2008). URL: orthodox.org.ua/uk/slovo_do_chitachiv/2008/06/25/3165.html.
160. Доповідь Патріарха Варфоломія на Нараді предстоятелів Православних Церкв 10 жовтня 2008 р. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=6586>.
161. Доручення Кабінету Міністрів України та документи про їх виконання. 5–29 січня 1999 р. 248 с.
162. Доручення Кабінету Міністрів України та документи про їх виконання. 5 січня – 11 лютого 2000 р. 329 с.
163. Драбинко О. *Православ'я в посттоталітарній Україні (віхи історії)*. Київ: Вид-во КПЛ, 2002. 194 с.
164. Дудар Н. Шангіна Л. Релігія і церква в суспільному житті України. Центр ім. О. Разумкова – 2002. Київ, 2003. 825 с.
165. Дудченко А., протоієрей. Літургійний реалізм в богослов'ї Олександра Шмемана : дис. на здобуття наук. ступеня доктора філософії спец. 041 – Богослов'я. Київ, 2020. 230 с.
166. Духовенство УПЦ МП закликала своє керівництво засудити колаборантів у своїх лавах. URL: <https://uapc.te.ua/duhovenstvo-upcz-mp-zaklykalo-svoeye-kerivnyctvo-zasudyty-kolaborantiv-u-svoyih-lavah>.
167. Евхаристія: Таїнство Царства. Париж: YMCA-Press, 1984. 304 с.
168. 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>.

169. Епіфаній: «Коли Порошенко зареєструється кандидатом, наша участь у томос-турі припиниться». URL: https://lb.ua/news/2019/01/31/418515_epifaniy_kogda_poroshenko.html.

170. Епіфаній (Думенко), єпископ. Церковно-правові основи автокефалії. *Православ'я в Україні* : Збірник матеріалів Всеукраїнської наукової конференції. 2011. [Вип. I]. С. 9–14.

171. Епіфаній (Думенко), митрополит. Агресор намагається нас поневолити! URL: <https://tinyurl.com/2yk3akh3>.

172. 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>.

173. 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.html.

174. Етнокультурний розвиток українського суспільства в умовах політики реваншу Російської Федерації (1991–2021). МОН України; НДІУ; Авт.кол.: Фігурний Ю. (керівник проекту, автор-упорядник, науковий редактор), Безсмертна Н., Отрошко Л., Семенова О., Чирков О. Київ: НДІУ, 2021. 152 с.

175. 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>.

176. Євстратій (Зоря), архієпископ. Без Києва втрачається зв'язок між Константинополем і Москвою. *Еспресо*. URL: https://espreso.tv/news/2019/04/12/bez_kyueva_vtrachayetsya_zvyazok_mizh_konstantynopolem_i

_moskvoyu_yevstratij_zorya.

177. Євстратій (Зоря), архієпископ ПЦУ: Участь ПЦУ в асамблеї Всесвітньої Ради церков – прорив неймовірний. URL: https://risu.ua/yevstratij-zorya-arhiyepiskop-pcu-uchast-pcu-v-asambleyi-vsesvitnoyi-radi-cerkov---proriv-nejmovirnij_n132806.

178. 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.

179. Єленський В. Православний світ і криза екуменічного руху. *Відомості митрополії УАПЦ у діаспорі й єпархіального управління у Великій Британії*. 1999. Ч. 2 (298). С. 35–41.

180. 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.

181. Єпископ невідомої Македонської церкви поїде з делегацією БПЦ до Єрусалима за Благодатним вогнем. 05 квітня 2019 р. URL: <https://cerkvarium.org/za-kordonom/episkop-neviznanoi-makedonskoji-tserkvi-pojide-z-delegatsieyu-bpts-v-erusalim-za-blagodanim-vognem>.

182. Єремєєв 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.

183. 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-pravoslav-ia-moskva-alezvynuvachuie-u-tsomu-konstantynopol-relihijnyj-ekspert-pro-rpts-v-moskvi>.

184. 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.

185. Жилюк С. *Без апологетики*. Витоки оновлення православної церкви в Україні. Житомир: Полісся, 2000. 164 с
186. Жилюк С. Канонічна творчість в історії Вселенського православ'я. *Наукові записки*. Серія «Історичне релігієзнавство». Випуск 3. С. 56–66.
187. Жилюк С. *Метаморфози відносин КПУ в РПЦ: від антагонізму до політичного партнерства (архівні документи та матеріали)*. Рівне: Перспектива, 2006. 174 с.
188. Жуган В. Єдина помісна церква України. Прихильники і супротивники. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/28136297.html>.
189. Журнали засідань Священного Синоду РПЦ. Журнал № 71. 2019. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5283687.html>.
190. Журнал №5 засідання Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату від 20 лютого 2014 року під головуванням Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. URL: <http://www.cerkva.info/uk/synod/4448-rishennia-20-02-14.html>.
191. Журнал № 6 засідання Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату від 22 лютого 2014 року під головуванням Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України. *Офіційний веб-сайт «Церква-інфо»*. URL: <http://cerkva.info/uk/synod/4459-synod-22-02-14.html>.
192. 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>.
193. *За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви*. URL: https://risu.ua/za-zhittya-svitu-na-shlyahu-do-socialnogo-etosu-pravoslavnoji-cerkvi_n103522.
194. «За життя світу» – опубліковано соціальну доктрину Православної Церкви. URL: <https://oou.org.ua/2020/03/27/za-zhyttya-svitu-opublikovano-soczialnu-doktrynu-pravoslavnoyi-czerkvy>.

195. Задорнов А., прот. Православне вчення про церковну ієрархію: Антологія святоотцівських текстів. Київ: Вид-во КПЛ, 2012. 272 с.
196. 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>.
197. 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>.
198. Закон України «Про заборону Московського патріархату на території України». URL: <https://ips.ligazakon.net/document/ЛЮ7172А>.
199. 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>.
200. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» URL: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/987-12>.
201. 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-dvadcyat-p-yat-rokiv-istoriji-chastina-2_n79518.
202. 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.
203. Зареєстровано вже третій проект нової редакції закону про свободу віросповідання. URL: <https://helsinki.org.ua/articles/zarejestrovano-vzhe-tretij-proekt-novoji-redaktsiji-zakonu-pro-svobodu-virospovidannya>.

204. Захарова А. Релігійна карта світу. URL: <http://chornomorka.com/archive/a-4343.html>.
205. 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. Васін. Київ: Медіа світ, 2021. С. 186–187.
206. Заява Президента України у зв'язку із рішенням Синоду Вселенського патріархату. URL: <https://www.president.gov.ua/news/zayava-prezidenta-ukrayini-u-zvyazku-iz-rishennyam-sinodu-vs-50346>.
207. Заява Священного Синоду УПЦ (ПЦУ) за підсумками останніх подій в юрисдикції Московського Патріархату в Україні (УПЦ). URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/zayava-svyashhennogo-synodu-upts-ptsu-za-pidsumkamy-ostannih-podij-v-yurysdyktsiyi-moskovskogo-patriarhatu-v-ukrayini-upts>.
208. Заява Священного Синоду РПЦ від 28 січня 2022 року. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5891370.html?fbclid=IwAR0zKxvD4TU20f5QaOA0PZge41uUAd1WD8Zyiq9KAhpqYKHDDn_jtiuD6SZM.
209. Зінкевич Т. Громадянська релігія, нація, держава. *Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки*. Луцьк, 2008. С. 195–200.
210. 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.
211. 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.

212. 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.

213. 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.

214. 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.

215. Звернення Президента України до Вселенського Патріарха Варфоломія. URL: <https://www.president.gov.ua/administration/zvernennya-prezidenta-ukrayini-do-vselenського-patriarha-varf-438>.

216. Звіт Державної служби України з етнополітики та свободи совісті за 2020-ий рік. URL: <https://dess.gov.ua/wp-content/uploads/2021/02/Report-DESS-2020.pdf>.

217. Звіт про мережу релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2021 року. URL: <https://dess.gov.ua/statistics-2020>.

218. Здіорук С. Аналіз законів України щодо відповідності Європейській Конвенції про захист прав людини у сфері свободи совісті та віросповідань. *Всеукраїнська Міжнародна Християнська Асамблея. Науково-практична конференція (17-18 лютого 1998)*. Київ, 1998. С. 269–278.

219. Здіорук С. Етноконфесійна ситуація в Україні та міждержавні конфлікти. Київ : НІСД, 1993. 252 с.

220. Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI

століття : Монографія. Київ : Знання України, 2005. 552 с.

221. 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.

222. Здіорук С. Юридичні та політичні механізми врегулювання державно-церковних відносин в Україні. *Релігійна свобода* : Науковий щорічник. № 10. Київ, 2006. С. 85–89.

223. Зеленський ввів у дію рішення РНБО про запровадження санкцій проти церковників УПЦ МП. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3626241-zelenskij-vviv-u-diu-risenna-rnbo-pro-zaprovadzenna-sankcii-proti-cerkovnikiv-upc-mp.html>.

224. Зеленський затвердив санкції проти УПЦ МП та РПЦ: хто потрапив до списку. URL: <https://www.unian.ua/politics/sankciji-protii-rosiji-zelenskiy-zatverdiv-sankciji-proti-upc-mp-ta-rpc-12121617.html>.

225. Зеньковский В. Апологетика. Москва: Лепта-Пресс, 2004. 543 с.

226. Зизиулас J., митрополит. Єдинство Церкви у святої Євхаристії и у єпископу у прва три века. Нови сад: Беседа, 1997. 269 с.

227. Зізіулас Й. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви. Київ: Дух і літера, 2005. 276 с.

228. Зінченко А. Визволимося вірою: життя і діяльність митрополита Василя Липківського. Київ, 1997. 226 с.

229. Зінченко А. Чадне кадило (як московська патріархія «не втручалася» в політику). *Українське слово*. 2005 р. 9–15 лютого. № 6. С. 6–7.

230. Знаменательная буря. Несколько мыслей об автокефалии, церковном Предании и экклезиологии (1971). Шмеман А. *Собрание статей 1947-1983*. Киев : Правтех, 2009. С. 550–572.

231. 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_svitovepravoslvyau_polititsi_novogo_patriar

ha_moskovskogo.html.

232. Зустріч церков стане доленосною для православ'я. URL: <https://seraphim.com.ua/seraphim/novosti-pravoslaviya/11910-vstrecha-tserkvej-stanet-sudbonosnoj-dlya-pravoslaviya>.

233. 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.

234. Иларион (Алфеев), митр. Межправославное сотрудничество в рамках подготовки к Святому и Великому Собору Православной Церкви. 03.11.2011. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1663993.html>.

235. Ігнатуша О. М. Сучасна українська історіографія відносин православної церкви та радянської держави (1920-1930-ті рр.). *Український історичний журнал*, 2006, № 2, С. 174-190.

236. 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.

237. Ігор (Ісиченко), архієпископ Історія Христової Церкви в Україні. 5-е вид. Харків: Акта, 2013. 760 с.

238. Ігор (Ісиченко), архієпископ. Загальна церковна історія. Харків: Акта, 2001. 601 с.

239. Ідеологію «руського міра» можна порівняти з нацизмом – Епіфаній про Великдень, війну та Московський патріархат. URL: <https://suspilne.media/230934-ideologiu-russkogo-mira-mozna-porivnati-z-ideologieu-nacizmu-epifanij-pro-velikden-vijnu-ta-moskovskij-patriarhat>.

240. Іларіон (Огієнко), митрополит. Ідеологія Української церкви. Холм: Свята Данилова Гора, 1944. 56 с.

241. Іларіон (Огієнко), митрополит. Сучасний стан поєднання Церков.

Віра й культура. 1964. Ч. 4 (124). С. 4–6.

242. Іларіон (Огієнко), митрополит. Українська Церква: Нариси з історії Української Православної Церкви. За ред. прот. Степна Ярмуса. Т. 1-2. Вінніпег, Канада. 1982. 363 с.

243. Інтерв'ю з патріархом Володимиром Романюком. *Урядовий кур'єр*. 1995. 27 травня.

244. Інформація у зв'язку з поширенням коронавірусу та захворювання COVID-19. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/informatsiya-u-zv-yazku-z-poshyrennyam-koronavirusu-ta-zahvoryuvannya-covid-19>.

245. Іов (Геча), архієпископ. Територія України є канонічною територією Константинопольської Церкви. URL: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/64119.

246. 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.

247. Історія релігії в Україні. А. М. Колодний, П. Л. Яроцький, Б. О. Лобовик та ін. Київ: Т-во «Знання», КОО, 1999. 735 с.

248. 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.

249. 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.

250. Іщук О. 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.

251. 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.

252. 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.

253. 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.

254. Кагамлик С. Церква в Україні в умовах сучасних загроз: реакція на російську військову агресію. *Українознавчий альманах*. Випуск 29. 2021. С. 79–84.

255. Калакура Я. Цивілізаційні засади української історіографії. *Україна-Європа-Світ: Зб. наук. праць*. 2014. С. 233–245.

256. Калач Д. Міжюрисдикційний діалог у православному середовищі. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. № 2(11). 2018. С. 13–17.

257. Калюжний Р. А., Шапенко Л. О. Юриспруденція: від витоків до сучасності. *Наукові праці Національного авіаційного університету*. К.: НАУ, 2016. № 3 (39). С. 32-39..

258. Каноническое положение Русской Православной Церкви в Северной Америке (1953). *Собрание статей 1947-1983*. Киев: Правтех, 2009. С. 449–456.

259. Кант И. Сочинения: в 6-ти т. Т. 4. Ч. 2. ред. В. Ф. Асмус. Киев, 1965. 478 с.

260. Карташов А. Вселенские Соборы. Париж, 2010. 639 с.

261. Карташов А. Очерки по истории русской церкви. Киев: Наука, 1991. 576 с.

262. Карташев А. «Соединение Церквей в свете истории»: Христианское воссоединение: экуменическая проблема в православном сознании. ред. Сергей Булгаков, Париж: УМСА, 1933. С. 82–120.

263. Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму. Київ, 1999. С. 31–38.
264. Киприан (Карфагенський), єпископ. Про Єдність Церкви. Ч. 1. Київ: типографія Г. Т. Корчак-Новицького, 1879 г. С. 170–193.
265. 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.
266. 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.
267. 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.
268. Кирилл (Гундяев), патріарх. РПЦ не допустить отделения Украинской церкви. BBC.News.Україна. URL: https://www.bbc.com/ukrainian/ukraine_in_russian/2016/11/161121_ru_s_cyril_ukr_church.
269. Патріарх Кирил дав Януковичу 50 тисяч. URL: <https://www.epravda.com.ua/news/2011/01/20/267322/>.
270. Кирило (Говорун), архімандрит. Автокефалія та її український варіант. *Людина між Церквою і світом: від антагонізму до синергії*: Матеріали міжнар. науково-практичної конференції. Луцьк, 2018. С. 37–44.
271. 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.
272. Кирило (Говорун), архімандрит. Помилка Патріарха. *Місто*. Четвер 21 лютого. 2019. URL: <http://lenta.te.ua/society/2019/01/12/101033.html>.

273. Кирило (Говорун), архімандрит. Риштовання Церкви: вб́ик постструктуральної еклезиології. Переклад з англ. О. Паканич. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2019. 312 с.

274. Кирило (Говорун), архім. Українська публічна теологія. К.: Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості, ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. 144 с.

275. Кирило (Говорун), архім., Шандра А. ПЦУ проходить через катарсис. 8.06.2019. URL: https://risu.ua/pcu-prohodit-cherez-katarsis-o-kirilo-govorun_n99032.

276. 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=jgks>.

277. Климов В. Свобода совісті, церква, релігійність в українському суспільстві: Вибрані статті. Київ: Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України, 2009. 370 с.

278. Климов В. Церква і політика в Україні: проблеми взаємозв'язку й загроза політизації. *Релігійна свобода* : Науковий щорічник. № 10. Київ, 2006. С. 68–73.

279. Кло В., протоієрей. Автокефалія Української церкви: огляд від Хрещення до Синодального Томосу. Наук. ред. Д. С. Гордієнко. Київ, 2019. 189 с.

280. Книга Правил Святих Апостолів, Вселенських Соборів і Святих Отців. Київ, 2008. 447 с.

281. Князев А. Про автора послання до Євреїв. Париж, 1957. 95 с.

282. Кобетяк А. Єдність та Соборноправність Православної церкви в контексті формування загального диптиху. *Практична філософія*. № 2. Київ: ПАРАПАН, 2019. С. 17–24.

283. 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.

284. Кобетяк А. Когнітивна експансія крізь призму релігійного протистояння в Україні. *Актуальні проблеми сучасної філософії та науки: виклики сьогодення: зб. наук. праць.* редкол. М. Козловець, Л. Горохова, В. Слюсар, О. Чаплінська [та ін.]. Житомир: Вид. О. О. Євенок, 2021. С. 41–44.

285. 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.

286. 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.

287. Козловець М. «Русский мир» як ідеологема сучасної російської ідентичності: український контекст. «Русский мир» Кирила не для України. Зб. наук. статей. 2014. С. 124–133.

288. Козловець М. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: Монографія. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. 558 с.

289. Колодний А. Міжконфесійні та міжцерковні протистояння в незалежній Україні. *Релігійна свобода.* № 8. Київ, 2005. С. 23–28.

290. Колодний А. Прогнози ближніх перспектив релігійного життя України. *Релігійна свобода.* № 14. Київ, 2009. С. 49–57.

291. Колодний А. Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки і прогнози (тематична збірка вибраних статей і тез). Київ, 2009. 450 с.

292. Колодний А. Християнізація Русі-України. Історія релігії в Україні – Традиційний і нетрадиційний погляд на хрещення Русі-України. URL: http://pidruchniki.ws/10160520/religiyeznavstvo/hristiyanizatsiya_rusiukrayini#591.

293. 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.

294. Коло С., протоієрей. Еклезіологічний зміст автокефалії Помісних православних церков. *Труди Київської Духовної Академії*. № 17 (189). 2017. С. 75–87.

295. Колот С., протоієрей. Першість Вселенського патріарха і автокефалія ПЦУ в контексті сучасних міжправославних відносин. URL: <https://df.news/2021/06/06/pershist-vselenko-ho-patriarkha-i-avtokefaliia-ptsu-v-konteksti-suchasnykh-mizhpravoslavnykh-vidnosyn>.

296. Колот С., протоієрей. 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.

297. 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.

298. 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.

299. Комюніке засідання Предстоятелів древніх православних патріархатів і Кіпрської церкви. Священний Патріарший Храм, Фанар. 1-3 вересня 2011. URL: https://www.patriarchate.org/announcements/asset_publisher/anakoinothen-tes-synaxeos-tes-ekklesias-kyprou-phanarion-pans-patriarchikos.

300. Компендіум соціальної доктрини церкви. К.: Кайрос, 2008. 549 с.

301. Компроміси з Патріархом. URL: <https://umoloda.kyiv.ua/number/1111/116/39696>.

302. Констянтин Багрянородний. Про управління імперією: Тексти, переклад, коментарі. Під ред. Г. Г Литаврина, А. П. Новосельцева. Вид. 2-ге. Київ, 1991. 496 с.

303. 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.

304. Конституційний Суд України. Конституційні подання станом на 13 грудня 2018 р. URL: <http://www.ccu.gov.ua/novyna/konstytuciyni-podannya-za-stanom-na-13-grudnya-2018-roku>.

305. Конституція України. URL: <https://www.president.gov.ua/ua/documents/constitution/konstituciya-ukrayini-rozdil-iv>.

306. 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.

307. Кравець М., Зінченко А. Визволимося вірою: життя і діяння митрополита Василя Липківського. Київ: Дніпро, 1997. 424 с.

308. Кравченко П. А. Концептуалізація філософії історії у некласичній методології (стаття 1). *Філософські обрії*. 2015. № 33. С. 48–70.

309. 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/news/state/national_religious_question/71124.

310. 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-nogo-nemaiekomandi>.

311. Кравчук Л.: Формування української помісної церкви має відбуватись без втручання держави. URL: https://www.rbc.ua/ukr/news/l_kravchuk_formirovanie_ukrainskoy_pomestnoy_tserkvi_dolzhno_prohodit_bez_vmeshatelstva_gosudarstva__1156154518.

312. Кралуок П. Міф про три «братерські східнослов'янські народи». (Продовження) URL: <https://day.kyiv.ua/uk/article/ukrayina-incognita/mif-pro-tri-braterskishidnoslovyanski-narodi-prodovzhennya>.

313. Красиков А. «Три Рима» в третьому тисячолітті. *Современная Европа*. 2007. № 1. С. 102–116.

314. Кривоус-Сисак М. Свобода совісті й еволюція статусу державної церкви у Великій Британії. *Релігійна свобода*. № 13. Київ, 2008. С. 77–79.

315. Крим: вільно вірити та молитися заборонено. Як захоплення українських територій посилює «релігійний апетит» Росії. URL: https://risu.ua/krim-vilno-viriti-ta-molitsiya-zaboroneno-yak-zahoplennya-ukrayinskih-teritorij-posililo-religijnij-apetit-rosiyi_n132908.

316. Кремінь В., Бінько І., Головащенко С., Політична безпека України: концептуальні засади та система забезпечення : монографія. Київ: МАУП, 1998.

317. 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>

318. 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.

319. КСУ не відкриватиме конституційного провадження щодо Постанови ВРУ з проханням до Вселенського Патріарха надати Україні Томос. URL: https://risu.ua/ksu-ne-vidkrivatime-konstituciynogo-provadjhennya-shchodo-postanovi-vru-z-prohannyam-do-vselenського-patriarha-nadati-ukrajini-tomos_n96959.

320. 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.
321. 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.
322. Кудлай О. Міжправославний конфлікт в Україні: позиції сторін. *Людина і світ*. 1998. № 5–6. С. 2–9.
323. Кураев А., диакон. Эстонская беседа. URL: <https://diak-kuraev.livejournal.com/3048052.html?fbclid=IwAR3V1BX45Qb3bob7ohLRPpvdwiZEO9I7oTqUev9RdFgeyIJv9oscW1uE0ek>.
324. Кучма Л. Нетлінні і вічні християнські цінності: Виступпривітання Президента України на урочистій академії, присвяченій 2000- літтю Різдва Христового. *Урядовий кур'єр*. 2000. 25 січня. С. 6-7.
325. Лавров назвав українську церкву «нелегітимною». URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2019/02/5/7205779>.
326. Ледд Д. Богослов'я Нового Завіту: Пер. с англ. Київ, 2003. 798 с.
327. Леонід Кравчук: Україні пощастило мати пастирем патріарха Філарета. URL: <https://risu.org.ua/ua/index/blog/~ydorosh/55048>.
328. 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 «Екклесія», 1987. Т. 3. С. 336–337.
329. Лист патріарха Московського і всієї Русі Алексія II міністру юстиції України В. Онопенко. *Православна газета*. 1994. № 1. С. 3–4.
330. Листування з Адміністрацією Президента України з питань державно-церковних відносин. 10 січня – 28 квітня 2000 р. 264 с.
331. Литвин В. Політична арена України: дійові особи і виконавці.

Київ, 1994.

332. Літопис руський. Пер. з давньорус Л. Махновця. Київ: Дніпро, 1989. 591 с.

333. Ломака А. Політтехнологічні особливості участі релігійних організацій України у виборах. ІІІЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. Випуск 50. С. 206–215.

335. Лотоцький О. Автокефалія. Засади автокефалії. Т. 1. Праці Українського наукового інституту. Варшава, 1935. 208 с.

336. Лотоцький О. Автокефалія. Т. 2. Нариси історії автокефальних церков. *Репринтне відтворення*. Українська Православна Церква Київського Патріархату. Київ, 1999. 560 с.

337. Лотоцький О. В Царгороді. Варшава, 1939. Т. XL. Кн. 5. 175 с.

338. Лотоцький О. Українські джерела церковного права. ред. Р. Смаль-Стоцький. *Праці Українського наукового інституту*. Варшава: б. в., 1931. 320 с.

339. 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.

340. 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.

341. Лященко Т. Значение св. Кирилла Александрийского в истории христианского богословия. *Труды Киевской духовной академии*. 1913. II. № 5. С. 106.

342. Майбутнє Києво-Печерської лаври – повністю бути в Православній церкві України, – Епіфаній. URL: <https://i-ua.tv/news/79083-maibutnie-kyievo-pecherskoi-lavry-povnistiu-buty-v-pravoslavonii-tserkvi-ukrainy-epifanii>.

343. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка. За заг. ред.

Л. Филипович і О. Горкуші. Київ: Самміт-Книга, 2014. 656 с.

344. Мак-Грат А. Введення у християнське богослов'я. Пер. з англ. Н. Полторацька. Одеса: Біблія для всіх, 1998. 493 с.

346. 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.

347. Маринович М. Проблеми православного світу України у світлі візиту патріарха Варфоломія І. *Релігійна свобода*. Спецвипуск 2008. Київ. С. 90–92.

348. Маринович М. Роль Церкви у будівництві посткуміністичного суспільства в Україні. *Незалежний культурологічний часопис «І»*, № 22. 2019. С. 28–29.

349. Мартишин Д. Діалог Української Православної Церкви та суспільства у процесі політичних трансформацій України: монографія. Київ: ДП «Вид. дім «Персонал», 2017. 272 с.

350. Мартишин Д. Соціальне вчення Православної Церкви України в умовах політичної трансформації українського суспільства. *Інвестиції: практика та досвід*. 2019. № 2. С. 102–106.

351. 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.

352. Мацишина І. Публічна релігія як боротьба за публічний простір. *Політичне життя*. №3. 2021. С. 69–76.

353. МВС та Всеукраїнська Рада Церков налагоджують взаємодію. URL: <http://www.cerkva.info/uk/news/kyiv/7628-mvs-ta-vseukrayinska-rada-cerkov-nalagodzhuuyut-vzayemodiyu.html>.

354. 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-ukrayinskoyi->

nezalezhnosti-pre-51914.

355. Митрополит Епіфаній звернувся до прем'єр-міністра з проханням передати ПЦУ один з храмів Києво-Печерської лаври. URL: <https://df.news/2022/06/23/mytropolyt-epifanijzvernuvsia-do-premier-ministra-z-prokhanniamperedaty-ptsu-odyn-z-khramiv-kyievo-pecherskoilavry>.

356. Митрополит Епіфаній очолив молебень перед початком навчально-методичних зборів капеланів. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/mytropolytepifanij-ocholyv-moleben-pered-pochatkomnavchalno-metodychnyh-zboriv-kapelaniv>.

357. Митрополит Епіфаній розтлумачив хитрість УПЦ щодо «незалежності» від московського Кирила-«вбивці». URL: <https://tsn.ua/ukrayina/patriarh-epifaniy-roztlumachiv-hitrist-upc-schodo-nezalezhnosti-vid-moskovskogo-kirila-vbivci-2073373.html>

358. 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-chitaet-что-russkie-ukraincy-i-belorusy-nesmotrya-ni-na-что-sostavlyayutedinyj-narod-kotoryj-nazyvaetsya-svyatoj-rusyu.html>.

359. Митрополит Онуфрій заборонив духовенству УПЦ МП брати участь в Об'єднавчому соборі. URL: https://24tv.ua/mitropolit_onufriy_zaboroniv_duhovenstvu_upcs_mp_brati_uchast_v_obyednavchomu_sobori_n1076970.

360. Митрополит Онуфрій запевнив, что УПЦ підтримує нового президента URL: <http://pravoslavuye.org.ua/2019/05/киев-митрополит-онуфрий-заверил-чтоу/#more-93145>.

361. Мітрапаліт Павел выказаўся супраць нацыянальнай беларускай царквы... Наша Ніва. URL: <https://nashaniva.by/?c=ar&i=183139&lang=ru>.

362. 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>.

363. Митрополичий фонд залучив 20 млн гривень для будівництва житла на Київщині. URL: <https://espreso.tv/mitrop-olichiy-fond-zaluchiv-20-mln-griven-dlyabudivnitstva-zhitla-na-kiivshchini>.

364. Михальченко М. І. Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи. Дрогобич: ВФ «Відродження», 2004. 488 с.

365. Міжнародне співробітництво. МВФ. Портал Міністерства фінансів України. 2021. URL: <https://mof.gov.ua/uk/mvf> дата звернення 08.04.2021.

366. Мірчук І. Історико-ідеологічні основи Теорії III Риму. Мюнхен, 1954. 246 с.

367. 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.

368. 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.

369. Моделі церковно-державних відносин США і Західної Європи. Київ: Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАНУ, 1996. 151 с.

370. 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.

371. 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.

372. Музичка І., отець. Християнство в житті особи і народу: вибрані твори. Упоряд. А. Колодний. Київ, 1999. 387 с.

373. 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.

374. 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.

375. 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.

376. Мюссе Ж. Новий Завіт. Популярна енциклопедія. Пер. українською О. Погребельного. Київ: Махаон Україна, 2009. 260 с.

377. На зустрічі Зеленського з Варфоломієм щось пішло не так – ВВС. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2019/08/8/7223131>.

378. Надання автокефалії православної церкви в Україні – одне з пріоритетних питань в роботі Комітету з питань культури і духовності. URL: <https://www.rada.gov.ua/news/Novyny/133653.html>.

379. 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>.

380. Наказ міністерства освіти і науки України. Про затвердження положення про Раду з питань співпраці з церквами та релігійними організаціями при міністерстві освіти і науки України. Від 14 лютого 2019 р. URL: <https://mon.gov.ua/ua/npa/pro-zatverdzhennya-polozhennya-pro-radu-spivpraci-z-cerkvami-religijnimi-organizacijami-pri-ministerstvi-osviti-i-nauki>.

381. Наказ міністерства освіти і науки України № 193 Про затвердження Рекомендацій щодо стратегічного розвитку фізичного виховання та спорту серед студентської молоді на період до 2025 року. URL: https://osvita.ua/legislation/Vishya_osvita/80881.

382. Народні депутати направили лист Патріарху Варфоломію з проханням не приймати поспішних рішень щодо автокефалії. URL: <https://news.church.ua/2018/09/21/narodni-deputati-napravili-list-patriarhu-varfolomiyu-z-proxannuyam-ne-prijmati-pospishnix-rishen-shhodo-avtokefaliji>.

383. Націоналізм. Антологія. Упорядники О. Проценко, В. Лісовий. Київ: Смолоскип, 2000. 621 с.

384. Науковці обґрунтували, що рішення Вселенського патріархату не потребують затвердження. URL: <https://tva.ua/2019/03/11/naukovtsi-obhruntuvaly-shcho-rishennia-vselensko-ho-patriarkhatu-ne-potrebuiut-zatverdzhennia>.

385. Никодим (Милаш), єп. Далматинський. Православне церковне право. Київ, 1997. С. 307–325;

386. 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.

387. Николай Сербський, святитель. Віра святих. Катехизис Святої Православної Церкви. Київ: Вид-во Нікея. 2013 г. 256 с.

388. 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.

389. Новиченко М. Міжконфесійні конфлікти. *Людина і світ*. 1995. № 9. С. 17–18.

390. О «неопапізме». *Собрание статей 1947–1983*. А. Шмеман. Киев, 2009. С. 346–353.

391. О понятии первенства в православной экклезиологии. *Собрание статей 1947-1983*. А. Шмеман. Киев, 2009. С. 391–412.
392. О Просиноде. *Журнал Московской патриархии*. 1932. № 113. Москва: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2001. С. 126–127.
393. Огієнко І., митрополит. Українська церква: нариси з історії Української православної церкви. У 2 т. Т. 1–2. Київ: Україна, 1993. 284 с.
394. Огієнко І., митрополит. О «неопапизме». Як Москва взяла під свою владу вільну церкву Українську. Тернів: друкарня Й. Піша, 1921. 18 с.
395. 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>.
396. Одкровення Епіфанія. Велике інтерв'ю митрополита про шлях України, Порошенка, Петровського та відносини з РПЦ. *Новое время*. 7 лютого 2019. URL: <https://nv.ua/ukr/ukraine/events/odkrovennya-epifaniya-velike-interv-yu-mitropolita-z-rpc-50005615.html>.
397. 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.
398. Олексієнко М. Роль церкви у становленні державності України. *Всеукраїнська Міжнародна Християнська Асамблея*. Науково-практична конференція (17–18 лютого 1998). Київ, 1998. С. 259–263.
399. Омельчук В., Лісничка В. Релігійна політика стародавніх і середньовічних держав : Навчальний посібник. Київ: Персонал, 2011. 608 с.
400. Онищук С. Роль міжцерковних відносин у державотворчому процесі. Державне управління та місцеве самоврядування. 2014. №3. С. 59–69.
401. Онищук С. Участь церков у політичних процесах як чинник державотворення сучасної України. *Державне управління: удосконалення та розвиток*. № 10. Київ, 2014. С. 26–37.

402. Определение Архиерейского собора РПЦ 25–27 октября 1990 года об УПЦ. URL: http://orthodox.org.ua/sobor_90/index.php.
403. Определения Священного Синода. *Журнал Московской патриархии*. 1966. № 3. С. 3–5.
404. Основи соціальної концепції УПЦ. Київ: Вид-во КПЛ, 2001. 58 с.
405. Основні процеси, що відбуваються в Українській православній церкві Московського патріархату в умовах війни. Національний інститут стратегічних досліджень. URL: <https://niss.gov.ua/news/komentari-ekspertiv/osnovni-protsesy-shcho-vidbuvayutsya-v-ukrayinskiy-tserkvi>.
406. Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення громадян України: тенденції 2000-2020 рр. (*Інформаційні матеріали*) Razumkov centre. Київ, 2020. 110 с.
407. Ответ Вселенского патриарха архиепископу Албанскому по украинской автокефалии. 10 марта 2019. URL: <https://cerkvarium.org/ru/dokumenty/tserkovnye/otvet-vselskogo-patriarkha-arkhieriskopu-albanskomu-po-ukrainskoj-avtokefalii.html>.
408. 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-vlady-riven-doviry-do-sotsialnykh-institutiv-ta-politykiv-elektoralni-oriientsatsii-gromadian-liutyi-2020r>.
409. Павленко Ю. В. Євразійство та цивілізаційна структура. *Наука та наукознавство. Міжнародний науковий журнал*. 2001. № 2. С.43–53.
410. Павлов І. Від церкви імперської до церков національних. *Людина і світ*. 2000. № 3. С. 11–16.
411. Палінчак М., Бокоч В. Радянська релігійна політика та її наслідки в незалежній Україні. *Східноєвропейський історичний*. Дрогобич: Видавничий дім «Гельветика», 2021. Випуск 20. 184 - 194 с.

412. Палінчак М., Стеблак Д. Covid – 19, церква та фінансування релігійних організацій: дискусії у Верховному суді США. *Регіональні студії*, 2020. № 23. с. 49–53.
413. Палінчак М., Стеблак Д. Економіко-релігійні відносини в умовах глобалізації. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія: Міжнародні економічні відносини та світове господарство*. Випуск 41. 2022. с. 86–89.
414. Палінчак М., Стеблак Д. Релігія як фактор економічного розвитку. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія: Міжнародні економічні відносини та світове господарство*. Випуск 41. 2022. с. 90-92.
415. Панасюк Л. Ідеологія «Русского мира» і білінгвізм. *Політикус*. №3. 2021. С. 110–115.
416. 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.
417. Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні. Київ: Ін-т політики НАН України, 2009. 194 с.
418. Патріарх Варфоломій відмовився від Всеправославного обговорення української автокефалії. 2 березня 2019. URL: <https://cerkvarium.org/novyny/pomistni-tserkvy/patriarkh-varfolomij-vidmovivsyia-vid-vsepravoslavnogo-obgovorennya-ukrajinskoji-avtokefaliji.html>.
419. Патріарх Кирил вірний ідеалам «загальній долі єдинокровних народів». URL: https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/11159-patriarkh-kirillverenidealam-obshhej-istoricheskoy-sudby-edinokrovnyx-narodov-reportazh.html.
420. Патріарх Кирил вірить в «єдине майбутнє» Росії, України, Білорусі. URL: <https://www.religion.in.ua/news/vazhливо/18794-patriarkh-kirill-verit-v-edinobudushhee-rossii-ukrainy-belorussii.html>.

421. Патріарх Кирило благословив війська РФ на війну проти України. Як це сталось. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/news-60720034>.

422. Патріарх Кирило запевнив Ющенко, що в Україні вже є помісна церква. URL: <https://ua.korrespondent.net/ukraine/915665-patriarh-kirilo-zapevniv-yushchenka-shcho-v-ukrayini-vzhe-e-pomisna-cerkva>.

423. Патріарх Кирило пообіцяв зближувати Україну з Росією. URL: <https://tsn.ua/ukrayina/patriarh-kirilo-poobicyavzblizhuvati-ukrayinu-z-rosieyhtml>.

424. Патріарх Кирило: Янукович служить духовній просвіті свого народу Україна. URL: <http://tsn.ua/ukrayina/patriarhkirilo-yanukovich-sluzhit-duhovniy-prosviti-svogo-narodu.html>.

425. 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>.

426. 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.

427. Пащук А. І. Іван Вишенський – мислитель і борець. Львів: Світ, 1990. 176 с.

428. Перший без рівних. Відповідь Константинопольського патріархату на документ про першість, прийнятий в Московському Патріархаті. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bo-goslovya/24468-pervyj-bez-ravnyx-otvet-konstantinopolskogo-patriarxata.html>.

429. Переверзій В. Новий закон про свободу совісті – засіб подолання чи загострення релігійної напруги? *Політичний менеджмент*. 2007. №3. С. 160–170.

430. 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.

431. Перевезій В. Проблема політичної участі церков у зарубіжних наукових дослідженнях. *Наукові записки*. Випуск 2 (82). 2019. С. 26–59.

432. Передвиборча програма кандидата на пост Президента України Володимира Зеленського. URL: <https://program.ze2019.com>.

433. Передвиборна програма кандидата у Президенти України Кучми Леоніда. 1994. URL: <https://constituanta.blogspot.com/2014/10/1994.html>.

434. Передвиборна програма кандидата на пост Президента України Віктора Ющенка. URL: <https://www.cvk.gov.ua/pls/vp2004/wp001.html>.

435. Перейменування УПЦ (МП). Чому закон України досі не запрацював? URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/tserkva-moskovskoho-patriarkhatu-pereymenuvannia/31175863.html>.

436. Переписка ієрархів в зв'язі з автокефалією Американської православної церкви. *Журнал Московської патріархії*. 1970. № 9. С. 6–15.

437. Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 14–30 жовтня 1921 року: документи і матеріали. Упорядники: Г. Михайліченко, Л. Пилявець, І. Преловська. К.; Львів: Жовква, 1999. 560 с.

438. Петро (Л'юїльє), архієпископ. Правила перших чотирьох Вселенських Соборів. Київ: Вид-во КПЛ, 2005. 528 с.

439. Підсумки Священного Синоду Української Православної Церкви від 20 грудня 2022 року URL: <https://news.church.ua/2022/12/20/pidsumki-svyashhennogo-sinodu-ukrajinskoji-pravoslavnoji-cerkvi-vid-20-grudnya-2022-roku/#2023-03-30>.

440. 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.

441. Після приходу до влади команди Зеленського парафіям на

Київщині не дозволяють переходити з Московського патріархату до ПЦУ, - Епіфаній. URL: <https://espreso.tv/pislya-prikhodu-do-vladi-komandi-zelenskogo-parafiyam-na-kiivshchini-ne-dozvolyayut-perekhoditi-z-moskovskogo-patriarkhatu-do-ptsu-epifaniy>.

442. 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>.

443. По поводу богословия соборов». *Собрание статей 1947-1983*. А. Шмеман. Киев, 2009. С. 413–426.

444. 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>.

445. Політологічний словник: Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. За ред. М. Ф. Головатого та О. В. Антонюка. Київ: МАУП, 2005. 792 с.

446. Положення про Екзархати Московського патріархату. *Православний вісник*. 1990. №4. С. 9–12.

447. 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>.

448. Полонська-Василенко Н. Історичні підвалини УАПЦ. Мюнхен, 1964. 127 с.

449. Получение Томоса можно сравнить с Актом провозглашения независимости Украины, - Епифаний. URL: https://sensor.net.ua/news/3168484/poluchenie_tomosa_mojno_sravnit_s_aktom_provozglasheniya_nezavisi_mosty_ukrainy_epifaniyi.

450. Польский М., протоієрей. Канонічне положення Вищої церковної влади в СРСР и закордоном. Джорданвіль: Типографія пр. Іова Почаївського,

1948. 196 с.

451. Порошенко прокоментував заяви РФ про «хабар» для Варфоломія. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2019/01/6/7203106>.

452. Портніков В. Бронепοїзд із хрестом замість червоної зірки. РПЦ погрожує усім, хто визнає ПЦУ. *Radio Свобода*. 9 листопада 2019 р. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/30261182.html>.

453. Послание Федеральному Собранию Российской Федерации Президента России Владимира Путина. 27 апреля 2007. URL: <http://www.rg.ru/2007/04/27/poslanie.html>.

454. Послання Предстоятелів Православних Церков. *Людина і світ*. 2001. № 1. С. 3–4.

455. 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>.

456. Послання Східних Патріархів. Вінніпег: Українське наукове православне богословське товариство, 1957. 198 с.

457. Послання Президента України до Верховної Ради України «Про внутрішнє та зовнішнє становище України в 2019 році». URL: <https://www.president.gov.ua/news/poslannya-prezidenta-ukrayini-do-verhovnoyi-radi-ukrayini-pr-49726>.

458. Поснов М. История Христианської Церкви (до розділення Церков – 1054 г.). Київ: Вид-во КПЛ, 2007. 614 с.

459. 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>.

460. 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>.

461. 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>.

462. 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>.

463. Постанова Собору Української Православної Церкви від 27 травня 2022 року. URL: <https://news.church.ua/2022/05/27/postanova-soboru-ukrajinskoji-pravoslavnoji-cerkvi-vid-27-travnua-2022-roku/#2023-03-30>.

464. 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. 1995. С. 65.

465. Чому є безглуздими контакти з путінською Росією. URL: <https://m.day.kyiv.ua/blog/polityka/chomu-ye-bezhlyzdymy-kontakty-z-putinskoj-rosiyeyu>.

466. Пояснювальна записка. URL: <http://w1.c1.rada.gov.ua>zweb2>webproc34>.

467. Права людини в Україні – 2005. V. Свобода релігії та віросповідання. URL: <http://library.khpg.org/index.php?id=1152340837>.

468. Правила Православної Церкви съ толкованіями Никодима, єпископа Далматино-Истрийського: У 2-х т. Т. 1. 588 с.

469. Правила Православної Церкви съ толкованіями Никодима, єпископа Далматино-Истрийського: У 2-х т. Т. 2. 649 с.

470. Правила Святих Вселенських Соборів з тлумаченнями. Київ, 2000. 736 с.

471. Православ'я стало іграшкою в руках Російської Церкви. *Інтернет-*

номал cerkvarium. 14.04.2019. URL: <https://cerkvarium.org/publikatsii/monitorynh-zmi/pravoslav-ya-stalo-igrashkoyu-v-rukakh-rosijskoji-tserkvi.html>.

472. Православний Комінтерн. URL: <https://tyzhden.ua/Publication/2791>.

473. Православная Церковь и протесты в Белоруссии-3. 08.16.2020. URL: <https://reltoday.com/news/pravoslavnaia-cerkov-i-protesty-v-belorussii-3.duyAek>.

474. Православний церковний календар 2019 (ПЦУ). Київ, 2019. 170 с.

475. Практичні настанови у зв'язку з пандемією коронавірусної хвороби COVID-19 доповнені відповідно до рішень Священного Синоду від 24 березня 2020 року та 9 квітня 2020 року. URL: <https://www.pomisna.info/uk/document-post/praktychni-nastanovy-dlya-yepyskopatu-duhovenstva-i-virnyh-u-zv-yazku-z-ogoloshenoju-pandemiyeyu-osoblyvo-nebezpechnoyi-koronavirusnoyi-hvoroby-covid-19>.

476. Предстоятель ПЦУ розказав, чи спілкується із Зеленським. URL: <https://www.5.ua/suspilstvo/predstoiatel-ptsu-rozkazav-chy-spilkuietsia-iz-zelenskym-206239.html>.

477. Президент Володимир Зеленський зустрівся з капеланами, які служать у лавах Збройних Сил України. URL: https://www.ukrinform.ua/rubric-ato/3674581-zelenskij-nagorodiv-kapelaniv-aki-sluzat-u-zsu.html?fbclid=IwAR02tiFH_XulExfnbVTLZ4_IjOiwKndTCGmY_PyIN6lOzQDtoIMETb75iKs.

478. Президент України провів зустріч з Радою церков та релігійних організацій. URL: <http://www.dus.gov.ua/content/prezydent-ukrayiny-proviv-zustrich-z-radoyu-cerkov-ta-religiynyh-organizaciy>.

479. Президент Янукович побачив, куди патріарх Кирил тягне Україну. URL: <http://archive.cerkva.info/gr/intervju/1834-int-liga.html>.

480. Прем'єр Міністр України зустрівся із Грузинським патріархом Іллею II. URL: <https://df.news/2021/06/03/prem-ier-ministr-ukrainy-zustrivsia-iz-hruzynskym-patriarkhom-illeiu-ii>.

481. Приречені на автокефалію. URL: <https://tyzhden.ua/Society/217389>.

482. Причиною екологічних негараздів є духовні та етичні проблеми людства, – Митрополит Епіфаній. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/prychynoyu-ekologichnyh-negarazdiv-ye-duhovni-ta-etychni-problemy-lyudstva-mytropolyt-epifanij>.

483. Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації: Збірник наукових праць. *Державний комітет у справах національностей та релігій*. За ред. В. Андрущенка. Київ : Світ Знань, 2007. 180 с.

484. 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>.

485. Про правильні пріоритети. URL: <https://day.kyiv.ua/uk/article/cuspilstvo/pro-pravylni-priorytety>.

486. 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://mkip.gov.ua/documents/202.html>.

487. Провидус С. Політизація релігії: необхідність визначення межі. *Релігійна свобода*. Законодавство України «Про свободу совісті та релігійні організації»: європейські стандарти та українські реалії. № 11. К., 2007. 147 с.

488. Програма діяльності Кабінету Міністрів України «Відкритість, дієвість, результативність». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/n0001120-03#Text>.

489. Програма діяльності Кабінету Міністрів «Назустріч людям». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/n0001120-05#Text>.

490. Програма діяльності Кабінету Міністрів України «Послідовність. Ефективність. Відповідальність». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show>

/n0002120-04#Text.

491. Програма діяльності Кабінету Міністрів України «Український прорив: для людей, а не політиків». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/n0001120-08#Text>.

492. 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>.

493. Профільний комітет ВР рекомендує відхилити законопроект щодо військового капеланства. URL: https://risu.ua/profilniy-komitet-vr-rekomenduyev-vidhiliti-zakonoproekt-shchodo-viyskovogo-kapelanstva_n65557.

494. Путін втратив Україну: Волкер про надання автокефалії Українській церкві. URL: <https://prm.ua/putin-vtrativ-ukrayinu-volker-pro-nadannya-avtokefaliyi-ukrayinskiy-tserkvi>.

495. Путін затвердив нову зовнішньополітичну доктрину РФ на основі «русского міра». URL: https://lb.ua/world/2022/09/06/528463_putin_zatverdiv_novu.html.

496. Путін заявив про проведення спеціальної військової операції у зв'язку із ситуацією на Донбасі. URL: <https://ua.interfax.com.ua/news/general/801079.html>.

497. 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>.

498. Путін побачив «повну незалежність» УПЦ (МП). URL: <https://www.religion.in.ua/news/vazhливо/45958-putin-pobachiv-povnu-nezalezhnist-upc-mp.html>.

499. Путь моего життя: Спогади Митрополита Євлогія (Георгієвського). Київ, 1994. 621 с.

500. ПЦУ протистоїть не тільки РПЦ, але і російська держава – митрополит Епіфаній. 2020. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/intervyu->

erifaniy-pcu/31008694.html.

501. Рабінович П. Основи загальної теорії права та держави. Видання 5-те, зі змінами. Навчальний посібник. Київ: Атіка, 2001. 176 с.

502. Равеннский документ URL: http://yakov.works/acts/21/2000/2007_ravenna.htm.

503. Рада не заборонятиме православну церкву Московського патріархату в Україні – Руслан Стефанчук. URL: <https://zmina.info/news/rada-ne-zaboronyatyme-rosijsku-pravoslavnu-czerkvu-v-ukrayini>.

504. Рекомендація ПАРЄ 1804. Держава, релігія, світське суспільство і права людини. *Релігійна свобода*. № 13. Київ, 2008. С. 321–324.

505. Релігійна безпека/небезпека України : збірник наукових праць. За ред. А. Колодного; НАН України. Київ: УАР, 2019. 624 с.

506. Релігійна свобода. Взаємовідносини держави і релігійних організацій: правові та політичні аспекти: *Науковий щорічник*. № 10. Київ, 2006. 173 с.

507. Релігійна свобода. Державно-церковна політика в Україні як фактор формування громадянського суспільства. № 14. Київ, 2009. 185 с.

508. Релігійна свобода. Законодавство України «Про свободу совісті та релігійні організації»: європейські стандарти та українські реалії. № 11. Київ, 2007. 147 с.

509. Релігійна свобода. Релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти. № 13. Київ, 2008. 332 с.

510. Релігійна свобода. Теоретичні і практичні виміри оптимізації міжконфесійних відносин: *Науковий щорічник. Спецвипуск*. Київ, 2008. 145 с.

511. 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>.

512. 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.

513. 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.

514. Релігія і нація в суспільному житті України і світу. За ред. Л. Филипович. Київ: Наукова думка, 2006. 287 с.

515. Релігія і пандемія: як церква в Україні реагує на коронавірус. URL: <https://www.slovoidilo.ua/2020/04/02/stattja/suspilstvo/relihiya-pandemiya-yak-cerkva-ukrayini-reahuje-koronavirus>.

516. Релігія і церква в Україні: Матеріали соціологічного дослідження. Київ, 2004. 36 с.

517. 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/162.

518. Рибачук М., Кирюшко М., Смирнов С. На перехресті політики і релігії. *Віче*. 1998. № 9. С. 35–38.

519. Рибачук М. Церква і держава. *Державність*. 1994. № 1. С. 23–34.

520. Рибачук М., Білоус Ф. Державно-церковні відносини. Неминучість діалогу. *Віче*. 2004. № 4. С. 54–57.

521. Рівень схвалення Сталіна серед росіян побив рекорд. URL: <https://www.unian.ua/russianworld/10517916rivenshvalennya-stalina-sered-rosiyan-pobiv-rekord.html>.

522. Річинський А. Проблеми Української релігійної свідомості. Упоряд. А. Колодний, О. Саган. Тернопіль: Укрмедкнига, 2002. 448 с.

523. Рішення Синоду: українська церква отримає Томос. Повний текст. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2018/10/11/7194911>.

524. Рішення №18 Священного Синоду Української Православної Церкви (Православної Церкви України) «Питання подальшої організації

військового капеланства». URL: <https://www.pomisna.info/uk/document-post/dokumenty-zasidannya-svyashhennogo-synodu-18-zhovtnya-2022-r>.

525. Роль релігійного чинника в політичному процесі в Україні. URL: https://risu.ua/rol-religiynogo-chinnika-v-politichnomu-procesi-v-ukrajini_n17417.

526. Рудич Ф., 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. 487с

527. Русская Православная Церковь в Аргентине. *Журнал Московской патриархии*. 1966. № 1. С. 21–22.

528. «Русский мир» в Крыму: кризис жанра. URL: <https://ru.krymr.com/a/29283179.html>.

529. «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>.

530. Русскій Міръ. (15) Ігумен Арсеній: Що являє собою «Руський мир»? (Релігії в Україні). URL: <https://blogs.pravda.com.ua/authors/okara/4d3991181b9c8>.

531. 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.

532. 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.

533. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. Київ: Світ Знань, 2004. 912 с.

534. Саган О. Державно-конфесійні відносини у їх практичному вияві в Україні. *Українське релігієзнавство*. 2013. № 65. С. 62–74.

535. Саган О. Конституювання Православної церкви України як чинник зміни культурно-цивілізаційної парадигми незалежної України. URL: <https://uars.info/prints/ur/88/5.pdf>.
536. Саган О. Свобода віровизначення. Церква і держава в Україні: Матеріали міжнар. наук. конф. (28–30 вересня 1994 р.). Київ: Вид-во «Право», 1996. С. 17–25.
537. Саган О. Сучасні проблем державно-церковних відносин в Україні: аспекти регулювання чинного законодавства. *Релігійна свобода: Науковий щорічник*. № 10. Київ, 2006. С. 73–79.
538. Саган О. Національні прояви православ'я: український аспект. Київ: Світ Знань, 2001. 256 с.
539. Саган О. Помісна церква: суспільний запит та проблемність становлення. *Релігія та Соціум*. 2015. № 3 (19), С. 28–33.
540. Саган О. Православна ідеологія: нові аспекти XXI століття. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2012. URL: <https://cutt.ly/1vKZ0T9>.
541. 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.
542. Саган О. Уся правда про українське церковне питання. К., 2021. 48 с.
543. Самуїлов В. Історія аріанства на латинському Заході (353–430). Київ, 1997. 305 с.
544. Саух П. Україна на межі тисячоліть: трансформація духу і випробування національним буттям. Рівне, 2001. 219 с.
545. Священники УПЦ (МП) зібрали майже пів тисячі підписів за церковний трибунал над Кирилом. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-kyrylotserkovnyi-trybunal/31808350.html>.
546. 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.

547. Сычева Л. Русский язык, русская культура, русский мир. URL: http://russia-today.ru/old/archive/2007/no_14/14_look.htm.

548. Скворцов Д. Сербська церква розриває євхаристійне спілкування з Варфоломієм. URL: <https://t-34-111.livejournal.com/908676.html>.

549. Скринник В. «Русский мир» как социокультурный феномен. URL: <http://genskov.ru/nuda/russkij-mir-v-m-skrinnikrusskij-mir-kak-sociokultureturnij-fenom/main.html>.

550. Скурат К. Автокефальная православная церковь в Америке. *Журнал Московской патриархии*. 1971. № 5. С. 50–54.

551. Скурат К. История Поместных Православных Церквей: В 2-х т. Киев, 1994. Т. 1. 336 с.

552. Словник української мови. Академічний тлумачний словник. URL: <http://sum.in.ua/s/konstytujuvaty>.

553. Служіння сопричастю: переосмислення зв'язку між першістю і соборністю. Заг. ред. архімандрита Кирила (Говоруна). Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2020. 220 с.

554. Смирнов А. Український автокефальний рух в роки німецької окупації: міфи та реалії. *Православ'я в Україні: Збірник матеріалів Всеукраїнської наукової конференції*. 2011. [Вип. I]. С. 464–471.

555. Смирнов Е. История Христианской Церкви. изд. 2-е, исправленное. 2007. 768 с.

556. Смирнов С. Автокефалія УПЦ як елемент державності. *Віче*. 2000. № 4. С. 22–28.

557. Смирнов С. Конфесій багато, закон же для всіх один. *Віче*. 1999. №3. С. 11–23.

558. Соколовський О. Генеза христологічної доктрини у християнській теології: дис. на здобуття наук. ступеня д. філософ. наук спец. 09.00.11. Житомир, 2019. 558 с.

559. 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.

560. Соколовський О. Л. Христологія в контексті синоптичних Євангелій. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. Науково-практичний журнал. Одеса, 2018. Випуск 21. С. 113–116.

561. Соколовський О. Христологічний дискурс у період діяльності П'ятого Вселенського собору. *Гілея: науковий вісник*. Київ, 2018. Випуск 135 (№ 8). С. 170–175.

562. Соціологи: українці все більше схиляються до створення помісної Церкви. *Релігія в Україні*. 26.07.2017. URL: <https://www.religion.in.ua/news/sociologi-ukrayinci-vse-bilshe-sxilyayutsya-do-stvorennya-pomisnoyi-cerkvi.html>.

563. Спеціально для УПЦ МП речник ПЦУ пояснив, що означає визнання Кіпром. URL: <https://religionpravda.com.ua/?p=57945>.

564. 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>.

565. 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 «Пріоритети», 2014. С. 68–76.

566. Статут про управління Української православної церкви. URL: <http://orthodox.org.ua/page/statut-upts>.

567. Сличинська 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.

568. Стратегія примирення. Роль церков в Україні. Під заг. ред.

С. М. Бортника. Київ: Вид-во «Ріджи», 2021. 216 с.

569. 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.

570. Сурков В. Основні тенденції і перспективи розвитку сучасної Росії. Київ, 2007. 52 с.

571. 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.

572. 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.

573. 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.

574. Сьомій С. Нашестя «наставників на шлях істини»: релігійна складова національної безпеки України. *Політика і час*. 1998. №8. С. 11–17.

575. Сьомій С. Християнський вектор зовнішньополітичної стратегії України. *Нова політика*. 2000. № 1. С. 7–16.

576. Сьомін С. Релігійний фактор у системі національної безпеки України. Труды Академії. Київ : Академія ЗС України, 1998. № 4. С. 112–117.

577. Творенія Тертуліана, пресвитера Карфагенскаго. Часть 2: Догматико–полемические сочинения. Переводъ Н. Н. Щеглова. Київъ: Типографія Акціонернаго Общества: «Петръ Барскій въ Київъ», 1912. 310 с.

578. Титаренко В. Прогнозування релігійних процесів як складова державно-церковних відносин. *Релігійна свобода*. № 14. Київ, 2009. С. 57–63.

579. 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>.

580. 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.

581. Ткачук О. Безбожний «канон» сергіянства. URL: http://nashavira.ukrlife.org/07_2003.html.

582. Тойнбі А. Цивілізація перед судом історії. К.: Наука, 2003. 592 с.

583. Тойнбі А. Дослідження історії: в 2 т. Т. 2. Київ: Основи, 1995.

584. Токман В. Релігійні організації в умовах пандемії COVID-19 Інформаційно-аналітичний матеріал. Національний інститут стратегічних досліджень. URL: <https://niss.gov.ua/sites/default/files/2020-04/relegiyni-organizatsii-covid.pdf>.

585. Томос Алексия.... *Журнал Московской Патриархии*. 1970. № 6. С. 69–73.

586. 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 р.

587. Троицкий С. О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на «диаспору». *Журнал Московской патриархии*. 1947. № 11. С. 34–45.

588. Троицкий С. О смысле 9-го и 17-го канонів Халкидонского собора. *Журнал Московской патриархии*. 1961. № 2. С. 57–65.

589. Троицкий С. О церковной автокефалии. *Журнал Московской патриархии*. 1948. № 7 (июль). С. 33–54.

590. 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.

591. Трощинський В. Українці в світі. Київ: Видавничий дім «Альтернативи», 1999. 352 с.

592. У Державному комітеті у справах релігії (№ 5-6). URL: http://risu.org.ua/ua/library/periodicals/lis/lis_1998/lis_98_5-6/37349.

593. У Порошенка відреагували на позов до суду через звернення про Томос. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2018/10/1/7193796>.

594. У Рівному священники та миряни УПЦ МП здали кров на потреби ЗСУ. URL: https://risu.ua/u-rivnomu-svyashcheniki-ta-miryaniupc-mp-zdadi-krov-na-potrebi-zsu_n132934).

595. У соборі Святого Юра: сторінки історії Української Греко-Католицької церкви : монографія. М. Вегеш, Н. Концур-Карабінович, В. Марчук, М. Палінчак. Одеса : Видавничий дім «Гельветика», 2022. 750 с.

596. 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>.

597. У 2008 році патріарх РПЦ терміново прилетів у Київ, щоб не допустити автокефалії української Церкви. URL: <https://df.news/patriarkh-rpts-terminovo-pryletiv-u-kyiv-shchob-ne-dopustyty-avtokefalii-ukrainskoi-tserkvy>.

598. Угода про співробітництво та взаємодію між Україною та Вселенським Константинопольським патріархатом. URL: https://risu.org.ua/ua/index/resources/goverments_doc/major/75026.

599. 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. К., 2007. С. 9–12.

600. 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>.

601. Україна та проект «русского мира»: аналіт. доп. С. Здіорук, В. Яблонський, В. Токман [та ін.]; за ред. В. Яблонського та С. Здіорука. Київ: НІСД, 2014. 80 с.
602. Українська Помісна Православна Церква. Томос. URL: <https://chas.cv.ua/autor/ukrayinska-pomisna-pravoslavna-tserkva-tomos.html>.
603. Українська православна церква. URL: www.risu.org.ua/ukr/major.religions/uoc_mp/-28k.
604. Українська релігієзнавча енциклопедія. За редакцією проф. А. Колодного. Том I. Київ: Інтерсервіс, 2022. 820 с.
605. Українська церква могла отримати томос ще 10 років тому, однак Москва стала на заваді – Ющенко. URL: <https://www.unian.ua/politics/ukrayinska-cerkva-mogla-otrimati-tomos-shche-10-rokiv-tomu-.html>.
606. Український уряд забезпечуватиме рівність усіх релігійних організацій – доручення Президента Януковича. URL: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/42921.
607. Управління соціального служіння та благодійності провело семінар про душпастирську роботу в пенітенціарних установах. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/upravlinnya-sotsialnogo-sluzhinnya-ta-blagodijnosti-provelo-seminar-pro-dushpastyrsku-ustanovah>.
608. УПЦ офіційно виходить з підпорядкування Московського Патріархату. URL: <https://c4u.org.ua/upcz-oficzijno-vyhodyt-z-pidporyadkuvannya-moskovskogo-patriarhatu>.
609. УПЦ (МП) поскаржилася Зеленському – знову заявляє про «утиски та незаконні заборони». URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3481933-upc-mp-poskarzilasa-zelenskomu-znovu-zaaalae-pro-utiski-ta-nezakonni-zaboroni.html>.
610. Успенський В. Питання «про догматичний розвиток». *Християнські читання*. Кн. XI–XII (репринт). 1904.
611. Устав Русской Православной Церкви. *Офіційний сайт*

Московського Патріархату. URL : <http://www.patriarchia.ru/document133114>.

612. Учасники міжцерковного діалогу в Софії Київській порадили УПЦ МП та ПЦУ вже розпочати об'єднання. URL: https://risu.ua/uchasniki-mizhcerkovnogo-dialogu-v-sofiyi-kiyivskij-poradili-upc-mp-ta-pcu-vzhe-rozпочати-obyednannya_n136929.

613. 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=61.

614. Факти проти Філарета. URL: <http://www.soborna.org/news/uk/2004/0129b.html>.

615. Феодосій (Процюк), митрополит. *Обновленський рух в Православній Церкві на Україні (1917–1943)*. Київ, 2004. 639 с.

616. 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.

617. Филипович Л. Міжконфесійні відносини України в контексті світових релігійних процесів. *Релігійна свобода*. Спецвип. 2008. К., С. 24–30.

618. Филипович Л., Титаренко В. Проблемні аспекти міжконфесійних та державноконфесійних відносин у сучасній суспільно-політичній ситуації в Україні. *Релігійна свобода*. № 24. 2020. С. 55–64.

619. Филипович Л. Традиції вітчизняного осмислення релігії як духовної основи національного буття. *СОФІЯ. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. № 1. 2014. С. 25–28.

620. 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.

621. 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.

622. Філарет: Негативно до УПЦ КП ставився Янукович. Усі інші президенти України нас підтримували. URL: <https://gordonua.com/ukr/news/filaret-negativno-do-upts-kpstavivsja-janukovich-vsi-inshi-prezidenti.html>.

623. 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>.

624. Філарет розповів про обман Епіфанія і Порошенка. 15 травня 2019 р. URL: <https://ua.korrespondent.net/ukraine/4096479-filaret-rozpoviv-pro-obman-epifaniia-i-poroshenka>.

625. 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.

626. 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>.

627. Флоровский Г. Догмат и история. 1998. 487 с.

628. Хантінгтон С. Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку. Переклад з англійської Н. Климончук. Львів, 2006. 474 с.

629. Харишин М. В. Історія підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату: Монографія. К.: Вентурі, 1995. 176 с.

630. 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.

631. Харьковщенко Є. Євангелізм Київського християнства. *Наукові*

записки. *Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: Зб. Наукових праць*. Київ: НПУ імені М. П. Драгоманова, 2004. № 14. С.217–224.

632. Хомчук О. Церква поза церковною огорожею. Розколи і руйнації Української православної церкви в пошуках «константинопільського визнання». Чикаго, 2002. 621 с.

633. Хонстантинов В. Політичні інститути і процеси. Миколаїв: МНАУ, 2017. 144с.

634. Хрещення-1025: Янукович проти іноземного впливу через церкви. URL: https://ukrainian.voanews.com/a/rl-yanukovych_rus/1710908.html.

635. 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=Khreschennia_Rusi.

636. Христофор (Даніїлідіс), митр. Місце Вселенського патріарха у Православній Церкві. пер. з франц. архім. Філарета (Волошина). *Труди КДА*. № 35. К., 2021. С. 105–122.

637. Христофор (Пулець), архієпископ Празький і Чеських Земель. Православ'я в Словачії і Чехії: витоки, сучасний стан, перспективи. *Доповідь. «Православ'я в Європі»*. № 17. URL: <http://orthodoxeurope.org/page/17/12asp#2>.

638. 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.

639. Церква і вакцинація від Covid-19: що кажуть очільники релігійних спільнот. URL: <https://pershyj.com/p-tserkva-i-vaktsinatsiya-vid-covid19-scho-kazhut-ochilniki-religiinih-spilnot-48135>.

640. «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-mp-do-zelenskogo-zi-skargamy-na-byespryedyel>.

641. Церковне (канонічне) право. В. Лубський, Є. Харьковченко, М. Лубська, Т. Горбаченко. Київ: Центр учбової літератури, 2014. 640 с.
642. Цымбурский В. «Остров Россия» за семь лет, или Приключения одной геополитической концепции. URL: http://www.archipelag.ru/ru_mir/ostrov-rus/cymbur/67.
644. Ченцова В. Киевская митрополия между Константинополем и Москвой. 1686. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2020. 632 с.
645. Через звернення про Томос на Порошенка подали до суду. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2018/10/1/7193768>.
646. 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>.
647. 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.
648. Чорноморець Ю. Закон про зміну юрисдикції – це в першу чергу захист прав громади. 17 січня 2019 р. URL: <https://cerkvarium.org/publikatsii/analitika/zakon-pro-zminu-yurisdiktsiji-tse-v-pershu-cherгу-zakhist-prav-gromadi.html?>
649. Чорноморець Ю. Значення документів Всеpravославного собору 2016 року для pravославного богослов'я. *Православ'я в Україні* : Збірник матеріалів Всеукраїнської наукової конференції. 2019. [Вип. IX]. С. 62–71.
650. Чорноморець Ю. Канонічна автокефалія – це спосіб не відділення, а існування Церкви в традиційно pravославній 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-chornomores-kanonichna-avtokefaliya-ce-sposib-ne-viddilennya-a-isnuvannya-cerkvi.html.
651. Чорноморець Ю. Шлях до єдності. *Релігія в Україні*. 07.08.2014. URL: <https://www.religion.in.ua/26528-shlyax-do-yednosti.html#comment>.

652. Чубарко В. Роль церкви в подіях Майдану: на матеріалах інтерв'ю. *Грані*. № 5 (121) травень. 2015. С. 6–11.
653. Шангіна Л. «Русский мир» для України: російський і руський світи. *Національна безпека і оборона*. № 4-5 (133-134). 2012. С. 90–94.
654. Шевченко В. Словник-довідник з релігієзнавства. Київ: Наукова думка, 2004. 560 с.
655. Шевців І., отець. Християнська Україна: вибрані твори. Упоряд. і наук. ред. А. Колодний. Київ – Дрогобич: Коло, 2003. 468 с.
656. Шепетяк О. Історія релігій. Т. 3. Жовква: Місіонер, 2020. 856 с.
657. 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.
658. Шмеман А., протоіерей. Собрание статей, 1947–1983. Киев: Правтех, 2009. 894 с.
659. Шмеман А. протопресв. Вселенский патриарх и Православная Церковь. *Церковь и церковное устройство. Сборник статей*. Нью-Йорк, 2018. С. 164–190.
660. Шмеман А., протопресвитер. Церковь и церковное устройство. Париж: издание Церковного вестника Западно-Европейского Православного Русского Экзархата, 1949. 212 с.
661. Шпенглер О. Занепад Європи. Київ: Наш Формат, 2021. 623 с.
662. Шуба О. Релігія в етнонаціональному розвитку України: політологічний аналіз. Київ: Криниця, 1999. 324 с.
663. Шумило С. «Липківство» як духовна, канонічна та еклезіологічна проблема Українських Церков. URL: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovyu/42034-lipkivstvo-yak-duhovna-kanonichna-ta-ekleziologichna-.html>.
664. Шумило С. Православ'я і екологія. *Людина і світ*. 2001. №4. С.22–27.
665. Щипков О. Церковно-суспільні відносини і проблеми державного

регулювання. Людина і світ. 2000. № 9. С. 12–15.

666. Щорічне видання Вселенського патріархату не визнає титулів єпископів МП в Україні. Київ, 2020. 142 с.

667. 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-upc-mp-rasteryal.html.

668. Щукин С., протоиерей. Краткая история Русской Православной Церкви за границей (1922–1972). URL: <http://www.russianorthodoxchurch.ws/synod/history/hisrocoshukin.html>.

669. Юраш А. У релігійному середовищі ситуація залишається стабільною і передбачуваною. 2020. URL: <https://cutt.ly/mvY5UuR>.

670. 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.

671. Ющенко впевнений, що в Україні рано чи пізно буде Єдина помісна церква. URL: <https://www.unian.ua/politics/amp-132946-yuschenko-vpevneniyscho-v-ukrajini-rano-chi-pizno-bude-edina-pomisna-tserkva.html>.

672. Ющенко запевнив Варфоломія I у створенні єдиної помісної церкви. URL: https://zaxid.net/yushhenko_zapevniv_varfolomiya_i_u_stvorenniyedinoiy_pomisnoiy_tserkvi_n1078096.

673. Ющенко переконаний, що в Україні буде створена єдина Помісна українська православна церква. URL: <https://ua.korrespondent.net/ukraine/267372-yushchenko-perekonanij-shcho-v-ukrajini-bude-stvorena-edina-pomisna-ukrayinska-pravoslavna-cerkva>.

674. Ющенко привітав співвітчизників із Днем хрещення Київської Русі-України. URL: <https://ua.korrespondent.net/ukraine/913458-yushchenko-privitavspivvitchiznikiv-iz-dnem-hreshchennya-kiyivskoyi-rusi-ukrajini>.

675. Яблонський В., Здіорук С., Токман В., Астаф'єв В., Валевський О., Зубченко С., Іщенко А., Литвиненко О. Україна та проект «Русского Мира». *Аналітична доповідь*. Київ, 2014. 95 с.

676. Якою є роль РПЦ у конфлікті на сході країни? *Конференція у Вашингтоні*. URL: <https://ukrainian.voanews.com/a/yakoju-ye-rol-rpc-u-konflikti-na-skhodi-ukrayiny/4639060.html>.

677. Яннарас Х. Поняття «економіка» та його ідеологічна інтерпретація. *Соціальна доктрина Церкви (Збірник статей)*. Львів: Свічадо, 1998. С. 109–120.

678. Ярмусь С. Роль вісі духовної орієнтації в християнізації українців. *Українське релігієзнавство*. № 65. Київ, 2013. С. 165–172.

679. Яроцький П. Релігія в контексті суспільних і духовних реалій сьогодення. *Українське релігієзнавство*. 1996. № 1. С. 35–39.

680. 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.

681. Ященко 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.

682. 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>.

683. 100 днів добра від соціального служіння ПЦУ. URL: <https://diaconia.com.ua/100-dniv-dobra-vid-soczialnogo-sluzhinnya-pcu>.

684. A World History of Christianity. Adrian Hastings and contributors. London: Cassel, Wellington House, 1999. 594 p.

685. 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.

686.Aldridge A. Religion in the contemporary world: a sociological introduction. Cambridge: Polity Press, 2013. 211 p.

687.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.

688.Bayart J. Religion and political modernity in Black Africa: report. African Studies Papers. Paris: Karthala, 1993. 227 p.

689.Bienert W. Dionysius von Alexandrien: Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert. Berlin, New York: de Gruyter, 1978. 251 p.

690.Bogolepov A. Conditions of Autocephaly (I). St. Vladimir's Theological Quarterly 5:3. 1961. P. 11–37.

691.Boi'larand E. L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée. Paris: Letouzey & Ané, 1972. 462 p.

692.Bortnyk S. Die Absage der Russischen orthodoxen Kirche: ein Bruch in der Orthodoxie? *Orthodoxes Forum*, 2017. P. 55–62.

693.Breviarium F. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła. Pod red. S. Głowy i I. Biedy, wyd. II. Poznań : Księgarnia Św. Wojciecha, 1989. XV, 728 s.

694.Byzantine Christianity and Greek Orthodoxy. *Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*. Oxford: Blackwell, 2001. P. 97–102.

695.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>.

696.Clark E., Vovk D. Religion During the Russian-Ukrainian Conflict, 1st ed. Routledge, 2019. 323 p.

697Codevilla G. Relations Between Church and State in Russia Today. *Journal: Religion, State & Society*. 2008. Jun. Vol. 36. Issue 2. P. 113–138.

698.Commission interorthodoxe préparatoire 9–17 Décembre 2009. *Communiqué, Ecumenical Patriarchate of Constantinople*. URL: <http://www.ec->

patr.org/docdisplay.php?lang=en&id=1141&tla=fr.

699.Crabtree S. Religiosity Highest in World Poorest Nations. 2010. 221 p.

700.Crisp O. Analytical Theology New Essay the Philosophy of Theology. University of Bristol, 2009. 336 p.

701.Davis N. A Long Walk to Church; A Contemporary History of Russian Orthodoxy. Boulder: Westview Press, 1995. 251 p.

702.Davis N. The Russian Orthodox Church: Opportunity and Trouble. *Communist and Post-Communist Studies*. 1996. Vol. 29. No 3. P. 12–21.

703.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.

704.Decree Issued in December 1970 Patriarch Athenagoras to Archbishop Iakovos *Protocol № 1160*, published in The Orthodox Observer Feb. 1971. P. 174–175.

705.Demacopoulos G., Papanikolaou A. Orthodox Constructions of the West *Orthodox Christianity and Contemporary Thought*. Fordham University Press, 2013. 380 p.

706.Dodd C. The Apostolic Preaching and Its Developments. London: Hodder & Stoughton, 1950. 96 p.

707.Dunn J. Christology In The Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. London: SCM Press, 1980. XVII, 443 p.

708.Durham C. Legislative guarantee of religious freedom in Western Europe and Ukraine. *Релігійна свобода*. № 13. Київ, 2008. С. 156–166.

709.Dvornik F. The Photian schism,: History and legend. University Press, 1948. 503 p.

710.Ionita V. Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church. Fribourg: Institute for Ecumenical Studies University of Fribourg, 2014. 214 p.

711.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.

712.Fairey J. Modern Orthodox Church History: A Bibliography of Works in Western Languages. *Greek Orthodox Theological Review*. New York, 2005. P. 187–416.

713.FitzGerald T. The Orthodox Church. Westport: Greenwood Press, 1995. 335 p.

714.Fowler R. Religion and Politics in America. Meutchen: The Scarecrow Press, 1984. 351 p.

715.Frankemölle H. Jahwe-Bund und Kirche Christi. *Neutestamentliche Abhandlungen – Neue Folge 10*. Münster, 1984. 425 p.

716.Eleos в Україні. URL: <https://eleos.com.ua/pro-nas/eleos-v-ukraini>.

717.Ellis J. The Russian Orthodox Church: Triumphalism and Defensiveness. New York: St. Martin's Press, 1996. 240 p.

718.Erickson John H. Autocephaly in Orthodox Canonical Literature to the Thirteenth Century. *St. Vladimir's Theological Quarterly*. № 15 (1971). P. 28–41.

719.Erickson John H. The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History. St. Vladimir's Seminary Press, 1997. 174 p.

720.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.

721.Gerd L. Russian Policy in the Orthodox East: The Patriarchate of Constantinople (1878–1914). De Gruyter Open, 2014. 144 p.

722.Giblet J. Jésus et le Père dans le IV^e évangile. *Recherches Bibliques III*. 1958. P. 111–130.

723.Gwatkin H. The Arian Controversy. London: Green, 1914. 176 p.

724.Hamer J. L'Eglise est une communion, Paris, 1962. 263 p.

725.Harnack A. Das Wesen des Christentums. Zenodot Verlagsgesellschaft, 2009. 360 p.

726.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.

727.Hahn F. Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1966. 442 p.

728.Hathaway R. Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. Dordrecht: Springer, 1977. 216 p.

729.Hjälms M. Liberation of the Ecclesia: The Unfinished Project of Liturgical Theology. Uppsala: Uppsala University, 2011. 334 p.

730.Hovorun C. Meta-Ecclesiology. Chronicles on Church Awareness. New York: Palgrave Macmillan, 2015. 242 p.

731.Hovorun C. Is the Byzantine «Symphony» Possible in Our Days? *Journal of Church and State*. January 2016. P. 280–296.

732.Hummel R. Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium. Verlag : München : Chr. Kaiser, 1963. 167 s.

733.Jezus Chrystus: historia i tajemnica : praca zbiorowa. Pod red. W. Granata i E. Kopcia. Wyd. 2. Lublin: TN KUL, 1988. 619 s.

734Johnston H. Religio-Nationalist Subcultures Under the Communists: Comparisons From the Baltics, Transcaucasia and Ukraine. *Sociology of Religion*. №. 3 (1993). 237 p.

735.John S. R. Ukrainian Nationalism and the Orthodox Church. *American Slavic and East European Review*. № 10.1 (1951). P. 38–49.

736.Kimina D. The Ecumenical Patriarchate: A History of Its Metropolitanates with Annotated Hierarch Catalogs. [w. p. p.]: Borgo Press, 2009. 260 p.

737.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.

738.Kuropas M. The Ukrainian Americans: Roots and Aspirations. 1884–1954. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press. 534 p.

739.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.

740.Krawchuk A., Bremer T. Churches In the Ukrainian Crisis. 1-st ed. 2016. 411 p.

741.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://hrr.hartsem.edu/research/orthodoxpaper.html>.

742.Kuzio T. Russian Nationalism and the Russian-Ukrainian War: Autocracy-Orthodoxy-Nationality. Routledge, 2022. 225 p.

743L'Hullier P. Accession to Autocephaly. *St. Vladimir's Theological Quarterly*. № 37:4. 1993. P. 267–304.

744L'Hullier P. Problems Concerning Autocephaly. *Greek Orthodox Theological Review*. № 24: 2–3. 1979. P. 165–191.

745Lena S. Zezulin, «Mea Culpa 2007: Untie the Knot of the ROCOR-MP Unification Act,» *Public Orthodoxy*. Orthodox Christian Studies Center. Fordham University, (20.04.2022), <https://publicorthodoxy.org/2022/04/20/untie-knot-rocor-mp-unification-act>.

746Letter 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.

747Letter 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.

748Letter 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.

749Letter 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.

750Leustean L. *Orthodoxy and the Cold War: religion and political power in Romania, 1947–1965*. London: Palgrave Macmillan, 2009. 273 p.

751Lewis J. Patsavos. *Canon Law of the Orthodox Church: course manual*. Holy Cross School of Theology, 1975. 21 p.

752Lucian N. Leustean. *Orthodoxy and Political Myths in Balkan National Identities*. *National Identities* 10. №. 4 (2008). P. 421–432.

753McHale V. *Religion and Electoral Politics in France: Some Recent Observations*. *Canadian Journal of Political Science*. 1969. Aug. Vol. 2. Issue 3. P. 292–311.

754Metreveli T. *Orthodox Christianity and the Politics of Transition: Ukraine, Serbia and Georgia*. London and New York: Routledge, 2022. 266 p.

755Meyendorff 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.

756Meyendorff J. *Imperial Unity and Christian Divisions*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1989. 228 p.

757Meyendorff J. *Ecclesiology: Canonical Sources in Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham, 1976, P. 79–88.

758Meyendorff J. *Living Tradition*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1978. 211 p.

759Meyendorff 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.

760Meyendorff J. *What is an Ecumenical Council?* *Living Tradition*. № 11. P. 54

761Moss V. *The Orthodox Church in the Twentieth Century*. URL: <http://uk.geocities.com/guildfordian2002.History/OrthodoxChurch20thCentury.ht>

m.

762Namee 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>.

763Neuhaus R. The Naked Public Square: Religion and Democracy in America. Grand Rapids : Eerdmans Publishing Company, 1984. 280 p.

764Obolensky D. Byzantium, Kiev and Moscow. *A Study in Ecclesiastical Relations. Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 11. 1957. P. 21–78.

765Papadopoullo T. Orthodox Church and Civil Authority. *Journal of Contemporary History*. 1967. Jan. Vol. 2. P. 201–209.

766Papkova I. The Russian Orthodox Church and Political Party Platforms. *Journal of Church and State*. 2007. Jan. Vol. 49. P. 117–134.

767Papkova I. The Orthodox Church and Russian Politics. New York: Oxford University Press, 2011. 265 p.

768Papkova I. Russian Orthodox Concordat? Church and State under Medvedev. *Journal: Nationalities Papers*. 2011. Sep. Vol. 39. Issue 5. P. 667–683.

769Pierre L'Hullier. Problems Concerning Autocephaly. *Greek Orthodox Theological Review* XXIV. 2–3 (1979). 266 p.

770Philip (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-relevantorirrelevant-today-met-philip-saliba>.

771Plokhy 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.

772Politics and Religion in Central and Eastern Eutope: Traditions and Transitions. Edited by William H. Swatos. Westport: Praeger Publishers, 1994. 230p.

773Psomiades Harry J. The Ecumenical Patriarchate Under the Turkish

Republic: The First Ten Years. *Balkan Studies*: Thessaloniki. 1961. 270 p.

774Ramet S. The New Church-state Configuration in Eastern Europe. *East European Politics and Societies*. 1991. Mar. Vol. 5. № 2. P. 247–267.

775Reichley J. Religion and the Future of American Politics. *Political Science Quarterly*. 1986. Vol. 101. № 1. P. 23–48.

776Reichley J. *Religion in American Public Life*. Washington: Brookings, 1985. 402 p.

777Religion and Civil Society in Europe. Edited by J. de Hart, P. Dekker and L. Halman. Dordrecht: Springer Science, 2013. 312 p.

778Reuss J. *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche, aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*. Berlin: Akademie-Verlag, 1966. 494 s.

779Ricken F. Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios. *Theologie und Philosophie*. 1978. Vol. 53. Issue 3. P. 321–351.

780Ringvee R. State and religion: Estonian experience. *Релігійна свобода*. № 13. Київ, 2008. С. 70–73.

781Runciman S. *The Great Church in Captivity*. New York: Cambridge, 1968. 165–179.

782Runciman 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.

783Runciman S. *The Orthodox Churches and the Secular State*. Auckland: Auckland University Press, 1973. 110 p.

784Russian priests in Amsterdam leave Moscow Patriarchate. *NL Times*, (13.03.2022). URL: <https://nltimesnl/2022/03/13/russian-priests-amsterdam-leave-moscowpatriarchate#Netherlands%20to%20grant%20canonical%20dismissal>.

785Sanderson 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.

786Shishkov A. Einige Besonderheiten der Position der Russischen Orthodoxen Kirche im panorthodoxen vorkonziliaren Prozes. *Una Sancta*. № 2 (70). P. 119–129.

787Smith D. Religion and Political Development. Boston: Little, Brown & Co., 1970. 298 p.

788Sollogoub M. Orthodox Christians in Western Europe Move Towards a Local Church. *Souroz*. № 92. 2003. P. 8–32.

789Schmemmann A. Problems of Orthodoxy in America. *St. Vladimir's Seminary Quarterly*. № 8.2. 1964. P. 67–85.

790Schmemmann A. The Canonical Problem. Problems of Orthodoxy in America. URL: http://www.orthodoxinfo.com/ecumenism/schmem_canon.aspx.

791Spinka M. A History of Christianity in the Balkans: A Study in the Spread of Byzantine Culture Among the Slavs. Archon, 1933. 199 p.

792Stan L. Religion and Politics in Post-Communist Romania. Oxford: Oxford University Press, 2007. 270 p.

793Strecker G. Der Weg der Gerechtigkeit : Untersuchung zur Theologie des Matthaus. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962. 267 s.

794Stokoe M., Kishkovsky M. Orthodox Christians in North America, 1794–1994. Syosset, NY., 1995. 145 p.

795Taft R. Interview with John J. Allen, published in The National Catholic Reporter 6 Feb. 2004, Religious Information Service of Ukraine. URL: [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).

796Tarchnisvili M. The Origin and Development of the Ecclesiastical Autocephaly of Georgia. Trans. Patrick Viscuso. Greek Orthodox, 2011. 211 p.

797The Constitution of the Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in the Americas. URL: <http://www.scoba.us/resources/constitution.html>.

798The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia. Edited by Michael Bourdeaux. Armonk: M. E. Sharpe, 1995. 336 p.

799Theological Review №. 46. 1–2. 2001. P. 89–111.

800Tomka M. Church, State and Society in Eastern Europe. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2005. P. 92.

801Toyoda 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.

802Tunick M. Religious Freedom and Toleration: A Liberal Pluralist Approach to Conflicts over Religious DisplaysGet access. *Journal of Church and State*. Volume 64. Issue 2. Spring 2022. P. 280–300,

803Ukrainian Orthodox Church. Supplement to the Ukrainian Orthodox Herald. № 50. 1980. 24 p.

804Voss G. Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen. Paris: Desclée de Brouwer, 1965. 219 p.

805Wald K. Religion and Politics in the United States. New York: St. Martin's Press, 1987. 301 p.

806Wallace D. Biblical Theology: Past and Future. *Theologische Zeitschrift*. 1963. Jahrgang 19. Heft 6. P. 88–105.

807Walters P. Editorial, Religion, State, and Society. New York, 2001. 151 p.

808Ware K. Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule. Paris: Wipf & Stock Pub, 2018. 208 p.

809Wawrzonek 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.

810Weeks T. Religion, nationality, or politics: Catholicism in the Russian empire, 1863–1905. *Journal of Eurasian Studies*. 2011. Vol. 2. P. 52–59.

811Williamson O. The Mechanisms of Governance. New York: Oxford, 1996. P. 4–5.

812Wiles M. Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries. Oxford: Clarendon Press. 1996. 204 p.

813 Yearbook of American and Canadian Churches. Edited by E. W. Lindner. Nashville: Abingdon Press, 2006. 400 p.

814 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.

815 Zizioulas J. Being as communion: studies in personhood and the church. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1985. 269 p.

816 Ανακοινωθέν Συναντήσεως των Προκαθημένων των Ορθοδόξων Εκκλησιών Μέσης Ανατολής. της Κυπρου [Комюніке Зустрічі Предстоятелів Православних Церков Близького Сходу на Кіпрі]. URL: <http://churchofcyprus.org.cy/51652>.

817 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>.