

Т. М. ЄВСЄЄВА

**РОСІЙСЬКА
ПРАВОСЛАВНА
ЦЕРКВА В УКРАЇНІ 1917-
1921 рр.:**

конфлікт національних
ідентичностей у православному
полі

КИЇВ-2005

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

Т. М. ЄВСЄЄВА

**РОСІЙСЬКА ПРАВОСЛАВНА
ЦЕРКВА В УКРАЇНІ 1917-1921 рр.:**
конфлікт національних ідентичностей у
православному полі.

Київ-2005

УДК 9(477):281.93]“19”

Євсєєва Т. М. Російська православна церква в Україні 1917-1921 рр.: конфлікт національних ідентичностей у православному полі. – К.: Інститут історії України НАН України, 2004.

Євсєєва Тетяна Миколаївна – кандидат історичних наук, науковий співробітник Інституту історії України НАН України

Науковий редактор: член-кореспондент НАН України, доктор історичних наук, професор *О. П. Реєнт*

Рецензенти: доктор історичних наук, професор *С. В. Кульчицький*
доктор історичних наук, професор *Б. І. Андрусишин*

В монографії досліджується роль Російської православної церкви в суспільно-політичному житті України в 1917 – 1921 рр.. Розглядається сфера церковно-державного життя у взаємозв'язку з трансформацією суспільних і національних відносин в імперії. Зіткнення принципово різних типів ідентичностей – української і православної та російської і православної – у православному просторі Російської імперії постійно провокувало перманентний культурний конфлікт який в після лютого 1917 р. переріс у кризу національної ідентичності та фатально відбився в 1917 – 1921 рр. на результатах боротьби українців за відновлення державності та створення Помісної церкви.

Затверджено до друку Вченою радою Інституту історії України Національної академії наук України протокол № 11 від 9 грудня 2004 р.

ISBN 966-02-2531-8

© Т. М. Євсєєва
Інститут історії України
НАН України

ВСТУП

*Моя перша наукова праця є плодом щедрої
любові та відданості моїх батьків Миколи
Григоровича і Тамари Миколаївни Євсєєвих.
На знак поваги та вдячності присвячую цю
книгу моїм батькам*

Класична соціологія розглядає націю як спільноту, найважливішу та найбільш складну й довершену, з породжених цивілізованим життям¹. Кожна з таких спільнот має певний склад кумулятивних ліній, що, солідаризуючи її зсередини, визначають “зовнішні” прояви нації як єдиного цілого, антагоністичного до інших спільнот. Простежуючи еволюцію націй – від простого лінгвістичного скупчення у складну верству – в історії християнських цивілізацій, фахівці визначили наступний склад кумулятивних ліній, необхідних для солідаризації етнічного скупчення: мова, релігія, Церква, територія, держава, цивілізація (технічна та організаційна структура), звичаї, історія і право, національна свідомість (тобто, сутєстія маси, котра задає тон індивідуальній поведінці, спричинює безперервну актуалізацію, репродукцію, dokonування і продовження традицією освячуваного життя), національна еліта².

Подібно до інших націй, українці також протягом століть набували повного складу кумулятивних ліній, що спочатку солідаризували давні етнічні спільноти в єдину українську націю, а потім перешкоджали культурним дифузійам та асиміляції іншими націями. При цьому найважливіші

чинники консолідації були сформовані процесом християнізації.

Насамперед, на давньоруських теренах православ'я розв'язало "кризу ідентичності" язичницького світу одразу на кількох рівнях. По-перше, поєднавши загальне одушевлення й одухотворення природи в єдину Животворну Силу (Дух), християнська релігія розмежувала індивіда й рід, як особу та суспільство в контексті взаємовідносин Творця і Його творіння, повернула людині повноту Буття – тобто, здійснила внутрішньоособистісну ідентифікацію на мікрорівні.

По-друге, Біблія та творіння Св. Отців Церкви поставили перед давньоруськими книжниками філософську проблему розгортання у часі Світу-як-Історії. Світу, зв'язаного "нерозривним союзом любові в єдину "соборність", в єдину гармонію, де кожне творіння виконує свій особливий закон"³. Позитивне розв'язання цієї проблеми для давньоруського суспільства знімало кризу цивілізаційної (зовнішньої) ідентичності: християнський світ був перед Богом одним народом, а однастайність християнської культури "автоматично" перетворювала кожную освічену людину на громадянина усієї Ойкумени.

Ця приналежність до Вселенської церкви відкривала ще деякі можливості. Поєднуючи проповідування ідеї всесвітньої держави зі спробами організувати Боже царство на землі, Вселенська церква використовувала багату політично-філософську культуру та мистецтво управління стародавнього Риму й новонавернені народи, таким чином, отримували досить еластичну інтеграційну структуру. З огляду на те, що всі суспільства,

приналежні до православної цивілізації, ділилися за принципом політичного суверенітету, давньоруське суспільство досить швидко пододало й кризу ієрархічного підпорядкування субетнічних груп, тобто, кризу групової ідентифікації. Відтоді подальший історичний розвиток держави Київська Русь – зміцнення традиційних суспільних зв'язків, утворення і розвиток нових – відбувається за активною участю православної Церкви.

Іншими словами, православна культура стала матрицею, за якою, під патронатом Київської церкви сформувався і зберігся протягом століть тип українця, української державності, тип національної свідомості. З огляду на те, що сучасна українська держава ще остаточно не пододала глибоку ідентифікаційну кризу, ускладнену мозаїчністю структури суспільства в Україні та недооцінкою чи не основного чинника збереження культурного традиціоналізму – Церкви, авторка вважає за доцільне у вступі побіжно окреслити основні кризові моменти і показати, що поза Церквою ніколи не існувало жодної універсальної соціальної організації у слов'янській культурі, яка б запровадила ефективніший принцип соціальної єдності.

Як вище зазначалося, християнізовані народи отримали досить еластичну інтеграційну структуру і на зміну трудам завойовника приходила месіанська праця любові. На Київських землях також відбулася ця духовна трансформація – християнство перетворилося на предмет особистісного вибору, а Церква в стосунках із князівською державою дотримувалася положення про симфонію влади, визначеного VI-ю новелою “Corpus juris civilis” візантійського імператора Юстиніана й

запозиченого давньоруським правом⁴. Церква, застосовуючи такі кумулятивні чинники, як церковно-державне право, соборність, писемність, високого теологічного, наукового та художнього рівня літературу, солідаризувала строкаті субетнічні скупчення як єдину державу. Поява освіченого духовенства сприяла встановленню морального закону, котрий передбачав взаємну відповідальність усіх членів суспільства. Отже, князь Володимир, християнізувавши свою землю, започаткував принципово новий культурний процес формування протонаціональної спільноти. Запозичені з грецької та римської культур поняття “громадянства” й “нації” почали поступово отожднюватися у діапазоні індивідуальної свідомості давніх русичів.

Нащадки мудрого князя поставилися до культурної спадщини з належною увагою. Високий престиж Київської Русі в світі спирався на сильну економіку й високу культуру. Її носіями, живим прикладом і символом морального закону стала еліта: світські вельможі та біле й чорне духовенство. Світські феодали забезпечували охорону держави, а духовенство своєю науково-освітньою та політичною діяльністю дисциплінувало всі верстви суспільства. Визнане князем право посідати почесні місця в боярській думі надавало можливість вищим церковним достойникам не лише “найкращим у світі способом реалізувати Христову науку”⁵ в державі, а й утвердити в політичній культурі та ідеології Східної Європи уявлення про Київську державу як “Богохраниме Царство”.

Глибока рефлексія у середньовічній Русі-Україні образів Священного Града Єрусалима та Нового Єрусалиму – Константинополя, знайшло

своє віддзеркалення у сакральній архітектурі та священній топографії Києва. Ідеологічні орієнтації давньоруської політичної та церковної еліти в утвердженні внутрішньодержавного та міжнародного статусу Києва виявлялись і в особливому пошануванні тут Божої Матері. Спираючись на екзегетичну традицію східної патристики, в якій Богоматір осмислювалась як центральний образ у Спасенному плані Бога, староруські книжники детально обґрунтували ідею патронату Богородиці над Києвом. Вшанування Богородиці Заступниці, що поширилося у Києві з середини XI ст., було покликане формувати його міфологізований образ як столиці Вселенського православ'я. Незабаром і сучасники-русичі почали сприймати це місто як своєрідну земну ікону біблійного Єрусалима, а іноземці – як рівноправного партнера в сім'ї християнських народів⁶. Іншими словами, зусилля духовної еліти фактично привели до створення православної цивілізації, осібної і від Риму, й від Константинополя, названої пізнішими дослідниками екуменічним Київським православ'ям.

Отже, в домонгольську епоху населення України-Русі успішно пододало кризу ідентифікації на основних соціальних рівнях, і коли наші пращури говорили, що вони “от руського рода” – це звучало рівнозначно латинському – ми “руської нації”.

Зважаючи на те, що Україна-Русь була рівноправним учасником загальноісторичного процесу, вона через певний період знову переживає перманентну кризу ідентифікації, але цього разу на рівні “нація – нація”. Після зіткнення з військовим авангардом колосальної імперії, яка народжувалася у Великому Степу, держава Київська Русь припиняє своє існування, але політичний так

би мовити “вакуум”, що утворився внаслідок територіальної роздробленості, заповнився єкуменічною владою Церкви. Митрополит та ієрархія склали чітку альтернативу роздробленій державі. В нових політичних умовах сама великокнязівська влада немов би перейшла до митрополита, а Київ продовжував залишатися “обраним” містом, яке є “честь, и слава, и величество, и глава всѣм землям Русским”^{*} сакральним центром християнської держави, яка перебуває під опікою Бога.

Переважно завдяки зусиллям церковних інтелектуалів метафора про “главенство” Києва не зникла з обрії свідомості й після того, як перестала відповідати політичним реаліям⁷. Згідно з постановою Константинопольського патріаршого собору 1354 р., який санкціонував переселення кафедри Руської митрополії з Києва до Володимира-на-Клязьмі, за колишньою митрополичою столицею зберігалось номінальне значення релігійного центру “всієї Русі”; 1380 р. патріарх Нил роз’яснював, що не можна стати загальноруським митрополитом, не отримавши номінації по Києву, котрий є “соборною Церквою”, а також “головним містом” Русі⁸.

Однак, церковний єкуменізм, за умови політичного вакууму в державі, неминуче набирив і негативних відтінків. Політична роздробленість порушувала століттями вивіреним баланс між державою і Церквою, хоча в Литовську добу українські

^{*} ПСРЛ. - т.9. - С. 202. На думку О. Пріцака, ідея сакрализованого зв’язку Києва “з усією Руссю” була принесена на Русь в XI - XII ст. грецькими митрополитами як агентами політичних інтересів Візантійської імперії // Цит.за: Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI - XVII ст. - К.: Критика, 2002. - С. 300.

князі й відігравали значну роль у суспільному житті Великого князівства Литовського. Його державність формувалася під впливом київської культури, руська (українська) мова швидко набула статусу офіційної мови уряду, а Церква завжди була предметом опіки Великих князів литовських. 1327 р. найвизначніший політик тієї доби – князь Гедимінас – домігся від Царгороду висвячення окремого митрополита на Литовську кафедру. Отже, перше зіткнення з іншою “нацією” розв’язалося на користь київської культури (зауважимо, що з політикою Гедимінаса рахувалися і європейські монархи, і папа Римський).

Ситуація докорінним чином змінилася після Люблінської унії 1569 р. У цей період Польща стала чи не найбільшою державою тогочасної Європи й на її внутрішньому стані дуже позначилися наслідки духовної кризи західнохристиянської цивілізації (розщеплення влади на дві полярні сили та докорінна перебудова основних внутрішньодержавних форм на християнських принципах рівності й братерства). За короткий час Польща стала ареною зіткнення майже всіх реформаційних течій, котрі в своїх країнах призвели до громадянських воєн. Їхнє взаємне суперництво та полеміка з католицизмом створили умови для Ренесансу Речі Посполитої. Поряд з культурним ренесансом, Польщу захоплюють відлуння гострих ідентифікаційних процесів, що їх переживали інші європейські нації та Контрреформація⁹.

Через те зі вступом православних українців у безпосереднє сусідство з католиками-поляками ідентифікаційний процес “нація – нація” для українців зосереджується навколо *дихотомії* “державна – Церква”. Це означає наступне. В той час,

як в інших країнах Реформація долучає до поняття політичної нації третій стан, українці втрачають певним чином найважливіші її складники: державу, духовну та світську еліту. По-перше, за литовської доби поділ української території на звичайні провінції, підпорядковані урядникам великого князя, поволи знищив рештки українського самоврядування і престиж Києва, як стародавньої столиці незалежної та сильної держави.

По-друге, руйнація “князівського даху” над головою Русі (України) призводила до порушення харизми влади та невідворотного розпаду з'єднувальних ланок ланцюгів, які століттями скріплювали цілість нації, самотність її політичної структури. Вимирання приблизно з другої половини XVII ст. родів “головних княжат”: Острозьких (1654р.), Корецьких (1651р.), Ружинських (до серед. XVII ст.), Заславських (1673р.), Збараських (1631р.), Порицьких (1633р.), Пронських (30-ті рр. XVII ст. зупинило “князівську експансію” на Київщину, Брацлавщину, Житомирщину, Задніпров'я, що розпочалося у 80 – 90-і рр. XVI ст.¹⁰, унеможлививши спонтанне “аристократичне” збирання українських земель в єдину державу.

По-третє, середньовічний корпоративний принцип чітко регламентував місце кожного стану й українські магнати¹¹, залишаючи прерогативи управління державою за “головними княжатами”, перебували у стані суспільної апатії аж до Хмельниччини. Їхня пасивність значною мірою створювала умови для розвитку конфлікту між усвідомленням національної приналежності та відчуттям польського громадянства, а в майбутньому – для поглинення української еліти польською нацією.

По-четверте, порушення харизми влади (чи криза ідентифікації) спостерігається і в середовищі дрібної шляхти. Його спричинив правовий розвиток Речі Посполитої. Спочатку литовсько-руська безземельна шляхта могла існувати одночасно в кількох незалежних площинах: станова, релігійна приналежність, васальні зобов'язання, етнічне походження, а поряд із цим бути громадянином якоїсь держави. Однак, сейм 1562 – 1563 рр., санкціонувавши створення кварцяного війська, перетворив епізодичну службу українського шляхтича за кордоном або на “татарському пограниччі” на престижну працю на користь держави – Речі Посполитої. Відтак стереотип українця органічно поєднав усвідомлення свого “руського” походження з відчуттям приналежності до польської політичної нації¹².

Сумна картина стане ще більш вражаючою на тлі кризи православної Церкви, яка довгий час перебувала під опікою інших держав. Як не прикро, але тріумф відновлення митрополії в Києві 1453 р. та підтвердження її зв'язку з Вселенським Патріархом дуже швидко змінився патронатом Великого князя, а згодом – короля. Це спричинило катастрофічні наслідки. З одного боку, раптове вимирання стародавньої української аристократії і тісно пов'язана з цим значна втрата православною Церквою неофітів з вищих станів, меценатської опіки призвели до ліквідації її офіційного загальнодержавного статусу. З іншого – світська влада отримала право вирішувати церковні питання. Єпископом могла стати світська особа і встановлювати в межах єпископії свої закони. Траплялося навіть таке, що багато шляхтичів дозволяли собі продавати розташовані на їхніх

землях парафії та монастирі тому, хто більше заплатить, або відписували їх своїм родичам, котрі не мали права спадщини. За таких умов митрополит авторитету не мав, а справами душпастирства таке “духовенство” не переймалося, тому культурний вплив православ'я був досить обмежений. Окрім того, завоювання турками Константинополя призвело до тимчасової втрати Україною зв'язків із всесвітнім центром православ'я і поглибило інтелектуальний та культурний застій.

Однак, саме Церква знайшла в собі сили до національного Ренесансу. Значною мірою це сталося під тиском Контрреформації. У польському суспільстві під єзуїтською опікою містика католицького месіанства переросла в релігійний фанатизм. Загальноприйнята формула – “не віра робить поляка поляком, русина русином, литвина литвином, а народження і кров польська, руська, литовська” – з плином часу змінилася виключно конфесійними критеріями. Лише опинившись у такому нетолерантному середовищі, українці відчули себе інородним тілом в чужій державі. Контрреформаційна хвиля змусила українське суспільство відчути, як розпливається поняття власної держави – гаранта безпеки й закону; усвідомити, що національна мова стала придатною лише для домашнього вжитку, побачити, що православна Церква втратила позиції репрезентанта національної культури та ідеологічної опори держави. Загалом світ почав розпадатися: гармонія зникла, симфонія розладналась. Однак, українство, хай і підсвідомо, але розв'язало цю кризу вже як нація.

Православні ієрархи, природні носії монархічної влади, особливо нестерпно відчували невідповідність політичної дійсності і теоретичних засад

в тогочасній Україні й зі свого боку намагалися визначитися з характером політичної лояльності стосовно правителів держав, до складу яких входила українська спільнота¹³. Тому відновлення симфонії влади деякі з них вбачали в церковній унії. Наскільки їхніми діями керували патріотичні мотиви, сказати важко. Очевидно одне: переводячи унію, “духовні княжата” не міняли віри. Адже Вселенські Церкви Сходу й Заходу з’єднані між собою у вірі й Святих Тайнах. Незважаючи на різницю в площині обряду, дисципліни та історичних особливостей розвитку Церков, середньовічне українське духовенство сприймало латинське й грецьке християнство майже як еквіваленти. Оскільки Східне богослов’я наголошує більше на внутрішньому, божественному характері Церкви, а Західне – на її зовнішній юридично-адміністративній структурі, то суть унії (як це розуміли в Києві) полягала в зміні юрисдикції¹⁴. Підпорядкування Риму мало повернути православній Церкві статус державної в Польщі й культурний провід в українському суспільстві. Однак, тиск з боку Риму порушив канонічний устрій київської Церкви: православна суспільність сприйняла унію як акт духовної зради й відмовилася визнавати уніатських владик своїми архіпастирями. Так Церква залишилася без вищої ієрархії, а населення – без духовної опіки.

Висока напруга міжконфесійних відносин активувала демократичне середовище, розширивши в українсько-польському суспільстві поняття “нації” (на той час у Польщі середній стан не був подібним до тієї активної сили на яку спиралися західні монархи). Саме завдяки діяльності українських православних братств Київська митрополія зберег-

ла конфесійну визначеність та незалежний статус¹⁵, а суспільство загалом, відродивши традиційний високий культурний рівень, досить успішно пододало кризу національної ідентичності.

Наступна фаза процесу націотворення, ознаменована розквітом діяльності православних церковних братств, стала часом виходу на політичну авансцену козацтва. Гідний уваги той факт, що козацтво стало серйозною військовою силою ще на етапі, коли зберігали силу васальні обов'язки щодо "головних княжат" (до середини XVII ст. на українських землях князівський сюзеренітет був сильніший від королівського). Відбулася, так би мовити, природна й досить масштабна циркуляція еліт. Патронат над братствами, відновлення канонічного устрою православної Церкви, збереження етнокультурних та розвиток освітніх традицій не лише стабілізували в чужій державі українську православну суспільність як націю, а й створювали перспективи на майбутнє.

Після таємного поставлення ієрархів православної Церкви, здійсненого в жовтні 1620 р. у Києві єрусалимським патріархом Теофаном, київська "вчена дружина" теоретично обґрунтувала цей крок, як виконання морально виправданого пастирського обов'язку. Новопоставлений митрополит Йов Борецький та ієромонах (від 1624 р. архімандрит) Києво-Печерського монастиря Захарія Копистенський упродовж 1620-х рр. написали кілька творів, на ідеї яких аж до кінця XVII ст. спиратиметься інтелектуальна продукція діячів київського церковного кола, у тому числі й – Петра Могили та його оточення. Це трактат Захарії Копистенського "Палінодія или Книга оборони" (1621 р.), традиційно атрибутований Йову Борець-

кому меморіал “Protestacja”, написаний у формі звернення новопоставлених ієрархів до короля від 28.06.1621 р., та так званий “Густинський літопис” – перший узагальнюючий твір з історії України-Русі, що його гіпотетично, уклав Захарія Копистенський між 1624-1627 рр.¹⁶. Теоретики київського інтелектуального пробудження в передмогилянське десятиліття “сконструювали” основний каркас “ідеологічної батьківщини” мешканців України-Русі, спільної і для князя, і для купця чи ремісника, і для козака. За допомогою тези Копистенського про непорушне тривання церковної “старовини”, зіпертої на месіаністичну функцію “богохранимого града Києва”, та апеляції до “героїчної старовини” було обґрунтовано безперервність тривання “руської старовини” та поєднано в прямій спадкоємності українське сучасне з давньоруським минулим. Відтоді ж з колишнього збірного поняття “Русь” (у значенні території та її населення) послідовно став виокремлюватися суб’єкт – *руський народ* у значенні, за яким можна підозрювати позастанову етнічну сукупність замість давнішого ототожнення руського народу з “народом-шляхтою”; характерно, що на цей – новий – народ переносилася “шляхетська” система глорифікаційних епітетів – “славний”, “великоіменитий”, “старожитний”, “презаційний” тощо¹⁷. А долю Русі, (та її народу – Т. Є.) згідно з Божим передреченням, нині вручено Руській (православній) Церкві, канонічно оформленій у часи Володимира Великого й на якій – доводив Копистенський – “спочиває знак притомності Духа Святого”¹⁸. Таким чином, ідея про об’єднавчу й лідерську місію Церкви в житті “утрачених Россов” обґрунтовувалася двома головними тезами:

а) Руська церква є особливою, оскільки з моменту виникнення перебуває під протекцією Бога, достовірні ознаки чого явлені в Києві*, і тому саме звідти почнеться пробудження “роду російського”, б) втрата знаті не є для вірних катастрофою, якщо встояла їхня Церква¹⁹.

Підтримка козаками православних владик, заново хіротонізованих Константинопольським патріархом, примусила короля Володислава IV вжити активних заходів до створення Українського (Руського) патріархату. Очолити цю справу мав митрополит Київський і Галицький і всієї Русі – П. Могила²⁰. Перебування на митрополичому престолі людини з найвищих аристократичних кіл спонукало до виразного наголошування у київській творчості на присутності у Руській Церкві сильних світу цього через культивування геральдичних віршів і популяризацію генеалогічних легенд руського православного панства²¹. Вочевидь це мало б наводити сучасників на думку про можливість зібрати українські коронні землі під патріаршим омофором, та забезпечення православною Церквою “доброго і сильного фундаменту” тривалості родів князів світу цього. А з ними – й процвітання всієї держави.

На жаль, передчасна смерть митрополита Могили, а згодом і невдала спроба Б. Хмельницького реконструювати харизму влади в гетьманській

* Це здатність до чудотворення, що проявляється у Києво-Печерському монастирі: це місце Бог прославив чудами так, “же ся в жадном монастиру и в едином время так много пожилых и по смерти в тѣлѣ заставающих чудотворцев не найдует” / Цит. за Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI - XVII ст. - К.: Критика, 2002. - С. 312.

державі через перетворення виборного гетьманату на спадкову династію, та відновлення юрисдикції Київського митрополита на “всіх руських землях” вже вкотре актуалізували питання національної ідентифікації.

Звичайна дипломатична угода в Переяславі та катастрофічні демографічні втрати в період Революції 1648 – 1676 рр. (за підрахунками В. С. Степанкова та В. А. Смолія вони становили 80–90% населення тогочасної України)²² спричинили нові негативні зміни в структурі менталітету української нації, а згодом і потужну й затяжну кризу ідентичності.

З іншого боку, відбулася цілком нормальна, в цивілізаційному сенсі, подія. Вивчаючи феномен надломів цивілізацій, А. Дж. Тойнбі зазначав, що втручання в певне культурне середовище будь-якої вищої культури завжди супроводжувалося її розкладанням на базові сегменти та зворотним синтезом²³. Саме такий синтез української православної культури відбувся під час культурної дифузії українського й російського суспільств. Він же й спричинив кризу ідентичності в українців.

Таким чином, надлом цивілізації Київського православ'я у середні віки був спричинений зовнішнім тиском і призвів до розщеплення єдиного спектру української культури на три окремі рівні: економічний, політичний та власне культурний. Проте дифузія відбувалась нерівномірно. Найшвидше та найактивніше російське суспільство епохи Петра I поглинуло економічний елемент: Україна суттєво розширила російський замкнений макросвіт-економіку, остаточно перетворивши його на самодостатню систему. Що ж до політичного й культурного елементів, то в цій частині

культурного спектру примітивна культура московитів виявила відвертий спротив, а відтак культурне протистояння викликало дисонанс у подальшому розвитку обох православних суспільств. О. Шпенглер характеризує цей дисонанс як історичну псевдоморфозу: “Всеохоплююче тяжіння чужої старої культури (стародавньої православної культури українців – Т.Є.) призвело до різкої втрати московитами динаміки розвитку власної. Наслідком цього пресингу було те, що молода й автентична для цієї країни культура не змогла створити власні оригінальні форми вияву, а процес самоідентифікації (росіян) розтягнувся на століття (не завершений він і понині – Т.Є.). Все, що вийшло з глибинних джерел душевності, відлилося в пустих формах запозиченого життя і, замість розгортання власних творчих сил, суспільство продукує ненависть до чужого засилля, та глибоку відразу до культурних інновацій загалом”²⁴.

Підтвердження наведеної характеристики знаходимо в російських дослідників: “Вопрос о культурном влиянии малороссов на великорусское общество в XVII – XVIII ст. не подлежит сомнению... Пришельцы заняли здесь самые видные и влиятельные места, от иерархов до управлений консисторий, ими устроенных, от воспитателей семьи царской до настоятелей монастырских, до ректоров, префектов и учителей ими же проектированных школ, до кабинетных и типографских ученых, делопроизводителей, дьяков и секретарей. Почти все подверглось их реформе, до крайности неотразимому влиянию: богословское учение, исправление священного и богослужебного текста, печатание, дела раскола, церковная администрация, проповедь, храмовое, общественное и

домашнее пение, ноты, внешность архиерейских домов, образ их жизни, экипажи и упряжь, одежда служителей, вид и состав школ, предметы и способы учения, содержание библиотек, правописание, выговор речи устной и в чтении – церковное мягкое “г” вместо твердого – общественные игры, зрелища и т.д. К сказанному нужно было бы отметить деятельность малороссов как приходских, придворных, военных и заграничных священников, миссионеров, законодателей светских школ, “экзаменаторов”, переводчиков, иконописцев, граверов...”²⁵. Загалом до XVIII ст. включно наука, освіта, мистецтво, благодійність та розвиток інформаційних технологій (книгодрукування) перебували фактично під патронатом ієрархів української Церкви. Навіть назву новоствореної імперії – Росія – та стратегію її розвитку обрано й розроблено українським архієпископом – Ф. Прокоповичем. Через те російські богослови, зокрема Г. Флоровський, пишуть про постійний “надриг” російської душі, причому названа тенденція простежується аж до початку першої світової війни.

Це пояснюється тим, що за допомогою Прокоповича російський цар Петро I домігся максимально можливої вестернізації (насамперед, як секуляризації) суспільства Московії-Росії, дотримуючись при цьому “православного” зразка. Для цього радник-архієпископ вдався до дуже своєрідного теоретичного поєднання “спільної візантійської спадщини”, концепції почесного возз’єднання Київської митрополії з “Третім Римом” та концепцій “природного права” і “суспільного договору”, запозичених у європейських мислителів епохи Просвітництва.

В результаті поєднання I розділу II титулу Номоканону Фотія (котрий увійшов до складу

київського та московського церковного права) “Про Василєвса”, яка визначала імператора як “правову владу, загальне благо для підданих,” та III титулу “Про Патріарха”: від розділу I (“Патріарх є живий і одушевлений образ, ікона Христа, що словом та ділом свідчить істину”) – по розділ VIII (“...Найвеличніші й найнеобхідніші частини держави – імператор та патріарх”)²⁶ всю можливу “благодать” було перенесено на особу імператора. Відтепер держава перебрала на себе турботу про релігійне та духовне благо народу, а монарха почали титулувати ще й “Христом Господнім”²⁷. Цілком очевидно, що Патріарх (як блюститель совісті імператора та всієї імперії) у такій схемі був зайвим, тому його замінили Синодом і суспільство було змушене консолідуватися навколо “священної” особи імператора. А проблему “спільної візантійської спадщини” двох різних православних культур змістили в площину “різних редакцій однієї і тієї ж спільноруської культури”. Природно, що в умовах об’єднаного православного простору одна з цих редакцій обов’язково мала бути “зіпсованою”: чи то “неписьменними москвинами”, чи то “єретичними латино-польськими впливами”, і її довелося “скасовувати” задля “общего блага”.

Наведені вище міркування дають підстави припускати, що в даному випадку відбулася горизонтальна циркуляція еліт (у площині “нація – нація”: українська руйнувалася по осі еліта-культура, а російська починала консолідуватися за схемою екпансія-культура-експансія). Наслідки зворотного синтезу української православної культури на рівні еліти імперії чітко проявилися у XIX ст. Українські культуртрегери стали російськими

громадянами, одночасно перетворившись на рушійну силу російської культури, що підносила престиж російської держави, а відтак, починають вважати себе росіянами й у культурному сенсі. Росія стала уособленням прогресу та вищої культури, а Україна, позбавлена культурної еліти, – синонімом мужицької нації, культурної відсталості й провінціалізму.

Однак, культура не є простою сумою вартостей, а органічною системою, яку творить нація з її своєрідним національним характером і культурно-історичними традиціями²⁸. Через те цей зворотний синтез знову викликав подвійну кризу ідентифікації: українці зазнали деформації структури менталітету у зв'язку із закріпаченням селян та русифікацією Церкви занепадом шкільної освіти, а “великороссы” (йдеться про елітарні верстви) – заховали ... глибокі сліди впливів і конфліктів ... у царині літератури, мистецтва філософії та розвитку російської суспільно-політичної думки”²⁹.

На кінець ХІХ століття Православна ідея “симфонії” духовної та світської влади в редакції Феофана Прокоповича себе вичерпала. Винайдений ним “богословсько-правовий компроміс”, що триста років узгоджував російський абсолютизм з концепцією суспільного договору й синтезував традиційну “державну мудрість православ'я” та теорію “безпеки держави” більше не гарантував імперію від розпаду. Індустріальна епоха невпинно змінювала суспільство: формувала нові класи, нові майнові відносини, зрештою вимагала винайдення нової концепції політичної влади та відповідної до вимог часу політичної культури. Окрім того проникнення капіталістичних відносин у

російську економіку тягнуло за собою відлуння культурних модернізаційних процесів першої хвилі європейського націоналізму, поширення протестантизму, широкого спектру комуністичних та соціалістичних теорій: від класичних середньовічних утопій до християнського соціалізму. Парадоксально, але спрямована на захист монархії контрсоціалістична пропаганда Церкви також повільно підштовхувала суспільство до модифікації. Офіційна підтримка власника та виховання поваги до самого інституту приватної власності руйнували суб'єктивну теократію як беззастережну культурну та моральну цінність.

Отже деструктивні тенденції у церковно-державних відносинах, закладені на початку синодального періоду, активізувалися настільки, що призвели не лише до зміни політико-правового статусу Церкви в імперії Романових, але до повного розпаду кумулятивних зв'язків у суспільстві монархічного типу, "параду націоналізмів" під час революційних потрясінь 1917 року та широкомасштабної циркуляції еліт в Росії впродовж першої третини ХХ століття. А це поставило на порядок денний проблеми державно-церковних відносин саме в контексті конфлікту культур у єдиному православному просторі.

Завдання, методологічна основа та результати дослідження.

З огляду на сказане предметом дослідження обрано структуру Російської православної церкви, принципи побудови; її статус і функціональні особливості у політично-правовій системі держави з основним акцентом на ролі й місці українських епархій в структурі РПЦ та у формуванні церквою концепцій націотворення. Об'єкт дослідження

складає сукупність дій органів вищої церковної влади Російської православної церкви у 1917-1921 рр., спрямованих на: 1) збереження позицій співджерела державного законодавства; 2) закріплення статусу домінуючого чинника формування політичної культури та легітимації влади у державах, що утворилися на терені дезінтегрованої імперії; 3) збереження канонічної залежності від Москви церковно-адміністративних одиниць у межах кордонів Росії (зокрема – українських єпархій);

Хронологічні рамки охоплюють період 1917 – 1921 рр. Вибір періоду обумовлений наступними принциповими моментами: нижню хронологічну межу вибрано з огляду на збіг у часі початку реформ церковно-адміністративного устрою РПЦ, розпаду імперії (лютий 1917 р.), початку діяльності на території України національних урядів (Центральної Ради (березень 1917 – 1918 рр.); гетьмана П. Скоропадського (1918 р.); Директорії (1918 – 1921 рр.)) та початковий етап роботи паралельно існуючого Раднаркому України (1918 – 1921 рр.), який до кінця 1922 р. формально вважався урядом суверенної держави). Верхня хронологічна межа також досить чітко визначається кількома факторами: створенням у жовтні 1921 р. (як зазначено у статуті – на підставі закону про відокремлення Церкви від держави) паралельної загальноукраїнської структури – Української православної церкви й вирішенням патріархом Тихоном питання про її легітимність на загальноправославному рівні; одночасним припиненням дії “Положення про Вище церковне управління на Україні”; позбавленням України статусу суб’єкта міжнародної політики (восени 1920 р. державний

центр УНР в екзилі отримав відмову у членстві в Лізі Націй, Польща й Росія уклали Ризький договір; демісія дипломатичного представництва УНР у Константинополі в грудні 1921; невдача місії патріарха Доротєя, пов'язаної зі скликанням за ініціативою Фанару Всеправославного собору). Обраний ракурс у постановці проблеми та логіка викладу спонукали до ретроспективного аналізу таких принципових аспектів: ідеологічно-правових засад організаційної структури РПЦ; її функціональних особливостей у політичній системі держави у синодальний період та політично-канонічного становища Київської митрополії у концепціях національної ідентифікації.

Мета даного монографічного дослідження полягає у тому, щоб на основі залучених джерел з'ясувати роль Російської православної церкви в суспільно-політичному житті тогочасної України, еволюцію її політичної і правової природи на тлі конфлікту культур у єдиному православному просторі постімперської Росії, виявити ступінь органічності "української" складової у загальній концепції націотворення. Загальна мета передбачає розв'язання наступних завдань:

1) виявити механізми формування і передачі Церквою стереотипів політичної культури, механізми їхнього переростання у світоглядні категорії підданих;

2) подати узагальнений виклад еволюції конституційно-правової бази церковно-державних відносин в означений період;

3) з'ясувати внутрішні еволюційні процеси в ідеології РПЦ, характер якісних змін структури церковного управління, пов'язаних із дезінтеграційними процесами;

4) визначити роль спеціальної церковної політики урядів України у створенні Помісної церкви, характер їх взаємовідносин із Московським патріархом;

5) розглянути питання сприйняття українського церковного і політичного руху російськими елітами, особливо ієрархією РПЦ крізь призму вирішення проблеми статусу Київської митрополії/православної Церкви в Україні;

6) показати загальну варіативність інтерпретації історико-канонічного та політичного становища Київської митрополії до 1686 р. у концепціях національної ідентифікації/легітимації влади, а також як прецедент українського церковного суверенітету;

7) розглянути “українське питання” в контексті міжправославних та міжнародних відносин у повоєнній Європі.

Спектр проблематики, охопленої даною монографією та ракурс постановки проблеми на межі сфери наукових інтересів історії України, політології, церковного права, соціології релігії, філософії та власне церковної історії спонукали до застосування полідисциплінарної методології. Теоретичною основою реконструкції загальної канви подій були класичні історично-порівняльний та проблемно-хронологічний методи. Вивчати внутріцерковні процеси на різних рівнях – Вселенського православ'я, Помісної церкви, обласного церковно-адміністративного утворення, – допомагало застосування загальнонаукового структурно-системного методу. Виявити механізми формування і передачі церквою стереотипів політичної культури, механізми переростання останніх у світоглядні категорії підданих (тобто визначити

паритет між базовими загальнолюдськими та конкретно-цивілізаційними – народи в певний відрізок часу – цінностями) вдалося за допомогою антропологічного підходу, запропонованого у працях з філософії релігії та права М. Бердяєва³⁰, Вл. Соловйова³¹, Гі Бедуелла³², Дж. Бермана³³.

З огляду на офіційне застосування в церковно-державних відносинах переважно богословського підходу в осмисленні історичних та політичних реалій, даний аналіз концепцій національної ідентифікації прихильників збереження Російської православної церкви та створення УПЦ, їх конфлікту у православному полі спирався на відповідні історико-канонічні підходи делегатів соборів, пізніші роботи відомих каноністів: Н. Соколова³⁴, П. Лашкарьова³⁵, О. Лотоцького, В. Ципіна³⁶, видатного богослова сучасності О. Шмемана³⁷. Виявити загальні правові та канонічні співвідношення між свободою совісті й громадянськими правами віруючих в Росії, а також їх вплив на стійкість суспільно-політичної системи імперії і динаміку розвитку останньої допомогло фундаментальне дослідження В. Рожкова³⁸ та не менш значимі статті М. Рейснера³⁹. Ці ж підходи було застосовано при з'ясуванні правомірності та ступеня інституціонального впливу Церкви на суспільно-політичне життя тогочасної України. Особливе значення для з'ясування зазначених аспектів мала історико-богословська концепція О. Шмемана про три рівні послідовного пристосування Церкви до форм, потреб та політичних інституцій світу (початковий, “імперський”, та “національний”). Вона спирається на традиційне уявлення про органічність світової політики для Церкви: кожна православна Церква мислить себе

частиною вселенського православ'я в категоріях, вироблених на "імперському" етапі її історичного розвитку⁴⁰. Тому кореляція церковної політики із вузько національними інтересами впливає з факту утворення більшості автокефалій на базі національних держав. У поєднанні з історико-канонічним підходом до аналізу церковної історії О. Лотоцького використання зазначених підходів дозволило чітко окреслити сферу дослідження, узагальнити емпіричні дані.

З огляду на сказане, дана робота є першим спеціальним дослідженням еволюції політичної і правової природи Російської православної церкви у контексті конфлікту національних ідентичностей у єдиному православному просторі постімперської Росії в 1917 – 1921 рр.

¹ *Марітен Ж.* Нація, політичне суспільство держава // Консерватизм. Антологія. Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. - К., 1998. - С. 459.

² *Томашівський С.* Про ідеї, героїв і політику. (Відкритий лист до Вячеслава Липинського). Львів, 1929. - С. 55-93. Ребет Лев. Теорія нації. - Львів, 1997. - С. 155-174. *Шаповал М.* Загальна соціологія. - К., 1996. - С. 115-151. *Шпорлюк Р.* Комунізм і націоналізм. - К., 1998. - 479 с.

³ *Мень А.* История религии. В 2-х кн. Кн.1-я. - М., 1997. - С. 16-24; *Флоровский Г.В.* Восточные отцы IV века. - Париж, 1931. - С. 66.

⁴ *Николин А.* Церковь и государство. История правовых отношений. - М., 1997. - С.15.

⁵ *Історія православної Церкви в Україні.* - К., 1997. - С. 21.

⁶ *Ричка В. М.* Ідея Києва - другого Єрусалима в політико-ідеологічних концепціях середньовічної Русі // Археологія. - 1998. - № 2. - С.72-80.

⁷ Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI - XVII ст. - К.: Критика, 2002. - С.300.

⁸ Там само.

⁹ Ребет Л. - Вказана праця. Рутенбург В. И. Ранние буржуазные революции (к вопросу о начале капиталистической эры в Западной Европе) // Вопросы истории - М.,1984. - № 3. - С. 72-76. Черняк Е.Б. Цивилизация и революции // Новая и новейшая история - М., 1993. - № 4. - С. 66.

¹⁰ Яковенко Н. М. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна) - К., 1993. - С. 61-202.

¹¹ Там само. - С. 195.

¹² Там само.

¹³ Іванько І., Колесников К. Монархічні концепції в українській історико-політичній літературі XVII - XVIII ст. // Науковий збірник, присвячений 125 - річчю від народження гетьмана П.Скоропадського та 80-річчю Української Держави 1918 р. - К., 1998. - С.73

¹⁴ Флоровській Г. Пути русскаго богословія. - Париж, 1937. - С. 84. Жуковський А. Петро Могила й питання єдності Церков. - К., 1997. - С. 187.

¹⁵ Яковенко Н.М. Латинське шкільництво і шкільний гуманізм в Україні (кінець XVI - середина XVIII ст.) // Київська старовина. - 1997. - № 1-2. - С. 11-27.

¹⁶ Яковенко Н. Паралельний світ. - С. 303-305.

¹⁷ Там само. - С. 306-310.

¹⁸ Там само. - С. 312.

¹⁹ Там само. - С. 314.

²⁰ Жуковський А. - Вказана праця. - С.115.

²¹ Яковенко Н. Паралельний світ. - С.317.

²² Степанков В. С., Смолій В. А. Українська революція 1648-1676 рр. у контексті Європейського революційного руху XVI-XVII ст.: спроба порівняльного аналізу // Український історичний журнал. - 1997. - № 1. - С. 6-8. Наливайко Д. Козацька християнська республіка (Запорозька Січ у Західно-Європейських літературних пам'ятках). - К., 1992. - С. 186-218.

²³ Тойнби А. Дж. Постижение истории. - М., 1991. - С. 220-223.

²⁴ Шпенглер О. Закат Европы. Т.2 // Самопознание европей-

скої культури ХХ века. - М., 1991. - С. 26, 29-31.

²⁵ Харлампович В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. - Казань, 1914. - С.1-2.

²⁶ Николин А. - Вказана праця. - С. 28-30.

²⁷ Флоровській Г. - Вказана праця. - С. 82-86

²⁸ Голубенко П. Україна і Росія у світлі культурних взаємин. - Київ, 1993. - С. 224-226.

²⁹ Там само.

³⁰ Бердяев Н. А. Опыты по психологии войны и национальности. - М., 1990. - 189 с. Бердяев Н. А. Духовные основы русской революции. - Париж, 1990. - 599 с. Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли в России. - Париж, 1989. - 715 с.

³¹ Бедуел Гі. Історія Церкви. - Львів, 2000. - 295 с.

³² Соловьев Вл. Россия и Вселенская Церковь. - Минск., 1999. - 1600 с.

³³ Берман Г. Дж. Вера и закон: примирение права и религии. - М., 1999. - 432 с.

³⁴ Соколов Н. К. О влиянии Церкви на историческое развитие права. - СПб., 1914. - 149 с.

³⁵ Лашкарев П. Право церковное в его основах, видах источниках. - Киев. 1889.

³⁶ Цытин В. Церковное право. - М., 1994. - 440 с.

³⁷ Шмеман А., прот. Исторический путь православия. - Париж, 1989. - 389 с.

³⁸ Рожков В., прот. Церковные вопросы в Государственной Думе. - Рим, 1975. - 458 с.

³⁹ Рейснер М. А. Мораль, право и религия по действующему закону // Вестник права, 1900. - № 8. - С.9-10. Рейснер М. А. Духовная полиция в России. - Спб., - 1907. - 108с. Рейснер М.А. Нужна ли вера в бога? О вере, Церкви и государстве. - М., 1923. - 137 с.

⁴⁰ Шмеман О. Вказана праця. - С. 328.

РОЗДІЛ 1

ОГЛЯД ДЖЕРЕЛ ТА ІСТОРІОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ

Джерельна база дослідження

До основного комплексу джерел, на підставі яких виконано дане дослідження належать матеріали 21 архівного фонду з 6 вітчизняних і російських архівних установ, Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. В Україні нами було опрацьовано відповідні фонди Центрального державного архіву вищих органів влади та управління України (ЦДАВО України), Центрального державного історичного архіву України (ЦДІАУК), Державного архіву міста Києва (ДАК), Державного архіву Київської області (ДАКО), а також кілька фондів Інституту рукопису Національної Бібліотеки України ім. В. Вернадського. Окрім вказаних установ нам вдалося опрацювати матеріали двох фондів Державного архіву Російської Федерації (ДАРФ) у м. Москві.

За фондоутворювачем використані нами архівні матеріали можна виділити у такі групи:

1) Документи церковних інституцій та установ: об'єднані у фонди Всеросійського помісного собору (ДАРФ. Ф.3431); Канцелярії патріарха Тихона (ДАРФ. Ф.4652); Канцелярії Київського митрополита (ЦДІАУК. Ф.182); Київської духовної консисторії (ЦДІАУК. Ф.127); Митрополичого Софійського Дому (ЦДІАУК. Ф.184); Київського Свято-Флорівського Вознесенського жіночого монастиря

(ЦДІАУК. Ф.167); Києво-Печерської Лаври (ЦДІАУК. Ф.128); Київської єпархіальної ради (ДАКО. Ф.Р-4752); Свято-Володимирського братства (ДАК. Ф.14); Української автокефальної православної церкви (ЦДАВО України. Ф.3984); Київської духовної академії (НБУВ. ІР. Ф.160); "Святійший Синод" (НБУВ. ІР. Ф.ХІІІ).

2) Ділова, актова, епістолярна документація державних установ, що регулювали державно-церковні стосунки: фонди департаменту Ісповідань секретаріату (міністерства внутрішніх справ) Української Центральної Ради, що частково збереглися у фонді МВС (ЦДАВО України. Ф. 799); міністерства Ісповідань Української держави (ЦДАВО. Ф.1071, частково ЦДІАУК. Ф.184); міністерства Ісповідань Директорії (ЦДАВО. Ф.1072, частково Ф.3984), та деякі документи, що знаходяться у фондах дипломатичних місій (ЦДАВО України, наприклад Ф. 4441).

3) особисті архіви: професорів Київської духовної академії, що утворюють фонди Інституту рукопису НБУВ: Ф.175 (Титов Ф. І.); Ф.191 (Богдасhevський Д. І.); Ф.216 (архімандрит Тихон (Лященко)); професора канонічного права Харківського університету Темниковського Є. І. (ЦДІАУК. Ф.2059); та фонди 3956 (Антонович Д. В.); 3695 (Шелухін С. П.) ЦДАВО України.

Різноманітні матеріали, що входять до складу названих фондів надають підстави дослідникам для постановки і повноцінної розробки цілого спектру проблем історичного, богословського, історико-правового, культурологічного, та політичного характеру. Основним для монографії був комплекс офіційних джерел (опублікованих і неопублікованих), які відбивають діяльність церковних

інституцій та установ, а також державних органів, пов'язаних із Церквою: церковних Соборів, з'їздів; органів вищого церковного управління; світських міністерств. Неопубліковані джерела відповідно до контексту огляду супроводжуються спеціальними ремарками. Для доповнення та уточнення основного матеріалу використано допоміжний комплекс джерел. Це листування приватного або конфіденційного характеру, спогади, щоденники учасників подій (і світських, і духовних осіб), матеріали тогочасної періодики.

Документи церковних інституцій. До цієї категорії насамперед належать матеріали церковних форумів - Соборів та з'їздів. Собор - колективний голос християнської громади (Церкви) та основна форма церковної організації й управління¹. До його компетенції належать законодавчі функції, нагляд і контроль за діяльністю виконавчих органів Церкви а також законодавство у царині взаємин з державою. Відповідно до російського законодавства часів самодержавства, Всеросійський собор продовжував визнавати себе органом уряду аж до завершення першої сесії на початку січня 1918 р., а також увесь час декларував свою особливу відповідальність за долю імперії. Окрім того, скликання Соборів відновило традиції соборноправності в Російській та Українській православних церквах. З огляду на це ми зосередили увагу на вивченні та запровадженні до наукового обігу невідомих та маловідомих матеріалів Всеросійського (1917-18 рр.) та Всеукраїнського (1918 р.) соборів.

Найповніше матеріали Всеросійського помісного собору збереглися у Державному архіві Російської Федерації (ДАРФ м. Москва) Ф.3431, 1 опис,

660 одиниць зберігання. Це протоколи пленарних засідань та засідань різноманітних комісій і відділів Собору, проекти постанов, матеріали довідкового характеру, звіти відділів і делегацій тощо. Частина архіву Помісного собору зберігається в Російському державному історичному архіві у Санкт-Петербурзі (Ф.833. - Оп.1. - 75 справ). Частину Діань Собору (10 книг, що містять 129 Діань) було видано 1918 р., але віднайти їх у повному обсязі дослідникам не вдалося². У 1994-1996 рр. видавництво Московського Новоспаського монастиря здійснило передрук 6 томів із видання 1918 р., яке закінчується 82 діянням³. Повністю перевидані лише 4 випуски постанов Собору, що вийшли друком у типографії Києво-Печерської Лаври (лютий-березень 1919 р.). Згадане видання, а також матеріали, які передав єпископ Діонісій (Валединський) професорові І. Огієнкові так само досі не віднайдені⁴. Короткі звіти про засідання відділів та пленарні засідання помістили на сторінках спеціальних додатків "Церковные ведомости"⁵. Окрім тогочасних церковних видань дослідники традиційно відзначають кілька тематичних збірників документів, що побачили світ в останній третині ХХ ст. Це збірник матеріалів, присвячених "українському питанню", відібраних з опублікованої частини Діань П. Шечком (P. Shechko)⁶. А також збірник, укладений німецьким дослідником Гердом Штріккером, у якому відібрано розроблені Собором документи, що стосуються сфери церковно-державних стосунків⁷ і видання документів та фотоматеріалів Московського біблійно-богословського інституту св. Андрія Первозванного⁸.

Порівняльний аналіз архівних текстів і друків

підтверджує автентичність останніх, але слід зауважити наступне. Існують досить суттєві розбіжності між тим обсягом інформації, який міститься в протоколах засідань відділів і комісій Помісного собору, що зберігаються у Ф. 3431 ДАРФ (м. Москва) та на сторінках друкованого видання Діань. Поряд із рукописними примірниками вказаних документів та їхніми друкованими аналогами на мікроносіях містяться рукописні фрагменти стенограми засідань, на яких зафіксовано деякі доповіді єпископів, професорів духовних академій, різноманітні довідки історичного та юридичного характеру, доповідні записки делегатів Собору, які не увійшли до друкованого видання. Названі документи стосуються насамперед проблеми політичної самостійності України та статусу РПЦ в ній, а також сфери взаємовідносин із радянською державою.

Ця досить показова тенденція протягом ХХ ст. переросла у своєрідну традицію. Дослідники історії православної Церкви незалежно від ідеологічних чи конфесійних переконань (історики радянської доби, їхні зарубіжні колеги, сучасні українські і російські фахівці), укладачі різноманітних збірників документів (спеціалізованих або тематичних підбірок, що утворюють додатки до видань історично-мемуарного характеру) з різних причини залишають поза увагою названий масив документів. Внаслідок такого підходу із загальної канви реконструкції подій випадає ціла низка важливих аспектів. Зокрема це проблема еволюції політичної і правової природи та місця у структурі державного механізму самої РПЦ; проблема тісно пов'язаної з цією еволюцією легітимації радянського уряду; державний терор по

відношенню до Церкви як духовної інституції, як основного чинника формування духовної і політичної культури та відповідного останній типу суспільства. Також дослідники, особливо з середовища духовних осіб, намагаються не зосереджувати увагу на проблемі протидії РПЦ декрету радвлади про відокремлення Церкви від держави та варварській конфіскації церковних цінностей, хоча всі ці події знайшли відповідне віддзеркалення у документах Собору. Що ж стосується світських фахівців, то вони віддають перевагу дослідженню політики радянської влади по відношенню до Церкви. Для прикладу можна згадати хоча б тематичний збірник серії "Архивы Кремля"⁹.

Та особливо непопулярним у процесі введення до наукового обороту є комплекс документів, що відтворює перебіг і деталі внутріцерковної дискусії навколо проблеми усамостійнення православних Церков на національних околицях імперії загалом та інституалізації православної Церкви у незалежній Україні зокрема. Тут "солідарна" переважна більшість дослідників. Керуючись конфесійними або національно-політичними мотивами, вони не виявляють бажання вийти за межі інтересів певної групи.

Таким чином, аналіз опублікованих та неопублікованих матеріалів помісного Собору РПЦ дозволяє нам вперше у вітчизняній історіографії запропонувати розглядати проблеми, пов'язані з участю РПЦ в суспільно політичному житті України на тлі конфлікту національних ідентичностей у православному полі імперії; реконструювати та дослідити:

- 1) функціональні особливості православної

"симфонії" у структурі політичної влади у багатонаціональній Російській імперії; пошуки шляхів реформування церковного устрою та тісно пов'язаного з реформою Російської православної церкви способу трансформації політичної культури і зміни типу суспільства еволюційним шляхом;

2) національну політику Церкви загалом; виокремити із загального контексту еволюцію позиції Всеросійського собору стосовно проблеми політичної незалежності України і зміни статусу РПЦ в ній; визначити характер взаємодії з Всеукраїнським собором.

3) еволюцію загального політико-правового статусу та характер взаємовідносин вищого керівництва Церкви з Раднаркомом, а на тлі останніх - взаємовідносини з урядами Української держави (спеціально "*українську політику*" РПЦ).

Окрім документів, напрацьованих безпосередньо Собором, до цього ж корпусу джерел відносяться матеріали, які підготували під час роботи Передсоборне присутствіє (1905 р.; матеріали вийшли друком 1906 р.), Передсоборна нарада (1912 р.; 5 томів матеріалів, опубліковані 1912-1916 рр.) та Передсоборна рада при Святійшому Правительствуючому Синоді (ДАРФ. Ф.3431). Разом із опублікованими 1906 р. "*Отзывами епархиальных архиереев о предстоящей церковной реформе*"¹⁰ матеріали передсоборних органів чітко відбивають погляди на сутність, порядок проведення та межі реформування церковно-державного устрою, яких дотримувалася вища ієрархія та церковна інтелігенція, їхнє ставлення до національних (церковних і політичних) рухів у імперії та у світі. Серед цього масиву збереглися надзвичайно

цікаві проекти перерозподілу центрів впливу у православному світі, проекти реформ церковного устрою (поглинення Грецької церкви, реорганізації управління РПЦ, створення церковних округів, тощо). Звертає увагу той факт, що зазначені матеріали лягли в основу більшості соборних рішень, ухвалених під час дезінтеграції імперії. Більше того, беручи участь у голосуванні, делегати часто підкреслювали особливу відповідальність Церкви за долю імперії. Таким чином, свідоме ігнорування політичних змін під час розробки церковних реформ мало зробити РПЦ не просто духовним чинником консолідації нації під час "церковных смут и нестроений в государственной жизни", але гарантом якщо не відновлення імперії, то, принаймні, збереження російського впливу доти, доки зберігатиме свій вплив Російська православна церква.

У зв'язку з тим, що Київська митрополія для РПЦ була не лише найважливішим територіальним завоюванням, а й частиною націотворчого міфу, - її збереження в орбіті РПЦ у пореволюційну добу стало чи не найактуальнішою проблемою. Отримати інформацію про тогочасні настрої та стан справ в українських єпархіях дають змогу документи, надіслані з України. Це листування з обер-прокурором Синоду і відозви ВПЦР, листування патріарха з українськими урядами, звіти посланців Всеросійського собору до Києва¹¹ тощо.

Особливий інтерес для дослідника тієї епохи становлять матеріали Всеукраїнського собору. Подаючи огляд цього корпусу джерел, зазначимо, що переважна частина матеріалів Всеукраїнського собору не опублікована, а весь масив зазнав суттєвих втрат. Найгірше збереглися матеріали

1-ї сесії¹²; протоколи 2-ї збереглися майже повністю¹³; а протоколи 3-ї сесії - частково¹⁴. З огляду на сказане, показово, що найбільш повний варіант протоколів останньої сесії Всеукраїнського собору є в РДІА СПб.¹⁵ Очевидно, що патріарх та Синод РПЦ уважно слідкували за станом справ в Україні, особливо після завершення діяльності Всеросійського собору.

Статут Собору (українською і російською мовами)¹⁶ та найважливіші постанови 1 і 2-ї сесій¹⁷ вийшли друком ще у 1918 р. Найбільш повне зібрання усіх соборних постанов підготував єпископ Крем'янецький Діонісій у 1921 р. Воно збереглося в окремій справі серед документів Міністерства Ісповідань УНР¹⁸. Щодо публікації Діань, то питання остаточно так і не вирішили, а скорочені стенограми протоколів засідань Собору виносили на свої сторінки газети "Слово"¹⁹ та "Церковно-общественная мысль"²⁰.

Паралельне комплексне вивчення та детальний аналіз матеріалів обох Соборів надали можливість для постановки і дослідження широкого спектру наукової проблематики. Від способів подолання кризи національної ідентичності у єдиному православному просторі на тлі дезінтеграції імперії 1917-21 рр. до кардинальної зміни концепції політичної культури, сформованої "симфонічною" правосвідомістю, атеїстичною концепцією, яка категорично відкидає легітимацію влади в суспільстві авторитетом Бога й Церкви. Поряд із глобальними, запровадження до наукового обігу документів Соборів надало можливості для дослідження проблем прикладного характеру. Наприклад: а) для встановлення механізму винайдення та запровадження у дію політичних рішень у

центрі й на місцях; б) для визначення співвідношення загальноправославних (догматичних) і суто політичних чинників, за допомогою яких підтримувалися єдність РПЦ, її домінування над суспільством, а за посередництвом останнього - досягалася ефективна протидія суспільним девіаціям за часів самодержавства.

Отже, враховуючи вищесказане, можна зробити деякі загальні зауваження стосовно місця Всеукраїнського собору у системі українсько-російських міждержавних відносин 1918 - 1921 рр. Незважаючи на те, що українським урядам не вдалося офіційно забезпечити Всеукраїнському соборові статус, вищий від обласного, його діяльність мала непересічне значення та вплив на подальший розвиток подій. Адже попри бажання патріарха та єпископату РПЦ, необхідність постійно повертатися до проблеми обговорення статусу Київської митрополії та виробити спеціальне "Положение о Временном высшем церковном управлении православной церкви на Украине", створила прецедент організації національної автономної церковно-адміністративної одиниці (митрополичого округу) у складі РПЦ. Причому, гіпотетично місцевий єпископат отримав досить широкі адміністративні повноваження, а тогочасна політична кон'юнктура зміцнювала його позиції у Церкві й створювала тенденцію до закріплення (або інституалізації Помісної церкви). Інакше кажучи, Всеукраїнський собор мав таке ж загальноцерковне значення, як і Всеросійський.

У цьому контексті діяльність Всеукраїнського собору 1918 р., який спеціальною постановою визнав обов'язковими для українських єпархій усі постанови Всеросійського, подає зовсім у іншому

світлі державотворчу діяльність гетьмана П. Скоропадського, його уряду й апарату міністерства Ісповідань; примушує дослідника переглянути усталені в історіографії (хоча й контрверсійні) оцінки діяльності ВПЦР; дозволяє оцінити належною мірою значення закону "Про автокефалію Української православної церкви" уряду Директорії; міжнародний політичний, всехристиянський та внутріправославний резонанс на непрофесійні й досить безвідповідальні дії урядовців Директорії у сфері церковно-державних стосунків, а також далекосяжні наслідки цих дій.

У досліджуваний період єпархіальні з'їзди мали таке ж непересічне, загальноцерковне значення як і обидва Помісних собори. Переважна більшість документів єпархіальних з'їздів зберігається в обласних архівах та краєзнавчих музеях. Діяння деяких з'їздів та найактуальніші доповіді вийшли друком 1918 р.²¹ і в наш час частину документів цих з'їздів уведено до наукового обороту²². Окрім опублікованих було використано і копії невідомих протоколів зібрань, зосереджені в архіві міністерства Ісповідань²³. Досліджені документи допомогли відтворити кілька важливих аспектів життя українських єпархій. Наприклад, матеріали єпархіальних з'їздів весни-літа 1917 р. окрім виявлення динаміки розвитку революційної стихії, яку досить повно відтворив професор В. Ульяновський²⁴, яскраво ілюструють рівень розвитку соціальної доктрини РПЦ в Україні протягом останнього періоду синодальної доби. Авторкою віднайдено і запроваджено до наукового обігу протоколи єпархіальних з'їздів, де у момент розпаду теократії зафіксовано зародження таких політичних процесів та формування у досить

різноплановому середовищі делегатів типу політичної культури, які в нормальних умовах могли призвести до побудови громадянського суспільства²⁵.

Протоколи Київського єпархіального елекційного собору, де зафіксовано перипетії навколо виборів митрополита, відклалися в архівному фонді Свято-Флорівського жіночого монастиря²⁶. Масив документів Київського єпархіального з'їзду, скликаного 2-ю ВПЦР (22-26 травня 1921 р.) та Собору УАПЦ 14-30 жовтня 1921 р., зберігається у Ф. 3984 Української автокефальної православної церкви²⁷. Його корпусне видання здійснив Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України у 1999 р.²⁸. Окрім реакції єпархій на загальні зміни у Церкві та державі, об'єктом спеціальної уваги були протоколи весняно-літніх (1917 р.) єпархіальних з'їздів, у яких знайшла відображення програма зміни контуру політичної культури у православно-*"симфонічному"* правовому полі Російської імперії під впливом капіталістичної модернізації економіки. Було віднайдено і запроваджено до наукового обігу документи, що запропонували від імені соборного голосу Церкви програму соціального служіння РПЦ в індустріальну добу, заклали правову базу для формування широкого християнсько-демократичного руху і подальшого розвитку в Росії парламентської демократії²⁹ (звичайно, за умови збереження ліберально-демократичного ладу).

Характеристика корпусу джерел, що висвітлюють роботу церковних форумів, як органів вищого церковного управління, була б неповною без короткого огляду іще двох Соборів - Ставропольського і

Карловацького. Обмежена політично-адміністративна дієздатність Всеросійського патріарха, реставраційні сподівання та активна підтримка білого руху частиною єпископату спонукали найбільш амбітних владик перебирати на себе повноваження церковного центру, а подекуди піти на відверту ревізію його попередніх рішень. Названі чинники послужили підставами для скликання у травні 1919 р. Ставропольського собору. Створене останнім Вище церковне управління південного сходу Росії призупинило дію постанов Всеросійського та Всеукраїнського соборів, якими було визначено автономний статус українських єпархій. Інформацію про цей Собор було запозичено з брошур Б. Кандідова³⁰, праць В. Лихолата³¹, І. Гордієнка³², тощо. Свою промонархістську позицію вказана група духовенства закріпила відповідними документами під час "Всеаграничного собора", скликаного у листопаді-грудні 1921 р. у м. Сремські Карловці (Сербія). Матеріали та постанови цього Собору авторка запозичила з ґрунтовно укладеного додатку до книги священника Г. Митрофанова³³, вищезгаданого збірника Г. Штріккера³⁴ та видання Московського біблійно-богословського інституту св. Андрія³⁵. Вивчення цих документів допомагає глибше проникнути у контекст внутріправославних взаємин на тлі складної міжнародної обстановки у повоєнній Європі, зрозуміти причини непопулярності ідеї відродження Української помісної церкви серед балканських Церков-сестер, котрі самі спромоглися остаточно врегулювати проблему автокефалії аж у 1918-1920-х рр..

Отже, комплексне дослідження документів перерахованої більшості церковних форумів різних

рівнів дозволило провести реконструкцію подій, до певної міри відтворити дух епохи та виявити глибинні джерела внутріцерковних суперечностей, які виявилися під час роботи Соборів, застосувати отриману інформацію як основу для конструювання довгострокових прогнозів розвитку сучасного церковного життя.

Документи органів церковного управління. До цієї категорії джерел відносяться, насамперед, документи органів вищого церковного управління - Св. Синоду, патріарха, обраного при ньому в лютому 1918 р. Священного синоду та Вищої церковної ради. Документи ВЦУ РПЦ періоду 1917-1921 рр. зосереджені, головним чином, у трьох великих фондах РДІА - ФФ. 796, 797, 831. З огляду на те, що велику кількість документів цього фонду введено до наукового обігу А. Стародубом, авторка широко скористалася матеріалом та результатами дослідження, що містяться у публікаціях та дисертації дослідника³⁶. Поряд з названими, використано документи, що відклалися у Ф. XIII (Святійший Синод) Інституту рукопису НБУВ. У фонді канцелярії патріарха Тихона (ДАРФ. Ф. 6452) збереглося лише 5 справ, які містять переважно вхідну кореспонденцію. Документи самого патріарха нараховують всього кілька копій його звернень до Раднаркому³⁷.

Обраний ракурс дослідження змусив звернутися до вивчення значного масиву опублікованих документів періоду роботи віросповідної комісії у Державній думі I-IV скликань³⁸ та відповідних спеціальних досліджень³⁹. Залучення документів Думи допомогло реконструювати характерні особливості структури православної "симфонії" влади у Росії в останній період синодальної доби;

спосіб консолідації кумулятивних зв'язків у суспільстві; ступінь впливу на формування правової традиції і політичної культури; здатність "симфонічного альянсу" до модернізації під тиском зміни економічного устрою; виявити витoki майбутнього конфлікту Російської православної церкви з комуністичною владою.

Важливими для виконання монографічного дослідження також були фонди канцелярії Київського митрополита (ЦДІАУК Ф. 182), Київської духовної консисторії (ЦДІАУК Ф. 127), Київської єпархіальної ради (ДАКО. Ф. Р-4752). За 1918-1919 рр. фонди збереглися частково. З огляду на те, що Київський митрополит отримав статус обласного після затвердження ВЦУ "Положення про Вище церковне управління на Україні" кількість джерел досить обмежена. За допомогою при реконструкції подій, внутріцерковних настроїв і суперечностей дослідник може звернутися до журналів реєстрації вхідних та вихідних паперів канцелярії митрополита за 1917-1918 рр.⁴⁰ Вони містять короткі витяги зі справ і резолюції митрополита або керуючого єпархією та окрему папку з листами й резолюціями митрополита Антонія за 1919 р.⁴¹ (журнал не зберігся). З матеріалами, що висвітлюють діяльність Собору єпископів усїєї України (28 листопада-15(17) грудня 1918 р.) та контори Собору єпископів (грудень 1918-січень 1919 рр.), можна ознайомитися, звертаючись до фонду Київської духовної консисторії⁴². Деяку інформацію про діяльність Собору єпископів усїєї України, утвореного в лютому 1921 р., можна отримати з окремих копій рішень та постанов, що відклалися у Ф. 3984 та Ф. 1072 (ЦДАВОВУ), Ф. 191 (ІР НБУВ).

Архіви єпархіальних консисторій за 1917-1918 рр. відклалися у Ф. 1071 міністерства Ісповідань Української держави у ЦДАВОВУ. Матеріали фонду повністю збережені і прекрасно відтворюють тогочасну позицію місцевого єпископату стосовно української державності та перспективи інституалізації УПЦ. А Ф. 1072 міністерства Ісповідань УНР зберігає, окрім безпосередньо міністерських, документи Подільського й частково Волинського єпархіального управління. У цьому контексті науковий інтерес становлять документи Духовного собору Києво-Печерської Лаври, адже монастир був не лише однією з найдавніших православних святинь, яка дала православному світові велику кількість канонізованих святих. Зі складу її ченців ВЦУ часто вибирало кандидатів на заміщення єпископських кафедр, визначало цю святу обитель місцем перебування неправлячих архієреїв, тощо.

На завершення огляду документів церковних інституцій та установ слід додати кілька слів про церковні управління при окремих урядах. Насамперед про утворений Директорією Священний Синод Української православної церкви (січень 1919 р.). За його посередництвом уряд планував зняти протистояння між державою та Церквою під час перебігу процесу зміни форм державності в Україні. Але в умовах відсутності стабільної держави та сталих норм реальної політики, згідно з якими могла б перебудовуватися національна Церква, жоден з ієрархів не погодився на співпрацю з українським урядом у рамках Синоду. Відтак, жодне з його рішень Церквою не бралось до уваги. Проте протоколи засідань Синоду є важливим джерелом вивчення як особливостей бачення

Архіви єпархіальних консисторій за 1917-1918 рр. відклалися у Ф. 1071 міністерства Ісповідань Української держави у ЦДАВОВУ. Матеріали фонду повністю збережені і прекрасно відтворюють тогочасну позицію місцевого єпископату стосовно української державності та перспективи інституалізації УПЦ. А Ф. 1072 міністерства Ісповідань УНР зберігає, окрім безпосередньо міністерських, документи Подільського й частково Волинського єпархіального управління. У цьому контексті науковий інтерес становлять документи Духовного собору Києво-Печерської Лаври, адже монастир був не лише однією з найдавніших православних святинь, яка дала православному світові велику кількість канонізованих святих. Зі складу її ченців ВЦУ часто вибирало кандидатів на заміщення єпископських кафедр, визначало цю святу обитель місцем перебування неправлячих архієреїв, тощо.

На завершення огляду документів церковних інституцій та установ слід додати кілька слів про церковні управління при окремих урядах. Насамперед про утворений Директорією Священний Синод Української православної церкви (січень 1919 р.). За його посередництвом уряд планував зняти протистояння між державою та Церквою під час перебігу процесу зміни форм державності в Україні. Але в умовах відсутності стабільної держави та сталих норм реальної політики, згідно з якими могла б перебудовуватися національна Церква, жоден з ієрархів не погодився на співпрацю з українським урядом у рамках Синоду. Відтак, жодне з його рішень Церквою не бралось до уваги. Проте протоколи засідань Синоду є важливим джерелом вивчення як особливостей бачення

стратегічних напрямків церковно-державного будівництва різними течіями у національному русі, так і особливостей реставраційних сподівань консервативної частини єпископату, яка залишилася на своїй канонічній території⁴³.

Радикальна частина російського єпископату, а точніше - представники антиукраїнських реставраційних сил - створила під егідою Добровольчої армії Денікіна Вище церковне управління південного сходу Росії (ВЦУПСР). У 1919 р. ВЦУПСР поширювало свою юрисдикцію на більшість українських єпархій. Його архів досі не віднайдено. На сьогодні існує припущення, що вся документація евакуйована наприкінці 20-х рр. за кордон Росії і поки що недоступна дослідникам⁴⁴. Деяку інформацію про роботу цього управління, щоправда спорадичного характеру, можна знайти у фонді канцелярії Київського митрополита⁴⁵, у публікації спогадів активного учасника управління - протопрєсвітера військового духовенства Г. Шавельського⁴⁶. Але основна інформація про цей Собор, якою дослідники на сьогодні користуються, міститься у досить ґрунтовно документованих брошурах Б. Кандідова⁴⁷, працях Р. Плаксіна⁴⁸, В. Лихолата⁴⁹ та І. Гордієнка⁵⁰.

Діяльність радикального крила українського національно-церковного руху - 1-ї ВПЦР та 2-ї ВПЦР (Всеукраїнської спілки православних парафій) досить добре документована. Матеріали зберігаються у ЦДАВОВУ Ф. 3984 УАПЦ. З огляду на чітко виражену селекцію при публікації цих документів у різний час, при посиланні були використані архівні оригінали чи копії. Так особливе значення для даного дослідження мали протоколи (чи їх копії) засідань Ради при архієпископові

Полтавському Парфенії, його листування з ВПЦР⁵¹, листування ВПЦР з патріархом Тихоном⁵², єпископом Антоніном (Грановським)⁵³, з єпископатою Грузії⁵⁴, а також копії листів преосвященного Парфенія до Собору єпископів й патріарха⁵⁵ та ін., які досить повно характеризували позиції опонентів щодо інституалізації УАПЦ.

Матеріали органів світської влади. Документи і матеріали, які складають архівні комплекси департаменту Ісповідань секретаріату /міністерства внутрішніх справ Центральної Ради (1917-1918 рр.) (Ф. 799 ЦДАВО України), міністерства Ісповідань Української держави (1918 р.) та УНР (1918-1922 рр.) (відповідно ФФ. 1071, 1072) попри досить активну роботу дослідників ще не запроваджені у достатньому обсязі до наукового обігу. Хоча документи які стосуються церковно-державних відносин досить добре збереглися. Практично у повному обсязі збереглося листування гетьманського уряду з патріархом Тихоном, єпископатою України, копії окремих актів ВЦУ, документи про міжнародні зв'язки міністерства⁵⁶. Ці документи доповнюють та уточнюють інформацію інших джерел про становище РПЦ на постімперському просторі. Серед інших унікальних документів у фонді МЗС Української держави знаходяться принципово важливі звернення Київського митрополита Антонія (Храповицького) з канонічним обґрунтуванням претензій на здійснення своїх екзарших повноважень (наданих, до речі, Константинопольським патріархом) та право юрисдикції над територіями, що знаходилися за межами України⁵⁷.

У фонді міністерства Ісповідань Директорії УНР (ЦДАВОВУ Ф. 1072) переважна більшість

документації стосується міжнародних контактів, які налагоджував міністр І. Огієнко. Насамперед це листування з дипломатичною місією УНР (яка працювала над визнанням УПЦ з боку Вселенської церкви), а за її посередництвом - з Константинопольським патріархатом⁵⁸. Характер стосунків з Фанаром вимагав нормалізації відносин з патріархом Московським та ВЦУ РПЦ. Пошукам підстав для порозуміння з РПЦ присвячено кілька папок⁵⁹. Пильну увагу міністр Ісповідань І. Огієнко приділяв діяльності "єпископів-збігців" та Київського митрополита Антонія (Храповицького) на канонічній території Церков-сестер та по можливості намагався встановити контакт із ними. Документи, що відтворюють для нас деякі перипетії їхнього перебування у Європі, відклалися у кількох тематичних папках та спорадично - серед інших матеріалів⁶⁰.

Також значним обсягом вирізняється листування із працівниками дипломатичних представництв УНР в країнах Європи, які надсилали І. Огієнку відомості про церковні рухи у країнах перебування. Він був достатньо поінформований стосовно стану справ і в західній, й у східній її частині та Північній Америці⁶¹. Поряд із дипломатичним листуванням фонди містять копії недоступних тогочасних публікацій у пресі, урядових звітів та меморандумів. Серед цих унікальних матеріалів було віднайдено і використано при висвітленні боротьби міністерства Ісповідань УНР за визнання УПЦ у всеправославному контексті таємні інструкції українським дипломатам, які визначають бажані для України напрямки їхньої діяльності у країнах акредитації (наприклад, у країнах Балтії)⁶².

Досить значною є колекція листів, що висвітлюють екуменічні контакти з Ватиканом, на допомогу якого у міжнародному визнанні Української православної церкви та УНР урядовці Директорії певний час покладали надії⁶³. Особливу увагу привертають наявні документи, що яскраво ілюструють рівень авторитету українських політиків у Європі та ступінь довіри європейського співтовариства до уряду Директорії у зв'язку із її досить незграбною церковною політикою⁶⁴. Запроваджені авторкою вищеназвані документи дали змогу вийти за межі некритично сприйнятого багатьма сучасними дослідниками бачення цих проблем О. Лотоцьким, які останній подав у своїх спогадах.

Серед матеріалів департаменту православної Церкви авторкою також віднайдено і запроваджене до наукового обігу документи церковного з'їзду військового духовенства, який прийняв рішення про заснування серед української еміграції християнсько-демократичної партії⁶⁵. Документація з'їзду дає уявлення про рівень громадянської і політичної зрілості тогочасної політичної еліти УНР та в середовищі української еміграції. Деякий додатковий матеріал міститься у малодослідженому фондї Надзвичайної дипломатичної місії УНР у Греції⁶⁶.

Загалом же архівні фонди державних установ УНР Центральної Ради - Української держави - Директорії істотно відрізняються за спектром проблематики та інформативністю. Але такий мозаїчний характер документації дозволив реконструювати головні напрямки тогочасної державної політики щодо Церкви та висвітлити приховані аспекти найконфліктніших ситуацій у сфері цер-

ковно-державних стосунків, визначити можливі перспективи їхнього врегулювання.

А наявність у фондах поряд з офіційними деклараціями великої кількості конфіденційних матеріалів надала можливість створити голографічну проекцію процесу формування конфесійної політики різних урядів, характер їхніх стосунків із різними церковними інституціями та установами: Соборами, синодами, консисторіями, духовними навчальними закладами, листування з єпископатом, тощо. Тому поряд із документами установ та інституцій у монографії широко використовувалися допоміжні матеріали: **приватне листування, щоденникові записи, мемуари, матеріали тогочасної періодики**. Найбільшим комплексом із доступного масиву приватних листів була кореспонденція І. Огієнка. Після евакуації міністерства Ісповідань до м. Тарнова (Польща) його кореспонденція набула напівофіційного та напівприватного характеру. Особливо цікавим є його листування з попередниками на посту міністра Ісповідань В. Зіньківським та О. Лотоцьким. В. Зіньківський по можливості надавав діючому міністрові інформацію (в основному - церковну періодику) про церковні рухи на Балканах, намагався бути до певної міри посередником у налагодженні контакту із представниками єпископату⁶⁷. О. Лотоцький у квітні 1919 - березні 1920 рр. керував роботою дипломатичної місії УНР у Царгороді. Тож на основі листування можна було виявити бачення екс-міністрами перспектив створення помісної Церкви в Україні, характеру її взаємовідносин з іншими православними Церквами та можливості визнання Української держави європейським співтовариством⁶⁸. Не менший інтерес, у світлі

еволюції поглядів С. Петлюри на церковно-державне будівництво, викликали приватні листи Головного Отамана до І. Огієнка⁶⁹. Серед них є досить несподівані та цікаві екуменічні проекти.

Серед активних кореспондентів І. Огієнка був також єпископ Кременецький Діонісій (Валединський). Владика, окрім інформації, призначеної безпосередньо для міністра (про характер українсько-польсько-російських стосунків, реакцію єпископату і віруючих на вибори митрополита УАПЦ у жовтні 1921 р., тощо), стисло повідомляв міністра про характер свого листування з митрополитами Антонієм (Храповицьким), Євлогієм (Георгієвським), іншими єпископами РПЦ⁷⁰.

Приватне листування професури духовних академій Києва та Санкт-Петербурга було доступне лише частково. Це особові фонди ректора КДА єпископа Василя (Богдашевського)⁷¹, архімандрита Тихона (Ляценка)⁷², професора Ф. Титова⁷³, які зберігаються у Ф.Ф. 191, 216, 175 НБУВ ІР. З кореспонденцією петербурзької професури авторка знайомилася за посередництвом публікацій А. Стародуба⁷⁴, у яких останній висвітлював цікаві для даного дослідження моменти.

Дещо специфічними, але необхідними джерелами, є **мемуари**. Нами опрацьовано спогади: а) російських та українських духовних осіб: архієпископа Волинського і Житомирського Євлогія (Георгієвського)⁷⁵ (з грудня 1920 р. - керуючий західноєвропейськими парафіями РПЦ); архімандрита Веніаміна (Федченкова)⁷⁶ (з лютого 1919 р. - єпископ Севастопольський); останнього протопресвітера військового духовенства Г. Шавельського⁷⁷; єпископа Камчатського Нестора (Анісімова)⁷⁸; митрополита Єлевферія (Богоявленсько-

го)⁷⁹; священників В. Липківського (з 1923 р. - митрополита УАПЦ)⁸⁰; І. Теодоровича (пізніше - єпископ УАПЦ)⁸¹; диякона П. Корсуновського⁸²; військового священника гетьманської армії П. Білона⁸³.

б) українських та російських політиків того часу: насамперед це мемуари міністрів Ісповідань - нарис-спогад А. Карташова про зміну характеру церковно-державних відносин законодавством Тимчасового Уряду⁸⁴; українських міністрів В. Зіньківського⁸⁵; О. Лотоцького⁸⁶; І. Огієнка⁸⁷; міністра закордонних справ Української держави Д. Дорошенка⁸⁸; керівників дипломатичних місій УНР: у Константинополі - Я. Токаржевського-Карашевича⁸⁹ та у Римі - П. Карманського⁹⁰; членів українських урядів Є. Чикаленка⁹¹; І. Мазепи⁹²; гетьмана України П. Скоропадського⁹³; російських генералів А. Денікіна⁹⁴, П. Врангеля⁹⁵ та спогади інших учасників білої армії, видані Н. Могилянським⁹⁶. Саме мемуари, незважаючи на конфесійну чи політичну приналежність і суб'єктивізм, доносять до нас дух епохи. Часто набагато повніше й переконливіше, ніж того бажали автори. В окремих випадках мемуари дозволяли не лише повніше реконструювати канву подій, але розв'язати певні наукові проблеми, що поставали під час дослідження. Насамкінець зазначимо, що перехресний аналіз та критика цих джерел не лише дає можливість дослідникові зрозуміти хід і логіку подій, але й дозволяє робити довгострокові прогнози на майбутнє для застосування у практичній політиці.

Паралельно з використанням спогадів було залучено матеріали **щоденників**. З огляду на те, що використані щоденники члена Св. Синоду протопресвітера М. Любимова⁹⁷; делегатів Всеросійського

собору Г. Голубцова⁹⁸; деякі фрагменти щоденника міністра культів УНР І. Липи⁹⁹ - опубліковано, зафіксовані в них факти далеко не завжди могли бути повністю синхронними подіям. Таке ж застереження прийнятне й стосовно архівного примірника щоденника голови дипломатичної місії УНР у Греції Ф. Матушевського, переписаного його сином¹⁰⁰. Але вказані матеріали також доносили дух епохи і допомагали заповнити деякі фактологічні прогалини.

Суттєві доповнення до інформації, яку містять вищеописані джерела, знаходяться серед матеріалів тогочасної періодики. Насамперед це різноманітні публікації в офіційних виданнях РПЦ - "Церковных ведомостях"¹⁰¹, "Церковно-общественной мысли"¹⁰². Привертають увагу і деякі відбитки з "Русской мысли", "Голоса Церкви"¹⁰³, "Церковно-Общественного Вестника"¹⁰⁴, що висвітлювали окремі важливі питання церковно-державного життя. А подекуди, як приміром, берлінська "Церковная Правда"¹⁰⁵ - дозволяли собі досить різку критику урядової політики стосовно Церкви і мають обсяг брошури середнього розміру. Не менш значимим у цій групі джерел є орган міністерства Ісповідань УНР "Слово"¹⁰⁶. Восени 1918 р. зусиллями міністра Ісповідань та його колег це видання розгорнуло на своїх сторінках авторитетну та досить масштабну дискусію про можливість та правомірність автокефалії УПЦ. У цьому контексті слід відзначити і два світських видання, що відрізнялися своєю контроверсійною позицією. Йдеться про емоційну полемічну публіцистику на шпальтах української "Нової Ради"¹⁰⁷ та проросійського "Киевлянина"¹⁰⁸. Загалом же тогочасна преса може бути самостійним джерелом

для спеціального дослідження. Тогочасна періодика була важливим інструментом популяризації широкого спектру ідей: від офіційних церковних та урядових проектів реформи РПЦ і концепцій формування засад організації суспільства в індустріальну епоху до політичних позицій утворених після революції церковно-політичних течій, точок зору на їхню практичну реалізацію; засобом нейтралізації впливу конкуруючих груп на паству. Окремі видання були єдиною публічною трибуною для церковних дисидентів.

Таким чином, задіяні в даному дослідженні комплекси документів надали можливість: а) значно розширити джерельну базу досліджень проблем історії взаємовідносин між Церквою, державою та суспільством в Україні; б) реконструювати основну канву подій, пов'язану з трансформацією суспільних і національних відносин у Російській імперії на тлі реформування системи управління РПЦ в останній період синодальної доби; в) ввести до наукового обігу документи, які дають можливість глибше розкрити причини конфлікту РПЦ з урядом більшовиків; г) розкрити причини невдачі заходів урядів Директорії, спрямованих на пошуки порозуміння з представниками національних православних Церков та створення за допомогою останніх помісної Церкви в Україні; д) висвітлити початковий етап формування в Україні громадянського суспільства, та створення християнсько-демократичної партії; е) розкрити причини невдач заходів Всеукраїнської православної церковної ради, спрямованих на створення Української автокефальної православної церкви канонічним шляхом; є) реконструювати етапи діяльності митрополита Київського

Антонія (Храповицького), спрямовані на розширення власних адміністративних повноважень та виявити чинники, які могли сприяти інституалізації помісної Церкви в Україні в 1917-1921 рр. Поєднання різнопланових матеріалів із російських і українських архівних фондів та опублікованих джерел, неупереджене запровадження до наукового обігу певної кількості нових документів дозволило гнучкіше підходити до висвітлення окремих проблем.

Історіографія проблеми

Проблематика, пов'язана з еволюцією політичної і правової природи Російської православної церкви, впливом цього процесу на її становище у суспільно-політичному житті України 1917-1921 рр. на тлі конфлікту національних ідентичностей у єдиному православному просторі до цього часу не була предметом комплексних студій. Але існує ряд дотичних до теми праць без яких дане дослідження було б неможливим.

Оскільки віра це не лише вічний дар Божий людині та її свідомості, а й звична для історії та культури сукупність потужних соціально-інституційних регуляторів та структур¹⁰⁹, при реконструкції подій зазначеного періоду практично неможливо диференціювати історію церковно-державних відносин і власне церковну. Тому авторський аналіз та інтерпретація вказаного комплексу проблем опиралися на цикл праць з історії держави (Української, Російської, українсько-російських міждержавних відносин) та Церкви (Константинопольського патріархату, Київської і

Московської митрополій, міжправославних взаємин). Також специфіка постановки проблеми примусила звернутися не лише до робіт, що висвітлюють безпосередньо період, окреслений темою, але й тих, які подають ретроспективний та перспективний виклад подій і їхніх наслідків.

Найбільшу групу використаних праць складають роботи, у яких висвітлюються різноманітні проблеми російсько-українських міждержавних та внутріправославних відносин періоду 1917-1921 рр. При цьому, як слушно зазначив у своїй дисертації А. Стародуб, дослідники часто ставлять власний доробок у концептуальну залежність від позиції, викладеної в мемуарах митрополитом Євлогієм (Георгієвським)¹¹⁰ або в спогадах - митрополитом УАПЦ В. Липківським¹¹¹. Тобто є прихильниками або жорсткого централізаторського курсу Вищого церковного управління РПЦ, або - будівництва Церкви на національних засадах загалом та інституалізації Української помісної церкви зокрема.

Представники проросійської історіографії, незалежно від того світська особа автор чи духовна, були й донині залишаються на позиціях, успадкованих московською церковною школою від Візантії. По-перше, це *"візантійське імперське преризство до всього, що не є Римом, не походить від Риму, не має благословення Риму"*¹¹², по-друге - *"візантійська церковна свідомість, в основі якої лежала ідея великої християнської Імперії - Всесвіту на чолі з Другим Римом, що об'єднує всіх однією владою, одним законом, а все, що поза цим - варварський світ"*¹¹³. Тому, чітко усвідомлюючи, що революційні події 1917 р. поставили керівництво РПЦ перед дилемою: збереження централізації

будь-якою ціною або втрата національних "окраїн" і перетворення на одну з автокефальних Церков, вони досить одностайні в своїй негачії національно-церковних рухів (особливо українського), але дещо розходяться в оцінці децентралізації управління. Так, наприклад, автори з юрисдикції Синоду Російської православної церкви за кордоном (РПЦЗ) позитивно оцінюють демократизацію церковного управління й розширення самостійності адміністративних одиниць РПЦ, якщо це виключає застосування національних принципів. Історики з лона Московського патріархату розглядають її лише як вимушений і тимчасовий тактичний крок. Проте обидві течії одностайні у своїй негачії до виникнення національно-церковних рухів.

Особливе місце серед дотичних до нашої теми праць істориків обох юрисдикцій належить концептуальній книзі "Воссоздание Святой Руси", нарисові-спогаду про віросповідну політику Тимчасового уряду та циклу статей різного періоду останнього обер-прокурора і єдиного міністра Ісповідань Тимчасового уряду А. Карташова¹¹⁴. Переосмислюючи значення подій, головним учасником яких він був особисто, історик паралельно дослідив взаємозалежність Церкви та імперії, а також співвідношення універсального й національного в християнстві. Ці студії лягли в основу його концепції формування й розвитку церковних націоналізмів. У світлі останньої націоналізми, з котрими стикнулася РПЦ постають як наслідок секуляризації суспільства, втрати його зв'язку з Церквою після розпаду імперії. Ідеальним способом організації у православ'ї А. Карташов вважав той, який би підніс Церкву над відповідними націями¹¹⁵.

Цікаво, що в підтексті явно звучить надія на те, що саме РПЦ у перспективі повинна стати основою такої організації.

Описаний вище методологічний підхід до викладу історії Церкви повністю поділяє решта дослідників. Наприклад К. Фотієв¹¹⁶, І. Смолич¹¹⁷, С. Троїцький¹¹⁸, С. Раневський¹¹⁹, історики з Московського патріархату радянського періоду митрополит Мануїл (Лемешевський)¹²⁰, В. Шавров й А. Левітін-Краснов¹²¹, Л. Регельсон¹²² та сучасні історики протоіерей В. Ципін¹²³, священник Г. Митрофанов¹²⁴, М. Шкаровський¹²⁵ та інші. Незалежно від хронологічних рамок, широти джерельної бази й ступеня різкості оцінок автори одноставно підтримують засади національної та міжправославної політики РПЦ (у тому числі й далеко неоднозначну діяльність закордонних місій). Особлива солідарність проявляється в оцінці українського національного церковного руху. Згадуючи про "липківську лжеієрархію", вони воліють переносити розгляд проблеми із адміністративної площини в еклезіологічну.

Після другої світової війни історики з юрисдикції Московської патріархії дещо змінили методологічні підходи. Вони об'єднали однією сюжетною лінією боротьби РПЦ з *"сумним явищем розколу"* розробку національної проблематики й дослідження обновленських рухів першої третини ХХ ст.. Прикладом може слугувати біографічний довідник російських архієреїв митрополита Мануїла (Лемешевського)¹²⁶.

Проте диференціацію в оцінках повоєнні конфесійні історики зберегли. Якщо національні рухи категорично кваліфікувалися як "єресь" то співпраця обновленців з більшовиками визначалася

як "заблуждение", спокуса спертися на ту владу, яка виникла внаслідок "смути". При цьому практично всі конфесійні історики, навіть у спеціальних розвідках схильні не брати до уваги добре задокументовані спроби патріарха та Собору протистояти більшовикам під час конфіскації церковних цінностей та твердити, що "всі першосвятителі визнали радянську владу Богом дану, звичайно не у нормальному порядку, але... зі свого боку не виявляли ніякої проти неї активної ворожості"¹²⁷. Засуджуючи в односторонньому порядку більшовицькі переслідування віруючих, вони повністю знімають з ієрархії всяку відповідальність за криваві ексцеси. У роботах сучасників, наприклад у В. Ципіна¹²⁸ поряд із критикою більшовицьких переслідувань єпископату та віруючих можна знайти позитивну оцінку дій радянського уряду, якщо вони сприяли відновленню позицій РПЦ в межах колишніх володінь імперії.

Позаконфесійна російська історіографія представлена насамперед роботами радянських авторів атеїстичного спрямування. Слід зауважити, що характер оцінок еволюціонував відповідно до змін у внутрішній та зовнішній політиці уряду СРСР. На початку 1920-х рр. історики однаковою мірою засуджують централізаторську й русифікаторську "церковно-імперіалістичну" політику "тихонівської" Церкви, і націоналістичні рухи "інспіровані буржуазними урядами"¹²⁹. В кінці 1920-х - на початку 1930-х рр. тенденція до засудження будь-яких національних рухів посилилася, особливо дісталася церковним націоналістам. Помітними в цей період є праці Б. Кандідова, І. Сухоплюєва та Ю. Самойловича¹³⁰. Вони добре задокументовані й не втратили своєї актуальності

донині. Особливо слід відзначити книгу Ю. Самойловича та її перероблене видання російською мовою. Цікаво, що автор, поряд з негацією УАПЦ, відзначає факт "войовничої русифікаторської діяльності московської церкви" від часів Петра I й Катерини II та визнає логічним виникнення спротиву русифікації¹³¹.

Потепління церковно-державних стосунків після другої світової війни, пов'язані з середземноморськими планами Сталіна, у зв'язку з якими у вождя виник інтерес до східних патріархів (проект передбачав переміщення центру світового православ'я зі Стамбулу до Москви та створення "православного Ватикану") істотно вплинули на спрямованість офіційної історіографії. В роботах М. Корзуна¹³², І. Кривельова¹³³, Р. Плаксіна¹³⁴ Н. Платонова¹³⁵ тему засудження "тихонівщини" окреслено побіжно, а сепаратистські рухи традиційно подано як більше зло. Серед робіт, спрямованих на виконання політичного замовлення, можна виокремити монографії дуже вузького тематичного спрямування. Наприклад, активізація "підривної антирадянської" діяльності РПЦЗ покликала до життя серію відповідних робіт¹³⁶. У цьому контексті можна вважати своєрідною реакцією на приховану боротьбу з ОУН-УПА появу у 1954 р. монографії А. Лихолата¹³⁷, яка містить акцентоване засудження "церковного націоналізму" й пов'язує його з діяльністю урядів "націоналістичної контрреволюції" в Україні.

Поступове послаблення офіційного тиску на істориків в кінці 1980-х рр. кардинально не змінило вищеописаної тенденції. Авторка вважає, що причина полягала у виникненні міжконфесійного протистояння між православними та греко-католиками

Галичини і відродженням УАПЦ. Перше спеціальне дослідження історії автокефального руху в Україні періоду революції з'явилося в 1989 р., але дисертантка - Н. Бевзюк¹³⁸ - також не внесла концептуальних змін в аналіз проблеми й не запропонувала оцінок, відмінних від притаманних роботам її попередників.

Криза офіційної державної ідеології та відродження УАПЦ у кінці 1980-х рр. ХХ ст. викликали появу праць спрямованих на формування альтернативних засад духовної консолідації нації. Дослідники почали звертатися до розробки соціально-етичних концепцій російського православ'я, досліджувати еволюцію РПЦ як суспільного інституту¹³⁹. Одночасно ідеологічна криза сприяла появі нової хвилі російської історіографії. Ґрунтовні монографії В. Алексеєва¹⁴⁰, біографічні нариси М. Востришева¹⁴¹, написані з використанням широкої джерельної бази розвідки С. Філіппова¹⁴², С. Фірсова¹⁴³, Т. Фруменкової¹⁴⁴, М. Одинцова¹⁴⁵, А. Кашеварова¹⁴⁶, містять своєрідну реабілітацію патріарха Тихона і критику репресивної державної політики стосовно Церкви. Досліджуючи "розколи", автори ще не повністю відмовилися від ужитку термінів "тихонівщина" і "тихонівці", але використовують їх нечасто й без різкої неґації. Залишився пієтет перед російським месіанським націоналізмом, засудження націоналізмів "сепаратистських", а питання про відповідальність ієрархії (або влади - імператорської чи більшовицької) та органічність сприйняття Церквою державної політики традиційно взагалі не ставиться.

Дещо нову тенденцію, порівняно з вищеназваними роботами, можна прослідкувати в монографії М. Шкаровського, яка побачила світ у 2000 р.¹⁴⁷.

Досліджуючи паралельно церковно-державні відносини (зокрема політику більшовиків щодо РПЦ) та власне історію Церкви (наприклад передумови підготовки реформування церковного управління, "розколи" у лоні Московського патріархату), історик-археограф апологізує діяльність патріарха Тихона й зовсім не згадує про національно-церковні рухи, зокрема, український. Хоча всіляко підкреслює негативізм абстрактних церковних націоналізмів. У той же час він подає обновленство як один з проєктів оновлення (реформування) РПЦ, "вироджений" внаслідок соціальної диференціації в середовищі самого духовенства та співпраці його лідерів з ДПУ¹⁴⁸. На відміну від колег, М. Шкаровський обережно підняв проблему політичної позиції Помісного собору 1917 р. Але так само далекий від постановки проблеми про зворотний вплив РПЦ на формування внутрішньої політики держави; відповідальність Вищого церковного управління за свої дії; причини та характер виникнення розколів.

Отже на сьогодні підходи й методологічні засади дослідження всього широкого спектру проблем історії РПЦ періоду революції для всієї російської історіографії не зазнали змін з часів виходу мемуарів митрополита Євлогія (Георгієвського). Вони продовжують кваліфікувати всі правові чи політичні колізії які послаблюють Російську церкву, а з нею й державу (особливо національні рухи) як явища тимчасові такі, що можуть потягнути за собою "смути", або вже є "смутою". Єдина прийнятна - "законна" - стабілізація повинна базуватися винятково на "загальноросійських" засадах. Ці методологічні підходи не передбачають перегляду навіть під впливом встановлення нових фактів.

Представники історіографії проукраїнського спрямування визнають право національних спільнот на створення Помісних церков. Але частина авторів вважає за доцільне переглянути канонічні основи міжправославних відносин. Наприклад, прихильники В. Липківського та УАПЦ формації 1921 р., засуджуючи заходи Вищого церковного управління й патріарха, спрямовані на уніфікацію обряду та русифікацію богослужіння, схиляються до перегляду канонічних норм міжправославних відносин (наприклад у питанні висвяти єпископату)¹⁴⁹. Слідом за ними деякі сучасні автори розвивають ідею ієрархів цієї формації "про нову течію благодаті у Вселенському православ'ї". Так, наприклад, у монографії, що покладена в основу докторської дисертації "Визволитися вірою. Життя і діяльність митрополита В. Липківського", А. Зінченко вважає, що проаналізовані ним ідеї В. Липківського повинні стати наріжним каменем церковних реформ та взірцем для православного світу¹⁵⁰. Роботи Л. Пиллявця та І. Преловської ґрунтуються майже повністю на матеріалах фонду 3984 (УАПЦ) ЦДАВО України. Відзначаючи важливість уведення до наукового обігу нових джерел, все ж не можна погодитися з висновками авторів про те, що єпископат українських епархій відмовився підтримати рух нижчого духовенства за церковну незалежність виключно під тиском патріарха¹⁵¹.

В роботах провідних діячів обновленського руху Б. Титлінова¹⁵², О. Введенського¹⁵³, архієпископа Йосифа (Кречетовича)¹⁵⁴ нищівна критика централізаторської політики РПЦ поєднана з викриттям "самосвятського розколу". Однак сучасні обновленці, підтримуючи позицію прихильників

В. Липківського у питанні автокефалії, та виступаючи за радикальний перегляд православних канонів, проблему висвячення єпископату УАПЦ обходять. Прикладом можемо слугувати монографія С. Жилюка яка вийшла в 2000 р.¹⁵⁵.

Своє бачення окремих аспектів церковно-державних відносин періоду української революції 1917-1921 рр. та участі духовенства у процесі національного відродження запропонували О. Несчуля¹⁵⁶, Г. Надтока¹⁵⁷, С. Білокінь¹⁵⁸, Н. Шип¹⁵⁹. Але їхні погляди на причини слабкості українського автокефалістського руху не вийшли за межі усталеної концепції. Проблему взаємовідносин уряду УНР із Вселенським престолом розглянули в своїх розвідках Володимир та Богдан Сергійчуки¹⁶⁰. Увівши до наукового обігу значну кількість нових джерел, вони все ж підтримують позицію, О. Лотоцького, яку останній виклав у мемуарах.

Наступну групу авторів слід віднести до прихильників розв'язання юрисдикційних суперечок у канонічному полі Вселенського православ'я. Це безпосередні учасники подій та фахівці в галузі церковної історії чи канонічного права - В. Біднов¹⁶¹, І. Огієнко¹⁶², О. Лотоцький¹⁶³, І. Власовський¹⁶⁴. Найбільш значимими є монографії О. Лотоцького "Автокефалія", "Українські джерела церковного права"¹⁶⁵ та І. Власовського "Нарис історії Української православної церкви"¹⁶⁶. На основі неупередженого аналізу багатостолітньої історії Вселенського православ'я й глибоких знань канонічного права О. Лотоцький у двотомнику "Автокефалія" детально висвітлив наявні канонічні принципи взаємозалежності між політичним і церковно-адміністративним устроєм у православних країнах та переконливо довів, що боротьба

за автокефальний устрій не має сакрального значення. Навпаки, згідно 34-му правилу Апостольської конституції "соборний зв'язок незалежних єпископій натурально провадить до соборного зв'язку незалежних автокефальних Церков"¹⁶⁷. Ця норма, встановлена з апостольських часів, пізніше не раз підтримувалася ухвалами місцевих (3 правило Антіохійського) та Вселенських (**6 правило I Вселенського; 3 правило II Вселенського; 28 правило IV Вселенського**) Соборів¹⁶⁸. Таким чином, розглянувши проблему створення Української помісної церкви в загальноправославному контексті, О. Лотоцький дійшов цілком справедливого висновку, що вимога автокефального статусу не може бути ерессю. В той же час він вважав, що діяльність українського радикального крила церковних реформаторів на чолі з В. Липківським завдала шкоди національному православному рухові. Загалом же причину провалу боротьби за автокефалію О. Лотоцький вбачав винятково в нестабільності української державності, а до радикальних позиції українських урядовців у церковному питанні поставився з розумінням.

Зберігає академічну виваженість у своєму аналізі та інтерпретації подій також І. Власовський. Критикуючи канонічні засади церковних реформ, вироблені Собором УАПЦ 1921 р. та хіротонію ієрархії "олександрійським" чином, він поширює відповідальність за радикальні кроки представників українського руху й на шовіністично налаштовану російську ієрархію. Історик поділяє висновок О. Лотоцького про те, що найбільшою перешкодою до встановлення автокефалії була нестабільність української держави. Слід зазначити,

що ці два фахівці найбільше вплинули на формування сучасної української позаконфесійної історіографії.

Помітний вплив на розвиток вітчизняної історіографії мають роботи зарубіжних авторів Б. Боцюрківа¹⁶⁹, Ф. Сисина¹⁷⁰. Незважаючи на вузькість джерельної бази й наявність деяких фактологічних помилок, дослідники розглянули кілька принципових проблем. Найважливішими є визнання генетичного зв'язку між українським православним рухом XVII ст. і церковними діячами початку XX ст., а також вплив політизації українського етносу на боротьбу за церковну незалежність.

Протягом останнього десятиріччя XX ст. в українській історичній науці почала складатися досить сильна наукова школа дослідників церковно-державних відносин, яка докладає максимум зусиль до об'єктивного висвітлення усього комплексу проблем історії держави й Церкви початку XX ст. Початок формування цього наукового напрямку бере з моменту виходу дисертації та циклу публікацій О. Ігнатуші, присвячених історії УАПЦ у 1917-1930 рр.¹⁷¹. Дослідник запровадив до наукового обігу велику кількість різнопланових джерел, зробив низку цікавих спостережень у площині співвідношення національного та канонічного чинників в автокефальному русі.

Суттєвим внеском у комплексну розробку широкого спектру проблем українсько-російських міждержавних та міжцерковних відносин є монографії професорів В. І. Ульяновського¹⁷² і Б. І. Андрусишина¹⁷³ та цикл пізніших публікацій. Автори вперше у вітчизняній історіографії реконструювали діяльність українських державних і церковних

інституцій, їх взаємовідносини з Московським патріархом на основі великої кількості архівних джерел українських і російських архівосховищ. Науковці поставили собі за мету *"послідовне проведення принципу позитивізму, максимально точне відтворення перебігу подій, програм, ідейної спрямованості різних течій та заперечення будь-якої конфесійної чинаціонально-політичної апологетики"*¹⁷⁴.

Новим словом в оцінці подій періоду 1917-1921 рр. є низка публікацій та дисертаційне дослідження А. Стародуба *"Юрисдикційна політика Російської православної церкви 1917-1921 рр.: український аспект"*¹⁷⁵. Історик зосередив свою увагу на вивченні українського аспекту юрисдикційної політики РПЦ в Україні періоду національно-визвольної боротьби. На основі залучення до наукового обігу значної кількості нових джерел з вітчизняних та російських архівосховищ він запропонував розглядати *"українську модель"* опору церковному усамотійненню як найбільш показовий випадок, на прикладі якого можливий загальний розгляд різних моделей опору церковному усамотійненню, які були апробовані саме в період 1917 - на початку 1920-х рр.¹⁷⁶. Оцінка дослідником ролі української держави в боротьбі за автокефалію дещо відрізняється від поглядів колег-попередників. Наприклад, розглядаючи питання статусу Української церкви крізь призму суперечностей Московського та Вселенського патріархатів, поряд із нестабільністю української держави він звернув увагу на важливість внутріправославного резонансу на арешт Директорією митрополита Антонія та архієпископа Євлогія і пов'язану з ним протидію російського єпископату заходам українських дипломатів.

Дещо меншу групу, порівняно з дослідженнями,

у яких спеціально розглядаються проблеми церковно-державних стосунків в Україні в 1917-1921 рр. та національні відносини у канонічному полі Російської православної церкви, становлять праці з історії Церкви загального характеру. Наприклад, визначити місце православної "симфонії" у структурі політичної влади Російської імперії, особливості симбіозу трьох базових принципів, на яких формувалися засади політичної і правової культури суспільства у Росії домогло фундаментальне дослідження з історії Російської церкви А. Карташова¹⁷⁷, не менш значима праця у галузі історії російського богослов'я Г. Флоровського¹⁷⁸ та публікації Л. Чорної¹⁷⁹. Дослідники одноставно підкреслюють, що авторство концепції утворення й розвитку Російської імперії належить Ф. Прокоповичу та відзначають наявність політичного замовлення. Показово, що патріот "єдиної неділимної" А. Карташов, описуючи синодальний період в історії РПЦ, у кожному нарисі, присвяченому тому чи іншому імператорові, докоряє українським ієрархам за їхнє відверте небажання будувати імперію.

Для з'ясування політичного і канонічного становища Київської митрополії у правовому полі імперії, у дослідженні використано спеціалізовані монографії і статті істориків Церкви школи Київської духовної академії: В. Завітневича¹⁸⁰, Є. Голубинського¹⁸¹, Ф. Титова¹⁸², М. Гроссу¹⁸³, Ф. Міщенка¹⁸⁴ та тематичні реферати, присвячені проблемі відновлення інституту патріаршества й автокефалії Київської митрополії, підготовані для використання на засіданнях двох Помісних Соборів¹⁸⁵. Ці роботи досить переконливо довели, що традиції православ'я та церковне життя в Україні суттєво відрізнялися від російських.

Особливості формування політичної культури правлячих еліт Московського царства та значення "Київської легенди" в різні періоди його історії ґрунтовно досліджені у працях А. Горського¹⁸⁶, А. Мельник¹⁸⁷. Виокремити архетипи української православної свідомості, які разом з територією Київської митрополії [матеріальним втіленням націотворчого міфу - Т.Є.] успадкували церковна свідомість та політична культура підданих Російської імперії (а пізніше - радянського народу) - допомогли праці сучасних вітчизняних медієвістів. Насамперед це ґрунтовні монографії професора Яковенко Н. М. з історії української шляхти Волині й Центральної України (кінець XIV - середина XVII ст.)¹⁸⁸; з історії уявлень та ідей в Україні XVI - XVII ст.¹⁸⁹; та стаття Рички В. М. - з історії політико-ідеологічних концепцій середньовічної Русі¹⁹⁰. Фахівці встановили наявність у церковній свідомості таких архетипів: Київ - столиця Вселенського православ'я, своєрідна земна ікона біблійного Єрусалима; непорушне тривання церковної та героїчної "старовини"; поєднання в прямій спадковості українського сучасного з давньоруським минулим. Саме вони були постійним джерелом збереження і відтворення у єдиному православному просторі Росії різних ідентичностей: російської і православної та української і православної.

Також зберегли актуальність для даного дослідження (у методологічному та фактологічному значенні) праці з історії розвитку теорії "Третього Риму" Н. Полонської-Василенко¹⁹¹, Г. Коха¹⁹²; та екуменічний варіант російської ідеї в інтерпретації Вл. Соловійова¹⁹³.

Отже, на підставі вищесказаного можна констатувати, що поза увагою дослідників залишилося коло проблем, пов'язаних з комплексним аналізом: а) традиційної участі Церкви у політиці як активного суб'єкта; б) зворотного впливу Російської православної церкви на формування політичної системи Росії як співджерела державного законодавства; в) становлення політичної культури православних росіян та українців на основі церковної концепції національної ідентичності; г) конфлікту української та російської православної ідентичностей в єдиному православному просторі імперії; д) вплив стереотипної інтерпретації ієрархією РПЦ канонічного й політичного становища Київської митрополії на суспільно-політичне життя в Україні 1917-1921 рр. та на позиції українських еліт під час боротьби за церковну незалежність.

¹ Каннингем Д. В. С надеждой на Собор: русское религиозное пробуждение начала века. Перевод с англ. Сидоренко. - London, 1990. - С. 30-31.

² Деяния Священного Собора Российской Православной Церкви 1917 - 1918 гг. - М., 1994. - Т.1. Документы. Материалы. Деяния ІХVI - 337 с., т. 2. Деяния ХVII - ХХХ - 456 с., т. 3. Деяния ХХХI - ХL - 259 с.

³ Там само.

⁴ ЦДАВО. - Ф. 1072. - Оп. 2. - Спр. 116. - Арк. 26-26 зв.

⁵ О передаче части дел из ведения Священного Синода в епархиальные управления // Церковные Ведомости. - 1917. - № 18-19. - С. 105-107. О порядке избрания епархиального епископа // Церковные Ведомости. - 1817. - № 29. - С. 219-221. Церковная жизнь на Украине // Церковные Ведомости. - 1918. - № 11-12.

Прибавления. Церковные ведомости. - 1917. - № 9-15. - С. 55-56, 57, 64-66, Церковные Ведомости. - 1917. - № 16-17. - С. 83. № 18-19. - С. 2-3. Церковные Ведомости. - 1917. - № 32-33. - С. 263. Церковные Ведомости. - 1917. - № 34. - С. 280.

⁶ Shechko P. The Russian Orthodox Sobor of the Moscow and the Orthodox Church in the Ukraine (1917-1918). // *Analekta Ordinis s. Basilii Magni*. - 1973. - Vol. VIII. - P. 161-240; 1979. - Vol. X (XVI). - Sec. 2. - №: 1/4. - P. 238-363.

⁷ Русская Православная Церковь в советское время (1917-1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / Сост. Штриккер Г.- М., 1995.-Т.1.- 400 с. - Т.2.- 560 с.

⁸ Русская Православная Церковь и коммунистическое государство (1917-1941). Документы и фотоматериалы. - М., 1996. - 328 с.

⁹ Архивы Кремля. Политбюро и Церковь. 1922 - 1925 гг. В 2-х книгах // подг. Покровский Н. Н. - М., 1997. - Т.1. - 599 с. Т. 2. - 648 с.

¹⁰ Отзывы епархиальных архиереев о предстоящей церковной реформе. В 3-х т. - СПб., 1906. Приложения. (Т.1. - 548 с., т. 2. - 562 с., т. 3. - 592 с.).

¹¹ ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 167; 168; 169; 170; 171; 196; 222; 247.

¹² ЦДАВО. - Ф. 3984. - Оп. 3. - Спр. 21; 21а. Оп. 4. - Спр. 4.

¹³ ЦДАВО. - Ф. 1071. - Оп. 1. - Спр. 68; 87; 118; 120; 149; 219; 220.

¹⁴ Там само. - Спр. 218.

¹⁵ Див. *Стародуб А.* Юрисдикційна політика РПЦ 1917-1921 рр.: український аспект. Дис... канд... іст... наук. 07.00.02. Інститут археології та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАНУ. - К., 2000. - С. 19.

¹⁶ Статут Помісного Собору. / Устав Поместного Собора. - К., 1918. - 18 с.

¹⁷ Всеукраїнський Православний Церковний Собор // Церковно - общественная мысль. - 1918. - № 15/16; 17/18; 19/20.

¹⁸ ЦДАВО. - Ф. 1072. - Оп. 2. - Спр. 13.

¹⁹ Третя сесія Собору // Слово. - 1918. - № № 26-62.

²⁰ Всеукраїнський Православний Церковний Собор // Церковно - общественная мысль. - 1918. - № 15/16; 17/18; 19/20.

²¹ Избрание Киевского митрополита // Церковно-общественная мысль. (Киев). - 1918. - № 11 - 12. *Крамаренко М.*, свящ. Церковный империализм // Слово. - 1918. - № 14. Краткая летопись первого Всеукраинского Собора и его важнейшие постановления в январе - июне 1918 г. - К., 1918. - 12 с. *Кудрявцев П.* Церковный вопрос на Украине // Слово. - 1918. - № № 20, 21, 23. *Кудрявцев П.* К истории созыва Всеукраинского Церковного Собора (ответ на статью в "Нашей Родине" 15/18 октября) // Слово. - 1918. - № 25. Обращение митрополита Платона в Украинскую Церковную Раду // Киевлянин. - 1917. - № 238. О порядке избрания епархиального епископа // Церковные Ведомости. - 1817. - № 29. - С. 219-221. *Светлов П.* Церковные основания к протесту против украинизации Малороссии // Киевлянин. - 1917. - № 180. *Титлинов Б.* Атономия Украинской Церкви // Слово. - 1918. - № 31. *Титлинов Б.* Автокефалия и федерация // Слово. - 1918. - № 40. *Титлинов Б.* Церковная децентрализация // Слово. - 1918. - № 53. Украинец Архиепископ Алексей // Киевлянин. - 1917. - № 261.

²² Митрополит Василь Липківський. Матеріали до біографії (з фондів ЦДАВОВ України, упорядник Л.Пилявець). - К., 1993. - 60 с. Революція и Собор 1917 - 1918 гг. (наброски для истории Русской Церкви наших дней) // Альфа и Омега. - М., 1995. - № 3. - С. 96 - 118. Российская Церковь в годы революции (1917 - 1918 гг.) // Сборник. Ред. Одинцов М.И. - М., 1995. - 272 с. *Стародуб А.* Юридична політика РПЦ 1917-1921 рр. ... - С. 20-21.

²³ ЦДАВО. - Ф.1071. - Оп. 1. - Спр. 72; 76; 87; 91; 103; 118.

²⁴ *Ульяновський В.* Церква в Українській Державі 1917 - 1920 рр. (Доба Центральної Ради). - К., 1997. - 200 с. *Його ж.* Церква в Українській Державі 1917- 1920 рр. (Доба Гетьманату Павла Скоропадського). - К., 1997. - 320 с

²⁵ ЦДАВО. - Ф. 1071. - Оп. 1. - Спр. 72; 76; 91.

²⁶ ЦДІАУК. - Ф. 167. - Оп. 1. - Спр. 798.

²⁷ ЦДАВО. - Ф. 3984. - Оп. 1. - Спр. 26. Оп. 3. - Спр. 21; 21а.

²⁸ Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 14-30 жовтня. Документи і матеріали. / Упорядники Г.М.Михайличенко, Л.Б.Пилявець, І.М. Преловська. - Київ - Львів, 1999. - 560 с.

²⁹ ЦДАВО. - Ф. 1071. - Оп. 1. - Спр. 72; 76; 91.

³⁰ *Кандидов Б.* Церковь и шпионаж. О некоторых фактах контрреволюционной и шпионской деятельности религиозных организаций. - М., 1938. - 120 с. *Кандидов Б.* Дело №. Церковно-белогвардейский Собор в Ставрополе в мае 1919 г. Материалы по вопросу об организации церковной контрреволюции в годы гражданской войны. - М., 1930. - 96 с. *Кандидов Б.* Октябрьские бои в Москве и Церковь. - М., 1931. - 40 с.; *Кандидов Б.* Церковь и гражданская война на юге. Материалы к истории религиозной контрреволюции в годы гражданской войны. - М., 1931. - 272 с.; *Кандидов Б.* Церковь и февральская революция. Классовая позиция православной церкви в период февраль-август 1917. Материалы и очерки. - М., 1934. - 96 с.

³¹ *Лихолат А.* Разгром националистической контрреволюции на Украине (1917 - 1922 гг.). - М., 1954. - 656 с.

³² *Гордиенко И. С., Комаров П. М., Курочкин П. С.* Политиканы от религии. Правда о "Русской зарубежной церкви". - М., 1975. - 191 с.

³³ *Митрофанов Г., священник.* Русская Православная Церковь и Советское государство во второй половине 1920-х гг. (Анализ взаимоотношений на основе церковных документов) // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традиции. - Спб., 1996. - С. 98-110.

³⁴ Русская Православная Церковь в советское время (1917-1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью /Сост. Штриккер Г.-М., 1995. - Т. 1.- 400 с. - Т. 2.-560 с.

³⁵ Русская Православная Церковь и коммунистическое государство (1917-1941). Документы и фотоматериалы. - М., 1996. - 328 с.

³⁶ *Стародуб А.* Проблема статусу Російської Православної Церкви в Україні в 1918-1921 рр. // Просемінарій. Медієвістика. Історія Церкви науки і культури. - К., 1997. - Вип. 2. - С. 202-211. *Стародуб А.* Українська державність 1917-1921 рр. "очима" центральної влади Російської Православної Церкви: еволюція несприйняття // Просемінарій. Медієвістика. Історія Церкви, науки і культури. - К., 1999. - Вип.3. - С. 190-203. *Стародуб А.* Організація управління Православної Церкви в Україні восени 1918 р.: автономія канонічна і фактична // Науковий збірник. Присвячений 125-ти річчю

218, 219, 220. Ф.1072. - Оп. 1. - Спр. 21. Оп. 2. - Спр. 3, 11, 16, 109, 110, 111, 116, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 129, 134, 135, 136, 138, 149а. Оп. 3. - Спр. 4а, 11.

⁵⁷ ЦДАВО. - Ф. 1071. - Оп. 1. - Спр. 132, 143.

⁵⁸ Там само. - Ф. 1072. - Оп. 2. - Спр. 121, 138, 149а.

⁵⁹ Там само. - Оп. 2. - Спр. 114, 128, 138.

⁶⁰ Там само. - Оп. 2. - Спр. 127, 134, 135. Оп. 3. - Спр. 11.

⁶¹ Там само. - Оп. 2. - Спр. 12, 33, 96, 109, 113, 116, 120. Оп. 3. - Спр. 11.

⁶² Там само. - Оп. 2. - Спр. 124а, 124б.

⁶³ Там само. - Оп. 2. - Спр. 123, 124б, 129. Оп. 3. - Спр. 11.

⁶⁴ там само. - Оп. 2. - Спр. 11.

⁶⁵ Там само. - Оп. 2. - Спр. 99, 100, 110.

⁶⁶ ЦДАВО. - Ф. 4441. - Оп. 1. - Спр. 29.

⁶⁷ Там само. - Ф. 1072. - Оп. 2. - Спр. 127. Оп. 3. - Спр. 4а, 11.

⁶⁸ Там само. - Оп. 2. - Спр. 11, 12, 13.

⁶⁹ Там само. - Оп. 2. - Спр. 12, 124а.

⁷⁰ Там само. - Оп. 1. - Спр. 21. Оп. 2. - Спр. 12, 13.

⁷¹ Національна бібліотека України ім. В. Вернадського. Інститут рукопису. (НБУВ. ІР.) - Ф. 191. - Оп. 1. - Спр. 16, 17.

⁷² Там само. - Ф. 216. - Оп. 1. - Спр. 83.

⁷³ Там само. - Оп. 1. - Спр. 139, 175.

⁷⁴ *Стародуб А.* Українська державність 1917-1921 рр. "очима" центральної влади Російської Православної Церкви ... , Стародуб А. Юрисдикційна політика РПЦ 1917-1921 рр.

⁷⁵ *Евлогий (Георгиевский) митрополит.* Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского) изложенные по рассказам Т. Манухиной. - М., 1994. - 621 с.

⁷⁶ *Вениамин (Федченко), митрополит.* На рубеже двух эпох. - М., 1994. - 447 с.

⁷⁷ *Шавельский Г.* Воспоминания последнего протопресвитера. Письма священника Г. И. Шавельского (1904-1916 гг) // Источниковедческое изучение памятников письменной культуры в собраниях и архивах ГИБ истории России XIX-XX вв. - Ленинград, 1991. - с. 115-135.

⁷⁸ *Нестор (Анисимов).* Мои воспоминания. Материалы к биографии. - М., 1995. - 192 с.

⁷⁹ *Елевферий (Богоявленский) митрополит.* Неделя в Патриар-

хии // Из истории христианской Церкви на родине и за рубежом в XX столетии. - М., 1995. - С. 173 - 319.

⁸⁰ Митрополит Василь Липківський. Матеріали до біографії (з фондів ЦДАВОВ України, упорядник Л. Пилявець). - К., 1993. - 60

⁸¹ *Теодорович І., архієпископ.* Благодатність ієрархії УАПЦ. - Регенсбург, 1947. - 142 с.

⁸² *Корсуновський П., отець.* Церковний рух на Україні в перші роки революції // "Дніпро". - Трентон - Новий Йорк, 1925. - 25 с.

⁸³ *Білон П.* Спогади. - Пітсбург, 1956 - Ч. 1-2 - 164 с.

⁸⁴ *Карташев А. В.* Временное Правительство и русская Церковь // Из истории христианской Церкви на родине и за рубежом в XX столетии. - М., 1995. - Кн. 5. - С. 6-34.

⁸⁵ *Зеньковский В. (протопресвитер).* Пять месяцев у власти (15 мая - 19 октября 1918 г.). Воспоминания. - М., 1995. - 240 с. *Зеньковский В., профессор.* Всероссийский съезд 1 - 12 июня // Христианская мысль. - 1917. - № 7/8; 9/10.

⁸⁶ *Лотоцький О.* Сторінки минулого. - Варшава, 1932. - Т.1. - 278 с. Т. 2 - 327 с. Т. 3 - 412 с. *Лотоцький О.* У Царгороді. - Варшава, 1939. - 176 с.

⁸⁷ *Огієнко І.* Рятування України. На тяжкій службі своєму народові. - Вид. 2. - Вінніпег, 1968. - 95 с.

⁸⁸ *Дорошенко Д.* Мої спогади про недавнє - минуле. 1914 - 1918 р. - Мюнхен, 1969. - 400 с.

⁸⁹ *Токаржевський-Карашевич Я.* Царгородські спомини (1919 - 1921 рр.) // Визвольний шлях. - Лондон, 1952. - Ч. 7/58. - С. 25-34.

⁹⁰ *Карманський П.* Наша дипломатична станція при Св. Престолі в Римі в рр. 1919 - 1920 // Літопис Червоної Калини. - Львів, 1939. - Ч. 2. - С. 3-4.

⁹¹ *Чикаленко Є.* Уривок з моїх споминів за 1917 р. - Прага, 1932. - 56 с. *Чикаленко Є.* Уривки зі спогадів з років 1919-20. - N.Y., 1963. - 166 с.

⁹² *Мазепа Ісаак* Україна в огні й бурі революції. 1917 - 1921 рр. - Ч.1. Центральна Рада. - Гетьманщина. - Директорія. - Прага, 1942. - 210 с.

⁹³ *Скоропадський П.* Спогади. Кінець 1917 - грудень 1918. - Київ - Філадельфія, 1995. - 493 с.

⁹⁴ *Деникин А. И.* Очерки русской смуты. - М., 1990 - 250 с.

95 Врангель П. Н. Воспоминания. В 2-х тт. - М., 1992 - Т.1. - 539 с., т. 2. - 467 с.

96 Могилянський Н. М. Трагедія України // Революція на Україні: По мемуарам білих. Сост. С. Алексєєв - Репринтне воспроизведение издания 1930 г. - К., 1990. - 436 с.

97 Любимов А., протопрєсвитер. Дневник // Российская Церковь в годы революции (1917-1918).-М., 1995. - 89 с.

98 Голубцов Г., протоирей. Дневник: Поездка на Всероссийский церковный Московский Собор // Российская Церковь в годы революции (1917 - 1918). - М., 1995. - 272 с.

99 Лина І. Як я пішов у революцію. Уривок із щоденника // Календар-альманах "Дніпро" на 1928. - Львів, 1928. - С. 95 - 99.

100 ЦДАВО. - Ф. 4441. - Оп. 1. - Спр. 29.

101 Деяние [Всероссийского Собора] 85-е посвященное мученически скончавшемуся митрополиту Киевскому Владимиру // Церковные Ведомости. - 1918. - № 9/10. Журналы заседаний Высочайше утвержденного Предсоборного присутствия при Святейшем Правительствующем Синоде // Церковные Ведомости. - 1906. - № 1 - 52. Приложения. О передаче части дел из ведения Священного Синода в епархиальные управления // Церковные Ведомости. - 1917. - № 18/19. - С. 105-107. О порядке избрания епархиального епископа // Церковные Ведомости. - 1817. - № 29. - С. 219-221. Церковная жизнь на Украине // Церковные Ведомости. - 1918. - № 11/12. Прибавления. Церковные ведомости. - 1917. - № 9-15. - С. 55-56, 57, 64-66. Церковные Ведомости. - 1917. - № 16/17. - С. 83. № 18/19. - С. 2-3. Церковные Ведомости. - 1917. - № 32/33. - С. 263. Церковные Ведомости. - 1917. - № 34. - С. 280.

102 Вопрос о гетмане И.Мазепе // Церковно - общественная мысль. (Киев). - 1918. - № 15/16. Всеукраинский Православный Церковный Собор // Церковно - общественная мысль. - 1918. - № 15/16; 17/18; 19/20. Избрание Киевского митрополита // Церковно-общественная мысль. (Киев). - 1918. - № 11/ 12.

103 Айвазов И. Православная Церковь и высшие государственные учреждения в России // Оттиск из журнала "Голос Церкви". - М., 1912.-№ 9.- 42 с.

104 В Синоде // Всероссийский Церковно-Общественный Вестник. - 1917. - № 1. - С. 2-3. Церковно Общественный Вестник. - 1913. - 10, 17 октября. Церковно Общественный

Вестник. - 1913. 7 ноября.

¹⁰⁵ *Верховский П. В.* О необходимости изменить русские основные законы // Оттиск из ж. "Церковная Правда". - Берлин, 1913. - № 2. - 16 с.

¹⁰⁶ *Крамаренко М., свящ.* Церковный империализм // Слово. - 1918. - № 14. *Кудрявцев П.* Церковный вопрос на Украине // Слово. - 1918. - № № 20, 21, 23. *Кудрявцев П.* К истории созыва Всеукраинского Церковного Собора (ответ на статью в "Нашей Родине" 15/18 октября) // Слово. - 1918. - № 25. *Сергий (Лавров), епископ.* Открытое письмо о М.Крамаренко // Слово. - 1918. - № 24. Союзники и автокефалия // Слово. - 1918. - № 59. *Титлинов Б.* Атономия Украинской Церкви // Слово. - 1918. - № 31. *Титлинов Б.* Автокефалия и федерация // Слово. - 1918. - № 40. *Титлинов Б.* Церковная децентрализация // Слово. - 1918. - № 53. Третя сесія Собору // Слово. - 1918. - № № 26-62.

¹⁰⁷ Порада Українській Церкві (лист єпископа Никона) // Нова Рада. - 1917. - № 95. Протокол засідання виконавчого комітету по скликанню Всеукраїнського Церковного Собору // Нова Рада. - 1917. - № 195. *Шелухін С.* Московська церковність і Українська Церква // Нова Рада. - 1918. - № 210.

¹⁰⁸ Обращение митрополита Платона в Украинскую Церковную Раду // Киевлянин. - 1917. - № 238. *Светлов П.* Церковные основания к протесту против украинизации Малороссии // Киевлянин. - 1917. - № 180. Українець Архієпископ Алексей // Киевлянин. - 1917. - № 261.

¹⁰⁹ *Рашковский Е. Б.* На оси времен. Очерки по философии истории. - М., 1999. - С. 170.

¹¹⁰ *Евлогий (Георгиевский) митрополит.* Путь моей жизни. ...

¹¹¹ *Липківський В.* Відродження Церкви в Україні 1917 - 1930. - Торонто, 1995. - 335 с. *Липківський В.* Історія Української Православної Церкви. Розд. 7. - Вінніпег, 1961. - 181 с.

¹¹² *Хомчук О.* Церква поза церковною огорожею. Розколи і руйнація Української православної церкви в пошуках "Константинопольського визнання". - Чікаго, Іллінойс, 2002. - С. 219.

¹¹³ Там само. - С. 220.

¹¹⁴ *Карташев А.* Временное Правительство и русская Церковь // Из истории христианской Церкви на родине и за рубежом в XX столетии. - М., 1995. - Кн. 5. - С. 6-34. *Карташев А.*

- Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х т. - Т. 2. - Патриарший период. Синодальный период. - М., 1991. - 576 с. *Карташев А.* Воссоздание святой Руси. - Париж, 1956. - 254 с. *Карташев А.* Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. - М., 1996. - 465 с.
- ¹¹⁵ *Карташев А.* Воссоздание святой Руси... - с. 420.
- ¹¹⁶ *Фотиев К., протоиерей.* Попытки украинской автокефалии в XX в. // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии 1917 - 1950 гг. - М., 1997. - С. 7 - 86.
- ¹¹⁷ *Смолич И. К.* История Русской Церкви (1700 - 1917). В 2-х ч. - М., 1997. - Ч. 1. - 779 с., Ч. 2. - 799 с.
- ¹¹⁸ *Троицкий С.* Афон и международное право // Богославские труды. - М., 1997. - № 33. - С. 138-155.
- ¹¹⁹ *Раневский С.* Украинская автокефальная Церковь. - Нью-Йорк - Джорданвилль, 1949. - 167 с.
- ¹²⁰ *Мануил (Лемешевский), митрополит.* Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 годы. В 6-ти т. - Erlagen, 1979 - 1987. (Т. 1 - 431 с., т. 2. - 420 с., т. 3. - 414 с., т. 4. - 441 с., т. 5. - 502 с., т. 6. - 532 с.)
- ¹²¹ *Левитин-Краснов А. Шауров В.* Очерки по истории русской церковной смуты. - М., 1996. - 672 с.
- ¹²² *Регельсон Л.* Трагедия русской Церкви 1917 - 1945. - Париж, 1977. - 625 с.
- ¹²³ *Цыпин В. (протоиерей).* История Русской Православной Церкви 1917-1990 гг. - М., 1997. - 832 с.
- ¹²⁴ *Митрофанов Г., священник.* Российская Православная Церковь в России и эмиграции в 1920-е гг. Из истории Российской Православной Церкви XXвека. - Спб., 1995. - 144 с. *Митрофанов Г.* Русская Православная Церковь и Советское государство во второй половине 1920-х гг. (Анализ взаимоотношений на основе церковных документов) // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традиции. - Спб., 1996. - С. 98-110.
- ¹²⁵ *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 годах). - М., 2000. - С. 67-94.
- ¹²⁶ *Мануил (Лемешевский), митрополит.* Русские православные иерархи

- 127 Патриарх Тихон и история русской церковной смуты. Кн. 1. / Сост. М. Губонин. - СПб., 1994. - 446 с.
- 128 *Цыпин В. протоиерей.* История Русской Православной Церкви. - М., 1994. - 254 с.
- 129 *Введенский А. И.* Церковь Патриарха Тихона. - М., 1928. - 168 с. *Введенский А.* Церковь и государство (очерк взаимоотношения Церкви и государства в России 1918 - 1922 г.). - М., 1923. - 254 с. *Воробьев А.* Религия и пролетарская революция. - Харьков, 1923. - 67 с.
- 130 *Кандидов Б.* - Вказані праці. *Сухоплюєв І.* Відокремлення церкви від держави. - Харків, 1929. - 168 с. *Самойлович Ю.* Українська Церква на послугах у національній контрреволюції (Дослід з історії УАПЦ) // Революція й релігія. - Харків - Київ, 1930. - Кн. 2. - с. 198-302. *Самойлович Ю.* Церковь украинского социал-фашизма. - М., 1932. - 125 с.
- 131 *Самойлович Ю.* Українська Церква на послугах у національній контрреволюції ... - С. 205.
- 132 *Корзун М. С.* Русская православная Церковь, 1917 - 1945 гг. : Изменение социально-политической ориентации и научная несостоятельность вероучения. - Минск, 1987. - 111 с.
- 133 *Крывелев И. А.* Русская православная церковь в первой четверти XX-го века. - М., 1982. - 64 с.
- 134 *Плаксин Р. Ю.* Тихоновщина и ее крах: позиция православной церкви в период Великой Октябрьской революции и гражданской войны. - Л., 1987. - 206 с.
- 135 *Платонов Н.* Православная Церковь в 1917 - 1935 гг. // Ежегодник музея религии и атеизма. - Ленинград, 1961. - Вып. 5. - С. 206-271. *Платонов Н., митр.* Почему я ушел из Церкви. Из неопубликованных записок бывшего Ленинградского митрополита Н.Ф. Платонова // Правда о религии. - М., 1959. - 78 с.
- 136 *Гордиенко И. С., Комаров П. М., Курочкин П. С.* Политиканы от религии ...
- 137 *Лихолат А.* Разгром националистической контрреволюции на Украине ...
- 138 *Бевзюк Н.* Украинская автокефальная православная церковь в годы гражданской войны: образование и деятельность. // Автореферат дис... канд...ист...наук: 07.00.02. / ОГУ им. Мечникова И.И. Одесса, 1989. - 20 с.

139 Головащенко С. И. Особенности эволюции русской православной церкви как общественного института: Автореферат дис...канд...фил... наук (09.00.06.), АН УССР, ин-т философии. - Киев, 1991. - 17 с. Гриб О. В. Національна та етнічна свідомість як соціокультурний феномен. Автореферат дис...канд...соціолог... наук. 22.00.06 ХДУ. - Х., 1998 - 17 с. Еременко В. П. Православная концепция исторического процесса в свете современности. - К., 1991. - 208 с. Красников Н. П. Социально-этические воззрения русского православия в XX веке. - К., 1998. - 177 с.

140 Алексеев В. А. Иллюзии и догмы. - М., 1991. - 399 с.

141 Вострышев М. Н. Божий избранник. Крестный путь Святителя Тихона Патриарха Московского и всея России. - М., 1990. - 189 с.

142 Филиппов С. Л. Государство и Церковь: детерминанты политики // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традиции. - Спб., 1996. - С. 126-140.

143 Фирсов С. Л. Некоторые аспекты церковно-государственных отношений в России начала XX столетия // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традициях. - Спб., 1996. - С. 51-61. Фирсов С. Православная Церковь и Российское государство в 1907 - 1917 гг.: социальные и политические проблемы. Автореферат дис...докт...ист... наук. - Спб., 1997. - 47с.

144 Фруменкова Т. Г. Высшее православное духовенство России в 1917 г. // Из глубины времен. Спб., 1995. - Вып. 5. - С. 74-94

145 Одинцов М. И. Государство и Церковь: История взаимоотношений. 1917 - 1938 гг. // Культура и религия. - М., 1991. - № 11. - 38 с.

146 Кашеваров А. Государство и Церковь. Из истории взаимоотношений Советской власти и РПЦ в 1917 - 1945 гг.. - Спб., 1995. - 138 с. Кашеваров А. Н. Кампания советской власти по вскрытию святых мощей в 1918 - 1920 гг. // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традициях. - Спб., 1995. - С. 77-97.

147 Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 годах). - М., 2000. - с. 67-94.

148 Там само. - С. 30-34.

149 Бурко Д. Українська Автокефальна Православна Церква - вічне джерело життя. - Сант-Бавнд Брук, 1988. - 327 с. Всеукраїнський Православний Церковний Собор (1921 р. Київ). Діяння Всеукраїнського Православного Церковного Собору... 14 - 30 жовтня 1921 р. - Новий Ульм, 1965. - 60 с. *Галуха Л. В.* Особливості автокефалії та інституалізації православної церкви в Польщі (1918 - 1939 рр.): Автореф... канд... іст... наук: 09.00.11. / Інститут філософії НАН України - Київ, 1997. - 24 с.

150 *Зінченко А.* Визволитися вірою. Життя і діяльність митрополита Василя Липківського. - К., 1997. - С. 25.

151 *Пилявець Л.* Хрещення ДПУ. З історії Діяльно-Христової Церкви // Людина і світ. - 1992. - № 5-6. - С. 26-29. Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 14-30 жовтня. Документи і матеріали. / Упорядники Г. М. Михайличенко, Л. Б. Пилявець, І. М. Преловська. - Київ - Львів, 1999. - 560 с. Українська Автокефальна Православна Церква: минуле і сучасне. / Бондаренко В., Пилявець Л., Уткін О. - К., 1991. - 76 с.

152 *Титлинов Б. В.* Православие на службе самодержавия в русском государстве. - Л., 1924. - 210 с. *Титлинов Б. В.* Церковь во время революции. - Пг., 1924. - 194 (242) с.

153 *Введенский А. И.* Революция и Церковь. - Пг., 1923. - 87 с. *Введенский А. И.* Церковь Патриарха Тихона - М., 1928. - 168 с. *Введенский А.* Церковь и государство (очерк взаимоотношения Церкви и государства в России 1918 - 1922 г.). - М., 1923. - 254 с.

154 *Иосиф (Кречетович), архиеп.* Происхождение и сущность самосвятства липковцев. - Харьков, 1925. - 44 с.

155 *Жилюк С.* Без апологетики. Витоки оновлення православної церкви в Україні. - Житомир, 2000. - 164 с.

156 *Нестуля О. О.* Доля церковної старовини в Україні (1917 - 1941). - К., 1995. - Ч. 1. - 280 с., ч. 2. - 216 с.

157 *Надтока Г. М.* Православна Церква і процес українського національного відродження. 1900 - 1917 рр. - К., 1996. - 110 с.

158 *Білокінь С.* Розгром Київського єпархіального управління 1923 р. // Київська старовина, 1999. - № 1. - С. 89 - 106. *Білокінь С.* Православні єпархії України 1917 - 1941 рр. // Історико-географічні дослідження на Україні / Збірник наукових праць. - К., 1992. - 123 с.

159 *Шип Н.* Церковно-православний рух в Україні (початок ХХ ст.). - К., 1995. - 66 с.

- 160 *Сергійчук В. Сергійчук Б.* Проблема визнання УАПЦ в листуванні уряду УНР та його посольства в Туреччині // Матеріали наукової конференції під ред. А.Зінченка. - К.1997. - С. 81-86. *Сергійчук Б.* Уряд УНР і Вселенський престол. З історії відносин // Людина і світ. - 1997. - № 2. - С. 32-36.
- 161 *Біднов В.* Церковний рух на Україні. - Тарнів, 1921. - 24с.
- 162 *Огієнко І.* Рятуння України. На тяжкій службі своєму народові. - Вид. 2. - Вінніпег, 1968. - 95 с.
- 163 *Лотоцький О.* Церковно-правні основи автокефалії. - Варшава, 1931. - 71 с. *Лотоцький О.* Зневажена справа // Тризуб. - Париж, 1927. - Ч. 12 (70). - С. 6-11.
- 164 *Власовський І.* Олександр Лотоцький як церковний діяч // Лицар праці і обов'язку. Збірник, присвячений пам'яті проф. О. Лотоцького - Білоусенка. - Торонто, 1983. - С. 39 - 51. *Власовський І.* Канонічні та історичні підстави для автокефалії Української Православної Церкви. - Аугсбург, 1948. - 23 с. *Власовський І.* Професор О. Лотоцький як церковний діяч // Український православний календар, 1966. - С. 91 - 97.
- 165 *Лотоцький О.* Українські джерела церковного права. - Варшава, 1931. - 318 с. *Лотоцький О.* Автокефалія. - Варшава, 1935. - Т. 1. - 203 с. Т. 2. - 550 с.
- 166 *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви. - Новий Йорк - Бавнд Брук - Київ, 1998. - Т. 1. - 294 с. Т. 2. - 397 с. Т. 3. - 390 с. Т. 4. Ч. 1. - 384 с. Ч. 2. - 416 с.
- 167 *Лотоцький О.* Автокефалія. - Варшава, 1935. - Т. 2. - С. 125.
- 168 Там само. - С. 128.
- 169 *Боцюрків Б.* Проблеми дослідження історії релігії та Церкви в Україні у міжвоєнний період: джерела та їх опрацювання // Український археографічний щорічник. - К., 1992. - Вип. 1. - С. 285-294.
- 170 *Сисин Ф.* Церква, держава та нація: проблеми православ'я в сучасній Україні // Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні: Матеріали міжнародної наукової конференції. Київ, 28-30 вересня 1994 р. - К., 1996. - С.132-144.
- 171 *Ігнатуша О.* "Вселенська Церква нас не визнає..." // Людина і світ. - 1998. - № 3. - С. 33-36. *Ігнатуша О.* Українська Автокефальна Православна Церква (1917-1930 рр.). - Автореферат дис... канд... іст... наук. 07.00.02. Запорізький державний

університет. - Запоріжжя, 1993. - 20 с. *Ігнатуша О.* До характеристики архівних джерел з історії православної церкви та міжцерковних відносин в Україні: 20-30 роки ХХ ст. // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. Міжвідомчий збірник наукових праць. - Випуск 6. Збірник наукових праць на пошану С. В. Кульчицького. - К., 2002. - С. 60-70.

¹⁷² *Ульяновський В.* Церква в Українській Державі 1917 - 1920 рр. (Доба Центральної Ради). - К., 1997. - 200 с. *Ульяновський В.* Церква в Українській Державі 1917 - 1920 рр. (Доба Гетьманату Павла Скоропадського). - К., 1997. - 320 с.

¹⁷³ *Андрусичин Б.* Церква в Українській державі 1917 - 1920 рр. (доба Директорії УНР): Навчальний посібник. - К., 1997. - 176 с.

¹⁷⁴ *Ульяновський В.* Церква в Українській Державі 1917 - 1920 рр. (Доба Центральної Ради). - С. 7.

¹⁷⁵ *Стародуб А.* - Вказані праці.

¹⁷⁶ *Стародуб А.* Юрисдикційна політика РПЦ 1917-1921 рр. ... - С. 5.

¹⁷⁷ *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х т. - Т. 2. - Патриарший период. Синодальный период. - Париж, 1959. - М.1991. - 576 с. *Карташев А. В.* Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. - М., 1996. - 465 с.

¹⁷⁸ *Флоровский Г.* Пути русского богословия. - Париж, 1983. - 600 с.

¹⁷⁹ *Черная Л. А.* От идеи "служения государю" к идее "служения отечеству" в русской общественной мысли второй половины XVII - начала XVIIIв. // Общественная мысль: исследования и публикации. Випуск 1. - М., 1982. - С. 28-43.

¹⁸⁰ *Завитневич В. З.* Критический разбор "особого мнения" профессора И.С.Бердникова по вопросу о составе Собора. - К., 1906. - 50 с. *Завитневич В.* О восстановлении соборности русской Церкви // Извлечение из журнала "Церковный Вестник". - Спб., 1905. - 11 с.

¹⁸¹ *Голубинский Е. Е.* О реформе в быте Русской Церкви. - М., 1913. - 132 с.

¹⁸² ЦДАВО. - Ф. 1071. - Оп. 1. - Спр. 67.

¹⁸³ Там само. - Спр. 219.

¹⁸⁴ Там само. - Спр. 220.

¹⁸⁵ ДАРФ м. Москва - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 227, 244, 278, 279, 280.

186 *Горский А. А.* Представления о "царе" и "царстве" в средневековой Руси (до середины XVI века) // *Царь и царство в русском общественном сознании. Мировосприятие и самосознание русского общества.* - М., 1999. - С. 17-37.

187 *Мельник А. Г.* Практика посвящений храмов во имя патрональных великокняжеских и царских святых в XVI веке // *Царь и царство в русском общественном сознании.* - М., 1999. - С. 44-45.

188 *Яковенко Н. М.* Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна) - К., 1993. - 389 с.

189 *Яковенко Н. М.* Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI - XVII ст. - К., 2002. - 416 с.

190 *Ричка В. М.* Ідея Києва - другого Єрусалима в політико-ідеологічних концепціях середньовічної Русі // *Археология.* - 1998. - № 2. - С. 72-80.

191 *Полонська-Василенко Н.* Теорія III Риму в Росії протягом XVIII-XIX ст. - Мюнхен, 1952. - 47 с.

192 *Кох Г.* Теорія III-го Риму в історії відновленого в Москві патріархату (1917-1945). - Мюнхен, 1953. - 40 с.

193 *Соловьев Вл.* Россия и Вселенская Церковь. - Минск, 1999. - 1487 с.

РОЗДІЛ 2

ЗАСАДИ ОРГАНІЗАЦІЙНОЇ СТРУКТУРИ РПЦ ТА ЇЇ ФУНКЦІОНАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ У ПОЛІТИЧНІЙ СИСТЕМІ РОСІЇ

Будь яка політична система підпорядкована певній системі цінностей, які вивищуються над нею. Остання повинна протидіяти соціальним деградаціям та захищати суспільство від зовнішніх загроз. Єдиною такою універсальною системою є релігія. Лише вона здатна повноцінно розгортати у часі життя людського суспільства й легітимізувати його політичні системи. Лише релігія пропонує обґрунтування вищого, абсолютного характеру, що не можуть бути взяті під сумнів обставинами випадковими і неминуче пов'язаними із самими системами соціальної діяльності. Саме за її допомогою в суспільстві було створено механізм передачі традицій, винайдено найбільш прийнятний спосіб встановлення довгострокових зв'язків між суспільством та державою. А через посередництво церковної інфраструктури вирішувалося завдання забезпечення лояльності народу стосовно влади протягом багатьох століть. Через Церкву моральні й етичні цінності релігії – в даному випадку християнські – з часом абсорбувалися у політичну поведінку членів певного суспільства у формі світоглядних установок стосовно його законів та влади, його саморефлексії та офіційного ідеологічного образу. Через Церкву суспільство та держава протягом століть мали можливість

найбільш природним чином вносити нові правові й культурні концепції у свій розвиток, міняти його форми, напрямки, та загальні “контури” культури.

Саме за безпосередньою участю православної Церкви така радикальна зміна культурного контуру відбулася в Російській імперії у синодальний період. Відтоді при відтворенні поступу вищого церковного управління та загального церковно-державного законодавства в хронологічному порядку, датування процесу набуло сенсу не за послідовною зміною одного Всеросійського митрополита чи патріарха іншим, а за правлінням імператорів. За дотримання цієї умови історик Церкви матиме можливість визначити специфічні риси історичного процесу, які формуються під впливом особистості абсолютного монарха та його оточення. Означена специфіка при виборі критерію дослідження обумовлена своєрідністю православної “симфонії” влади в Росії.

Конструюючи власну православну “симфонію” Російська держава протягом синодального періоду синтезувала два протилежні по суті своїй правові принципи: теократію й територіалізм. З одного боку, ця конструкція покликана була суттєво модернізувати суспільство, відкривши нові перспективи для його розвитку, та сприяти творенню в імперії єдиної політичної нації європейського типу. Однак ця “вестернізація” з часом призвела до протилежних наслідків. Своєрідний синтез традицій російської політичної культури та європейських правових традицій на основі православ'я й за посередництва київських культуртрегерів замість формування в межах Росії єдиної нації призвів до утворення історичної “псевдоморфози”. О. Шпенглер подає досить влучну

характеристику цього явища: “Всеохоплююче тяжіння чужої старої культури (традицій київського православ’я – Т. Є.) призвело до різкої втрати московитами динаміки розвитку власної. Наслідком цього пресингу було те, що молода та автентична для цієї країни культура не змогла створити власні оригінальні форми вияву. Все, що вийшло з глибинних джерел душевності, відлилося в пустих формах запозиченого життя. Замість розгортання власних творчих сил суспільство продукує ненависть до чужого засилля й глибоку відразу до культурних інновацій загалом”¹.

Відтак, у процесі вказаної зміни культурного контуру та принципу інтеграції суспільства було закладено деструктивні тенденції. Поки природний розвиток імперії (а з нею і відповідного їй типу православної цивілізації) шляхом експансії був можливим, суспільна стабільність зберігалася. Але в останній період синодальної доби Росія вступила в епоху капіталізму. Нові економічні відносини запропонували свій спосіб модернізації цивілізаційного розвитку, одночасно спричинивши кризу свободи. Під тиском останньої деструктивні тенденції у церковно-державних відносинах, закладені на початку синодального періоду, активізувалися настільки, що призвели не лише до зміни політико-правового статусу Церкви в імперії Романових, але до повного розпаду кумулятивних зв’язків у суспільстві монархічного типу, “параду націоналізмів” під час революційних потрясінь 1917 року та широкомасштабної циркуляції еліт в Росії впродовж першої третини ХХ століття. З огляду на сказане у даному розділі буде розглянуто характерні особливості православної “симфонії” влади в Росії, спосіб її реалізації

в суспільстві, ступінь впливу на формування правової традиції і політичної культури, здатність “симфонічного альянсу” до модернізації та зроблено спробу окреслити витоки майбутнього конфлікту Російської православної церкви з комуністичною владою.

Православ'я у структурі політичної влади імперії

Класична церковна канонічна традиція покладає в основу теократії концепцію “симфонії” (consonantia) влади. Згідно з нормами церковного права, вона передбачає взаємодію і співіснування “найвеличніших дарів Божих – священства та царства. Перше з них служить справам Божим, а друге опікується справами людськими. Обидва ж походять з одного джерела й прикрашають життя людське”². Реалізація ідеї “симфонії” у практичній політиці вимагає принципового визнання рівнозначності й рівнозвучності державної та церковної влади. Однак разом з тим порядок ідей церковних мусить визнаватися політичною елітою дещо вищим стосовно ідей державних. Тому держава покликана постійно вдосконалювати свій принцип справедливості (права), беручи за взірець надправовий принцип – любов – яким живе Церква³.

Принцип територіалізму, навпаки, ґрунтується на засадах теорій “природного права” і “суспільного договору”, запозичених у європейських мислителів епохи Просвітництва. Але в Росії територіалізм був утілений через досить оригінальну

рефлексію засадничих ідей просвітителів крізь призму російського монархізму. Теоретично він може бути сформульований наступним чином. Абсолют проявляється через “національну” державу. Оскільки остання займає певні терени, то цілком виправданим є “територіальне самоствердження” держави як єдиного, безумовного та всеохоплюючого джерела повноважень: будь-яких законодавства, діяльності, й творчості⁴. Таке “вбирання” владних функцій і повноважень державою, їх абсолютизація в ній і створило характерний для Росії “поліційний” стиль життя. Причому цей російський “поліцейзм”, охарактеризований богословом Г. Флоровським, як замисел побудувати та “регулярно сочинить” все життя країни і народу, а також кожного окремо взятого пересічного громадянина заради і його власного, і загального блага, органічно поєднав у собі риси політичної теорії та релігійної установки⁵. Держава перебрала на себе суто церковні обов’язки і функції. Всеохоплюючу турботу про релігійну належність та духовну опіку народу й навіть подеколи брала участь у вирішенні питань, що стосуються православної догматики і віровчення⁶. А Церкві інституально було відведено певне місце в державній структурі лише у межах політико-технічних завдань: у міру користі й потреби для держави. Тобто **як установі**, в якій організується релігійне життя народу.

Цей оригінальний синтез наведених вище типів християнської держави в російську політичну систему видатний російський історик Церкви й міністр Ісповідань у Тимчасовому уряді А. Карташов умовно назвав “суб’єктивною теократією”⁷. Найважливішою характерною ознакою цієї винай-

деної у Росії християнської політичної системи було те, що верховна влада втратила початковий канонічний дуалізм. Дві паралельні верховні влади, два маєстати – духовний та світський – наклалися та абсолютизувалися в особі монарха. Цар отримав право подвійного миропомазання, а з ним і права духовної особи (причастя двох видів, читання Євангелія в храмі під час служби)⁸. Як хранитель “обох скрижалей”, російський імператор, став абсолютним законодавцем, джерелом церковно-державного права, що перевіряє себе безпосередньо критеріями закону Божого і підлягає тільки Божому суду. Означений статус монарха відносив Церкву та православну ієрархію до категорії “суду людського”, автоматично позбавляючи сакральності (а, значить, легітимності) на рівні церковно-державного законодавства. За влучною характеристикою А. Карташова православний єпископат замість Кормчої книги мусив звикнути бачити свого законодавця в живій особі монарха⁹.

Відповідно до загальних теоретичних засад “суб’єктивна теократія” знайшла свій відбиток у правосвідомості громадян та державному праві. Ліквідація патріаршої кафедри нівелювала не лише паралельне джерело законодавства, але й саму ідею особливого канонічного законодавства, усунула будь-яку можливість канонічної правотворчості Церкви. Так, наприклад, в статтях 42 та 43 Основних Законів, про владу імператора стосовно останньої зазначалося наступне:

“Ст. 42. Імператор, як християнський Государ, є верховний захисник і хранитель догматів домінуючої віри, блюститель правочинності й усякого в Церкві святій благочинія. У цьому розумінні імператор в “Акті про наслідування престолу” імену-

ється главою Церкви”.

“Ст. 43. В управлінні церковному Самодержавна Влада діє за посередництвом Святішого Правительствующого Синоду, Нею заснованого”¹⁰.

Таким чином, повна заміна функціонування надзвичайних органів канонічного законодавства – церковних Соборів – незначною законодавчою діяльністю Синоду під керівництвом обер-прокуратури перетворила Церкву на “Ведомство православного исповедания”. Підзвітна монархові установа аж до зречення престолу Миколи II-го мусила завіряти всі офіційні документи церковного управління класичним штемпелем “В. П. И.” А реальним носієм влади (з винятковим правом репрезентувати позицію Синоду та Церкви перед царем) у цьому Відомстві був – “око государеве” – обер-прокурор. Він виконував функції державного службовця і був світською людиною. Його контроль позбавляв архієреїв – постійних та змінних членів Синоду – канонічних переваг стосовно управління усією Церквою. На єпархіальному рівні функції обер-прокурора дублювали представники його апарату. Єпископи залежали від секретарів своїх консисторій – осіб переважно світських. Усе це підносило Синод над реальними церковними структурами й перетворювало його на свого роду “передаточний механізм” для реалізації державної політики. Тому, незважаючи на те, що східні патріархи визнали російський Синод “своїм братом”, а деякі російські каноністи виправдали його існування (Є. Голубинський, наприклад), очолювана ним вертикаль управління Церквою мало відповідала класичним традиціям православ’я.

В цьому контексті слід звернути увагу ще на

такий важливий чинник, як канонічний зв'язок РПЦ з Повнотою православ'я. Серед православних Церков-сестер було прийнято, щоб на патріарших літургіях після виголошення "Достойно єсть..." архідиякон поминав імена всіх чотирьох православних патріархів. Це вважалося канонічним символом православного братства, єдності православ'я та нормальною канонічною практикою¹¹. Однак, успішне функціонування "суб'єктивної теократії", як політичної системи, вимагало "усунути навіть **саму ідею існування будь-якої вищої апеляційної інстанції** [курсив наш – Т. Є.] крім свого монарха та створеного ним Синоду"¹². Відтак утвердилася, по суті своїй протиканонічна, практика поминати імена східних патріархів тільки під час служіння літургії самим президентом Синоду й тільки після поминання титулу останнього, що містить у собі "яко правильну владу й правильного судію самого монарха"¹³.

Характерно, що аж до оприлюднення царського маніфесту від 27 лютого 1917 р. законотворча ієрархія жодного разу – ні під наглядом обер-прокурора, ні під час виняткових особистих єпископських аудієнцій у царя – не наважилася офіційно переглянути цей статус канонічного безправ'я РПЦ. Деяка критика синодального устрою, а через нього і політичної системи, почалася паралельно з запровадженням свободи друку. Російська богословська література, церковні історики, каноністи, університетські правники в затверджених курсах почали відверто підкреслювати неканонічну природу церковного управління, що існувала в імперії протягом усього синодального періоду¹⁴.

Радикально не змінили ситуацію і прийняті у

1906 р. та чинні аж до лютневої революції 1917 р. Основні Закони, в яких самодержавство запровадило деякі елементи конституційного самообмеження, визнавши своє управління підзаконним. Монарх лише допустив до співучасті у здійсненні влади представницькі установи – Державну Думу та Державну Раду. Але для Церкви це означало, що, окрім царя, співтворцями в законодавстві, яке стосувалося її справ, з моменту оприлюднення Основних Законів стали й ці дві вищі законодавчі установи. Цитовані вище 42-а та 43-я статті у новому виданні знаходилися під номерами 64 та 65, але власне церковної влади, незалежної від світської, в Російській імперії так і не було створено. Принаймні, Основні Закони нічого подібного не зафіксували.

Проте практичне застосування функціональних особливостей “суб’єктивної теократії” у внутрішній політиці держави довгий час було досить зручним інструментом для здійснення самодержавством своєї влади в імперії та експансії або дипломатичного тиску на політичних опонентів. Йдеться про відому триєдину формулу “самодержавство, православ’я, народність”. Першу ланку ми охарактеризували вище. “Народність” же передбачала юридично зафіксовану перевагу вільного розвитку великоруського населення й асиміляцію ним інших націй, котрі населяли імперію. А оскільки росіяни в більшості своїй належали до православної віри, то поняття “русский” та “православний” в адміністративній практиці збігалися. Татарин, поляк і єврей вважалися лише російськими підданими відповідно магометанського, католицького, або іудейського віровизнання, але офіційно усталена термінологія кваліфікувала їх

як “іногородців”, або “іновірців”. Така політична практика і відповідний їй правовий статус РПЦ перетворили останню на офіційний форпост імперії на інонаціональних та інорелігійних околицях країни¹⁵. Тож цілком природно, що політичні потреби держави визначали там спосіб і форми структурно-функціональної організації єпархіального управління РПЦ. Так, наприклад, денационалізація православної Грузії провадилася за допомогою призначення на місцеві кафедри архієреїв-росіян, русифікації духовних навчальних закладів, викорінення, по можливості, національних духовних традицій.

Церковна, а з нею й імперська єдність з православними Фінляндією, Польщею та країнами Балтії підтримувалася шляхом створення там часто штучних православних єпархій. Приміром, Фінляндську єпархію РПЦ створила на противагу лютеранству з розрахунків політичних. Вона об'єднувала дуже незначну кількість жителів князівства нефінського походження¹⁶. Аналогічною була ситуація на території Царства Польського. Духовенство Варшавської єпархії утримувалося за рахунок спеціальних капіталів Синоду, а також мало 20% спеціальної грошової надбавки за службу. Кількість церковного майна була неадекватною чисельності православного населення, а нові храми, побудовані з метою демонстрації могутності імперії, часто зовсім не мали парафіян¹⁷. Тому, попри великі фінансові затрати, ці штучні адміністративні заходи не сприяли успіхові православної місії серед поляків.

Такий стан місіонерських справ змусив Синод вжити заходів для утвердження православ'я серед українського і білоруського населення. Згідно із

синодальними розрахунками, сприяти посиленню ефективності місії серед колишніх греко-католиків повинне було утворення Холмської єпархії (1905). Однак, без прямої політично-фінансової підтримки держави ця найменша в структурі РПЦ церковно-адміністративна одиниця існувати на території Царства Польського не могла¹⁸. Питання впливу РПЦ на населення решти українських єпархій докладно розглядатимуться в наступних розділах.

У контексті сказаного слід звернути увагу на ще один важливий аспект. Російська світська влада дозволяла собі досить вільно застосовувати на практиці церковні канони, які регулювали адміністративні повноваження єпископату (8-е правило I Вселенського собору). Це стосувалося тих випадків, коли реальної можливості для вирішення своїх завдань через православну експансію держава не бачила. Тоді вона залишала систему церковного управління, що склалася на момент початкового підпорядкування краю. Наприклад, у Туркестані переважна більшість православного населення й церковного майна, перебувала у підпорядкуванні відомству протопресвітера військового і морського духовенства. Хоча вилучення військових священників з-під юрисдикції місцевого архієрея суперечило церковному праву і традиціям¹⁹, воно абсолютно влаштувало місцеві адміністрації. Існування підзвітного одночасно Синоду та військовому міністру відомства протопресвітера дозволяло місцевим чиновникам безпосередньо впливати на діяльність військового духовенства. Але той факт, що військовий протопресвітер мав право особистої аудієнції у царя, минаючи Синод, часто був додатковою причиною внутрі-

церковних адміністративних суперечностей²⁰.

Що ж стосується державних функцій і правових засад третього чинника – “православ’я” – то тут слід відзначити наступне. Аж до останнього періоду синодальної доби в Росії діяла практика юридично оформленого прикріплення до певного віровизнання з урахуванням пріоритету Російської православної церкви як “первенствующей”. “Регламентація совісті” починалася обов’язковістю для християн та нехристиян (за винятком старообрядців і баптистів) релігійної форми шлюбу. При цьому всі шлюбні справи вважалися підсудними духовним установам відповідних віровизнань. Жорстка регламентація шлюбу тягнула за собою подальші обмеження юридичної дієздатності громадян. Наприклад, при зміні віри. Християнам не просто категорично заборонялося офіційно переходити у нехристиянські віросповідання, а православним – виходити з Церкви. Закон переслідував незгодних як кримінальних злочинців. Спочатку “отпавшие” в інославні ісповідання, згідно ст. 188 “Уложения о наказаниях”, відсилялися до церковного керівництва “для увещания, вразумления” та застосування церковного покарання. Якщо ж після цього громадянин продовжував “упорствовать”, цивільна влада застосовувала щодо нього адміністративно-поліційні заходи впливу. “Отпавшему” заборонялося проживати в своїх маєтках, населених православними, над його власністю призначалася опіка. При наявності неповнолітніх дітей держава вживала заходів, щоб убезпечити їх від “сращения”²¹. Також у випадку, коли певна особа, знаючи про наміри дружини, дітей чи інших осіб, за котрими вона наглядає або ними опікується, відступити від пра-

вославного до іншого християнського сповідання, не намагалася перешкодити їм у здійсненні цих намірів, – вона підлягала арешту терміном до трьох місяців²².

Ще суворіше ставився закон до осіб, винних у “совращении” православного в інше християнське віровизнання. Означена особа підлягала засланням до Сибіру або примусовій службі в арештантських відділеннях терміном до півтора року з позбавленням усіх виняткових прав та переваг²³. Подібне суворе покарання – каторгу або висилку на поселення – передбачав закон для винних в “совращении” в нехристиянську віру, котрі для цього вдавалися до зловживання владою, примусу, обману або насильства. Відповідним чином Російська держава вирішувала питання про змішані шлюби православних з інославними. Діти, народжені у цьому шлюбі, вважалися такими, що належать до православного віровизнання (деякі винятки допускалися лише в прибалтійських губерніях)²⁴.

Так само цілу низку суворих кримінальних переслідувань проти формальних православних – так званих “упорствующих в вере предков” – викликало проведене 1915 р. Відомством православного сповідання бюрократичне “возз’єднання” уніатів з православними. Примусово “возз’єднанні” уніати відмовлялися брати шлюб за православним чином, віддаючи перевагу католицькому (“краківському”). Місцева консисторія притягувала до відповідальності за цей “злочин”, зобов’язуючи подружжя давати підписку про припинення “купножительства” та у деяких випадках відбираючи у нього дітей²⁵. Притягали до адміністративної відповідальності і подружжя, яке

відмовлялося хрестити дітей згідно з православним чином. Тоді консисторія накладала грошове стягнення, а його виплата часто призводила до продажу всього родинного майна з аукціону і банкрутства господарства²⁶.

Окрім свободи чад, приналежних до “первенствуючої Церкви”, держава жорстко регламентувала “волю віри” неправославних та нехристиян. Керівництво духовними справами інославною та іновірних віровизнань здійснювало міністерство внутрішніх справ через Департамент духовних справ іноземних сповідань. Тому перехід з одного інославного сповідання до іншого допускався, згідно з проханням громадянина, лише з дозволу міністра внутрішніх справ. Позиція духовенства того віровизнання, до якого проситель бажав перейти, до уваги не бралася²⁷.

Перехід нехристиян до інославною Церков можна було здійснити лише отримавши через міністра внутрішніх справ особливий дозвіл самого імператора. Виняток з цього правила становили тільки євреї, котрі могли переходити до інославною Церков з дозволу міністра внутрішніх справ, та нехристияни Кавказького краю. Для цього останнім досить було отримати дозвіл головного начальника цивільної частини²⁸. Але офіційний позавіресповідний стан російською владою не допускався.

Так само цілковитому підпорядкуванню інтересам імперії підлягала й організація місіонерської діяльності РПЦ закордоном. Російські православні місії діяли у Північній Америці, Ірані, Китаї, Кореї, Японії. Їхні керівники та особовий склад паралельно з проведенням місіонерської роботи виконували спеціальні політичні завдання²⁹.

Не буде перебільшенням стверджувати, що збір політичних відомостей вважався пріоритетним напрямком діяльності православних місій закордоном. Практикувалося також відкриття паралельно з місією російського дипломатичного представництва (як це було в Урмії), яке брало під своє покровительство навернених у православ'я громадян інших країн³⁰. Ченці закордонних православних монастирів (насамперед афонських та єрусалимських), котрі були російським підданими, в цивільно-правовому відношенні підпорядковувалися тільки російським посольствам, а не законам країни перебування³¹. Однак характерно, що масштаби державного сприяння пропаганді православ'я та ступінь опіки "закордонної пастви" залежав від політичного впливу імперії в даному регіоні. Наприклад, на Далекому Сході після поразки Росії у війні 1904-1905 рр. корейську місію довелося згорнути, а японська втрималася лише завдяки самовідданій праці та виваженій позиції її керівника єпископа Миколая (Касаткіна), котрий відмовився від втручання Церкви у міждержавний конфлікт³².

Доречно звернути увагу і на той факт, що у регіонах, які опинилися поза сферою безпосередніх політичних інтересів держави, РПЦ не виявляла власної зацікавленості у поширенні впливу православ'я і самостійно розгортанням повноцінних місій практично не займалася³³. Показовим, зокрема, є приклад Російської місії у Північній Америці. Через відсутність іншої православної церковної юрисдикції всі існуючі на континенті православні групи були підпорядковані останній. Спроби грецької та арабської общин отримати єпископів та священників від Константинополь-

ського чи Антіохійського патріархів або від Елладської церкви були безуспішними, оскільки ці престולי не бажали конфліктувати з РПЦ³⁴. Тому цілком природно, що Північноамериканська місія РПЦ з часом перетворилася на велику єпархію. Але з огляду на поліетнічність, високу активність деяких неросійських православних общин, та відсутність безпосередньої зацікавленості держави міцно закріпити свою гегемонію на континенті РПЦ не намагалася.

Особливості тогочасної геополітики примушували Росію виявляти найбільшу політичну активність на Балканах. Найзручніше це було робити під гаслом “захисту всіх православних”. З огляду на слабкість і нечисленність православних Церков Сходу священна місія “відновлення, забезпечення, утвердження православ’я на його історичних просторах та звільнення Царгороду” покладалася на російського царя, як “спадкоємця політичних надбань візантійських василевсів”. Відповідно, успадкувати першість у православному світі повинна була Російська православна церква. Спеціальними проектами передбачалося навіть провести перерозподіл влади й реорганізацію управління східних патріархатів за допомогою встановлення інституту представників РПЦ при Помісних церквах, які б координували їхню політику. Також розглядалася можливість скликання під егідою РПЦ Всеpravославного собору³⁵. Ці ідеї часів кримської (1853-1856) і російсько-турецької (1877-1878) воєн набули нового звучання напередодні та під час першої світової війни. Користуючись матеріалами, що відклалися у фондах Російського державного архіву в Санкт-Петербурзі, А. Стародуб у своїй дисертації описав цікаві проєк-

ти перетворення Константинопольської патріархії на васальну структуру при РПЦ. Для прикладу згадаємо хоча б документ, поданий на розгляд Синоду перед війною 1914 р.. Його автором був професор Санкт-Петербурзької духовної академії О. Дмитрієвський. У зв'язку з передбачуваними успіхами Росії та анексією частини турецької території у документах під назвою "Константинопольская Церковь в Русском государстве" та "Россия в Святой земле" автор пропонував спеціально обумовити те, що Вселенським патріархом може бути тільки російський підданий. При цьому професор підкреслював цілковиту абсурдність простого приєднання до РПЦ Константинопольської патріархії, а також вказував на моральну та матеріальну обтяжливість насильницьких дій стосовно східних патріархів. Натомість О. Дмитрієвський пропонував заснувати посаду вікарного єпископа Вселенського патріарха, якого б призначав російський Синод. Обережність і послідовність дій повинна була сприяти поступовій, але неухильній уніфікації російської та грецької систем церковного управління. Як справедливо зазначив А. Стародуб, збереження формально незалежного Константинопольського патріархату мало слугувати підґрунтям для російських претензій на всі його митрополії у Малій Азії, незалежно від того, кому відійшли б ці території внаслідок поділу Туреччини. Отже, РПЦ претендувала не лише на фактичне лідерство серед православних Церков світу, але й на формальне успадкування прерогатив Вселенських патріархів та остаточне підпорядкування політики інших автокефалій³⁶. Додамо лише, що проекти О. Дмитрієвського й аналогічні йому фактично зводили проблему

визначення центру Вселенського православ'я до врегулювання відносин між Константинопольською і Російською патріархіями. Цікаво, що багато хто з тогочасних авторів застосовував термін **Греко-російська** Церква [курсив авт.]. Такий “делікатний” підхід знімав проблему відсутності в Константинополі християнського імператора, а в Петербурзі – православного патріарха й формально знаходився в рамках канонічних вимог до християнської держави.

Слід також зазначити, що у подібному специфічному ракурсі російські теоретики розглядали й сформовану приблизно в кінці XIX ст. єкуменічну ідею. Навіть попри те, що єкуменізм не був популярним в церковних колах, а такі відомі його прихильники як І. Аксаков та Вл. Соловйов перебували практично в інтелектуальній ізоляції. Особливо це стосувалося Вл. Соловйова: царська цензура часто не дозволяла публікувати його праці в російських духовних журналах. Отже, суть російського “єкуменізму” або – за Соловйовим – російської ідеї полягала в тому, щоб визнати нерозривний зв'язок “із вселенською сім'єю Христа та спрямувати усі наші національні здібності, усю потужність нашої імперії на відновлення на землі та остаточне здійснення соціальної Трійці”³⁷. Під останньою малися на увазі Церква, держава і суспільство. А от “відновлення та остаточне здійснення...” передбачало ліквідацію розділення Вселенських церков Сходу і Заходу, котре через “міжусобні суперечки відібрало у християнської релігії повноту її культурно-історичної дії”³⁸. Тому обов'язок Росії – “явити світові новий культурний тип, який на православно-слов'янській основі примирить Схід та Захід. Загалом же,

Російська імперія, бажаючи служити вселенській Церкві й справі суспільної організації [народів – Т. Є.], повинна взяти їх під свій патронат. Цим вона внесе у сім'ю народів мир і благословення”³⁹. Починати ж високу екуменічну місію слід було з виконання об'єднавчих дій над єдиновірними народами. Іншими словами, з тих-таки Церков-сестер у Малій Азії та на Балканах.

Таким чином, розглянувши структурні й функціональні особливості православної симфонії влади в Росії у синодальний період, можна з певністю констатувати, що консолідація імперії здійснювалася навколо двох чинників: православної Церкви (інославні та іновірні розглядалися як другорядні елементи) та імператорської династії. Державний зв'язок у суспільстві та лояльність населення забезпечувалися за допомогою жорсткого контролю церковної інфраструктури з боку монархії. Такий тісний взаємозв'язок державної та церковної структур викликав і взаємну умовленість їхньої політики. Церква отримувала фінансову підтримку, монополію на місіонерську діяльність, гарантований надійний захист від прозелітизму з боку інших конфесій тощо. Держава ж зі свого боку за допомогою Церкви формувала єдину націю. Перманентне розширення імперії вимагало наявності стабільності влади та універсального інтегруючого чинника для різноманітного за своїм етноконфесійним складом населення. Оскільки династія Романових була “чужою” для переважної більшості регіонів країни, то універсальним засобом поєднання останніх та русифікації населення була діяльність РПЦ. При цьому полеміка навколо диференціації самого терміну “нація” розгорнулася у науково-літературних колах

досить пізно, аж на зламі ХІХ-ХХ століть. Але авторка вважає, що з огляду на цілий ряд причин вона не завершена до цього часу.

Окрім вирішення поточних проблем внутрішньої політики Росії, Церква обслуговувала експансіоністську модель розвитку православної цивілізації. Підтримка РПЦ месіанської ідеологічної установки “Москва – Третій Рим” забезпечувала державі можливість виправдовувати свої загарбницькі дії захистом інтересів Російської православної церкви та інтересів вселенського православ'я. Зворотним ефектом церковної підтримки імперіалізму було утвердження у православній свідомості та політичній культурі російського суспільства ідеї особливої відповідальності Церкви за здобутки і цілісність імперії (цю позицію, успадковану від концепції З. Копистенського, пізніше неодноразово підкреслювали члени соборних комісій)⁴⁰. Така форма “симфонії” дозволяла державі модифікувати устрій Церкви відповідно до власних потреб, позбавляючи останню права й можливості конструктивно впливати на ці модифікації відповідно до потреб Церкви. Пізніше, в постімперський період, така жорстка прив'язка до державної структури та безумовна підтримка Церквою форми державного устрою й способів його внутрішньо- та зовнішньополітичного функціонування ускладнила процес оптимальної адаптації РПЦ до нових політичних реалій.

Окрім вказаних політичних векторів за допомогою Церкви у правосвідомості російських підданих сформувався поняття про тотальність влади імператора. Адаптація цього поняття у політичній культурі знімала з його “священної” особи будь-яку моральну відповідальність за долю

народів, які населяли імперію. Характерно, що цей стереотип виявився чи не найстійкішим у політичній та православно-правовій свідомості підданих. Можливо, що саме з цієї причини проблему легітимації влади та реалізації повномасштабної політичної відповідальності (тобто побудову держави на немонархічних засадах) не змогли розв'язати ні Тимчасовий, ні національні уряди колишніх “околиць” імперії. У цьому контексті український досвід визвольної боротьби є чи не найпоказовішим. Цей принцип священної тотальності імператорської влади пізніше досить успішно використовуватиме комуністична партійна номенклатура будуючи свою тоталітарну імперію.

Церковне питання у Державній Думі

В індустріальну добу поліційні засоби управління державою виявилися неспроможними. Подібно до країн Європи, бурхливий розвиток капіталізму в Росії вимагав появи нових політичних форм у суспільстві. Також капіталізм поставив на порядок денний питання групової та особистої ідентичності. Мається на увазі національна і релігійна приналежність. Російське суспільство відчувало, що всі три складові “суб’єктивної” теократії, цього російського видання класичної православної “симфонії” влади, – “православ’я, самодержавство, народність” – опинилися у стані конфлікту одна з одною. Одним з аспектів цього розкладу були глибокі розбіжності між Церквою та громадськістю, яку підтримувала більшість населення Російської імперії (праві партії, до яких належали деякі представники православного єпископату, великою популярністю не користу-

валися). Тобто, успішно вирішити проблеми ідентичності, перейти до принципів демократії та парламентаризму в державному житті, виховати громадян, здатних нести політичну відповідальність без посилення релігійного імпульсу в суспільстві, було практично неможливо⁴¹.

Однак глибокий політичний консерватизм заважав динамічно подолати внутрішній розлад російської державності, а тому уряд намагався обмежитися половинчатими заходами. Так, царські маніфести – від 26 лютого 1903 р., й 17 квітня 1905 р. підтвердили намір влади дотримуватися принципів віротерпимості, але протест Синоду та представників вищих бюрократичних кіл звів їхню реалізацію нанівець. Нова редакція Основних Законів (1906 р.) з конституційними обмеженнями самодержавства та участь Церкви в новому представницькому органі – Державній Думі – мали забезпечити стабільний розвиток імперії в епоху капіталізму і націоналізму. Проте участь духовенства в роботі Думи одразу ж офіційно поставила на порядок денний питання віротерпимості та свободи совісті, або іншими словами – формування громадянського суспільства у Росії. Власне співучасть Церкви у законотворчій діяльності Думи і відкриває хронологічно останній період синодальної доби.

Практична реалізація принципу віротерпимості у внутрішній політиці держави конституційними засобами могла б забезпечити не лише особисту свободу, а й політичну стабільність імперії. Як зазначав відомий тогочасний правник М. Рейснер, поєднуючи релігію та державний принцип, імперія приречена на політичні ускладнення щоразу, коли виникнуть богословські суперечки. Тому

основи державного життя повинні знаходитися поза непевною сферою релігійних переконань і не компрометувати свою стійкість залежністю від позицій можливих опонентів. Держава повинна перебувати понад середовищем богословських смут та розбіжностей на церковному ґрунті⁴².

Проте у вищих урядових колах, зокрема в Кабінеті міністрів, реформу законодавства в річищі віротерпимості зрозуміли як таку, що не повинна скасувати встановлене Основними Законами “первенствующее и господствующее” становище Російської православної церкви. Це означало, що не підлягають перегляду юридичні положення про обов’язкову приналежність імператора до православ’я, свободу внутрішньої та зовнішньої релігійної місії РПЦ та державні субсидії церковних потреб⁴³. Такої ж позиції дотримувався і Синод. Тому вирішити складне завдання детальної розробки віросповідного законодавства та одночасно узгодити останнє “сообразно государственной пользе и справедливости” (а потім нести повну відповідальність за можливі негативні наслідки) повинна була представницька установа – Державна Дума.

З огляду на коротку тривалість періоду своєї діяльності, Дума першого скликання не встигла розглянути віросповідні питання. Депутати-кадети лише внесли на одне з засідань основні положення законопроекту про волю віри. У звітах про роботу думських сесій він отримав назву “Законопроект 50-ти”. Автори документу висунули сім правових положень. Найважливішими були наступні: П. 1. Кожному громадянину Російської імперії гарантується свобода совісті. А тому здійснення громадянських та політичних прав не

залежить від віровизнання особи. Ніхто не може бути переслідуваним або обмежуваним у будь-яких правах за переконання у справах віри. Примітка до п. 1. Всі законодавчі акти, що обмежують громадянські або політичні права осіб, котрі належать до певного віровизнання скасовуються. П. 2. Усі існуючі та новоутворені в Російській імперії віровизнання користуються однаковою мірою свободою богослужінь, проповіді, розповсюдження свого вчення, оскільки здійснення свободи віровизнання не порушує чинне карне законодавство⁴⁴.

Зважаючи на те, що розв'язання проблеми волі віри тягнуло за собою глобальну реформу чинного законодавства з метою його узгодження з принципом віротерпимості й вимагало більш ґрунтовного підходу до цього питання, ніж законопроект 50-ти депутатів, Міністерство внутрішніх справ внесло у Думу II-го скликання 11 законопроектів, пов'язаних із реалізацією свободи віровизнань:

1. Про релігійні общини старообрядців та сектантів, котрі відокремилися від православ'я і про права цих осіб.
2. Про упорядкування громадянсько-правового статусу старообрядців та сектантів, чиї шлюби не занесено до метричних книг.
3. Про інославні та іновірні релігійні товариства.
4. Про дозвіл здійснення інославних та іновірних богослужінь, молебнів, спорудження, упорядкування, відновлення, та ремонт інославних молитовних приміщень.
5. Про ставлення держави до окремих віровизнань.
6. Про зміну законоположень стосовно переходу з одного віровизнання до іншого.
7. Про римо-католицькі монастирі.
8. Про зміни в галузі сімейного права у зв'язку з проголошенням Височайшим Маніфестом 17 жовтня 1905 р. свободи совісті.
9. Про зміну існуючих у дію-

чому законодавстві політичних та громадянських обмежень, пов'язаних із приналежністю до інославно-них та іновірних сповідань, старообрядництва, сект, які відокремилися від православ'я, а рівно ж і законоположень, які допускають втручання цивільних властей в духовні відносини приватних осіб. 10. Про видання правил стосовно секти маріавітів. 11. Про узаконення шлюбів, укладених згідно з обрядами інославно-них та іновірних сповідань осіб, які вважалися до оприлюднення Височайшого Маніфесту православними, та їхніх нащадків.

При цьому, розробляючи юридичне поняття "свободи совісті", Дума повинна була керуватися певним принципом. Міністерство внутрішніх справ, взявши до уваги і по можливості застосувавши наукову концепцію та аналогічні принципи західних правових систем, його запропонувало. В міністерській редакції принцип віротерпимості було сформульовано так: "Свобода совісті – це право кожної особи, котра досягла зрілого самоусвідомлення, без перешкод і без будь-яких правових обмежень визнавати свою віру та проявляти її у зовнішніх обрядах свого культу спільно з іншими особами, що визнають одну й ту ж віру." Проект подав і розгорнуте тлумачення поняття свободи совісті: 1. Будь-яка особа має право декларувати свою віру та залучати неофітів до прийняття цього віровчення, якщо його зміст не порушує кримінальних законів. 2. Особи, що мають однакові релігійні погляди, мають право утворювати відповідні союзи, проводити спільні зібрання для проведення богослужінь. 3. Кожна особа має право без перешкод переходити з одного віровчення до іншого та змінювати віровизнання своїх неповнолітніх ді-

тей. 4. Державна влада повинна дотримуватися неутручання у духовні відносини приватних осіб з їхнім віровченням та відмовитися від будь-яких обмежень прав – політичних або громадянських, – пов'язаних із приналежністю до певного віровизнання⁴⁵. Таким чином, міністерство внутрішніх справ висловило досить чітко і принципово свою позицію. Зауважимо тільки, що його проект, визначаючи право проповіді, зміни віри й знімаючи правові обмеження на віросповідному ґрунті, тлумачив поняття свободи совісті значно ширше, ніж царські маніфести.

Глобальний характер накреслених завдань змусив II-у Думу організувати спеціальну комісію для їх розробки у складі 33 депутатів. У своїй роботі вона керувалася основними положеннями про свободу совісті, внесеними в Державну Думу першого скликання партією народної свободи, та законопроектами Міністерства внутрішніх справ. Для систематизації законодавчого матеріалу, що стосувався обмеження у правах представників окремих віровизнань, було створено підкомісію у складі 16 депутатів. Діяльність віросповідних комісій II-ї Думи теж не завершилася успішно через розпуск останньої. Тому спинятися на детальній характеристиці її діяльності не варто. Слід особливо підкреслити лише один важливий аспект. Розпочинаючи свою роботу з обговорення проблеми зрівняння в правах усіх релігійних асоціацій, комісія визнала його рівносильним повному відокремленню Церкви від держави й тому таким, що виходить за межі її повноважень та доручення Думи.

Висновок про важливість успішного проведення віросповідної реформи для всього російського суспільства опосередковано підтверджує заці-

кавленість консервативних партій. Так, "Союз 17 жовтня" на одному із своїх з'їздів організував комісію, яка займалася розробкою церковних та віросповідних питань за допомогою лекцій, рефератів, доповідей, вільного обміну думок. Іншими словами, вважаючи, що запити людського духу не вирішуються ні правими ні лівими політичними течіями, а лише щирими особистими переконаннями, члени комісії залучали до своєї діяльності всіх, хто міг вести конструктивну діяльність. Вони заявили, що прагнуть створити "позапартійну або міжпартійну організацію, в межах якої усі прогресивні представники духовної та світської інтелігенції мали б можливість знайти між собою спільну мову та об'єднатися на нейтральному та такому важливому для всіх ґрунті як церковна реформа"⁴⁶. У період II Думи октябристська віросповідна комісія дотримувалася досить широких поглядів на віротерпимість.

Державна дума III-го скликання створила в своєму складі три комісії для попередньої підготовки законопроектів з церковних та віросповідних питань: 1) комісію у справах православної Церкви в складі 33 делегатів (на чолі з В. М. Львовим). 2) комісію у справах віросповідань у складі 35 членів (в першу сесію її очолював єпископ Холмський Євлогій (Георгієвський), а потім – П. В. Каменський). 3) комісію з старообрядницьких питань у складі 15 депутатів (очолив В. А. Караулов)⁴⁷.

Поряд із трьома офіційними думськими було організовано особливу приватну віросповідну комісію. До її складу ввійшло 45 осіб (майже всі учасники попередньої комісії), з них 30 – були депутатами Думи від різних політичних угруповань

(за винятком крайніх правих і крайніх лівих). Вона проводила засідання у приміщенні клубу громадських діячів, запросивши до свого складу також осіб нехристиянських віровизнань. Завдання октябристської віросповідної комісії полягало в попередньому обговоренні за участю фахівців законопроектів та питань, які надходили до думської комісії. Так, наприклад, професор Н. С. Таганцев запропонував, відповідно до нового віросповідного законодавства, проект нової редакції статей законів 2-го розділу “Уголовного Уложения” (про порушення постанов щодо охорони віри). Депутатом П. В. Каменським цей проект було внесено на обговорення думської комісії. Отже, остання мала вплив на рішення уряду.

Найгострішу полеміку серед депутатів Думи викликало знову ж таки віросповідне питання. Воно зосередило в собі увесь комплекс нерозв’язаних проблем й актуалізувало питання відокремлення Церкви від держави. Законопроект обговорювався протягом усіх 3-х думських сесій і, як зазначав відомий дослідник проблеми протоієрей В. Рожков, призвів до значного перегрупування партійного складу Думи⁴⁸. Крім того, дебати продемонстрували у повному обсязі всю складність процесу дистанціювання влади світської від влади духовної. Депутати-єпископи як, наприклад, преосвященний Митрофан, вбачали в запровадженні радикального віросповідного закону “надрив у багатостолітньому союзі православної Церкви й Російської держави, колосальний зсув з історичних засад Російської держави та зневаження історичних прав православної Церкви”⁴⁹. Дещо забігаючи наперед, зазначимо, що цієї позиції православний єпископат буде послідовно дот-

римуватися у своїй політиці аж до проголошення Радянським урядом Декрету про волю віри. Аналогічних поглядів дотримувалися й консервативні депутати. Так зрівняння у правах усіх віросповідань та безперешкодної зміни сповідання один із депутатів назвав таким, що “суперечить здоровому **національному егоїзму**, а з державницьких і народних позицій – аморальним”⁵⁰. Націоналісти й помірковано-праві депутати також вважали цей законопроект грізним ударом для союзу Церкви та держави, а з моменту визнання у ньому рівності релігій християнських з нехристиянськими визнали документ не лише непотрібним, а й шкідливим. Їхні опоненти намагалися переконати консервативне крило у тому, що “всяка проповідь із думської трибуни філософії хижака, почуття ненависті в ім'я релігії любові означає ... знищувати саме існування **нації** і держави”⁵¹.

Проте, незважаючи на опір консерваторів, остаточна редакція законопроекту про волю віри виявилася досить-таки радикальною. У документі було визнано право особи на вільну зміну віросповідання та скасовано цілу низку законодавчих актів, пов'язаних з фактичними обмеженнями свободи совісті. Думська комісія передала готовий законопроект на затвердження в Державну раду, але до завершення роботи III Думи він не розглядався. Згодом було створено узгоджувальну комісію, але перемогла консервативна позиція, і православна Церква була поновлена в правах “як панівна в Росії”. Її постанови про церковні свята, цензуру духовних друкованих видань, тощо, залишилися обов'язковими для цивільної влади, котра була змушена визнати незалежність ієрархії під час вирішення таких питань. Також

залишилися недоторканими всі обмеження в правоздатності осіб на релігійному ґрунті. Так, фактично безрезультатно закінчилася реформаційна діяльність у царині віросповідного законодавства і депутатів Державної думи III-го скликання.

В період діяльності IV Думи опір реформам з боку вищої бюрократії, а особливо Синоду, посилювався. Тодішній обер-прокурор В. К. Саблер вважав, що Росія – “держава багатоконфесійна. У ній усі віри розподіляються згідно зі ступенем їхньої досконалості стосовно єдиної істинної православної віри. А правові положення “про рівноправність усіх релігій” та “позарелігійний стан” порушують Основні Закони Російської імперії, призводять до шкідливих наслідків для державного ладу через те, що вносять смуту в релігійну совість мільйонів російських підданих, порушують мир у родинях, а також зрівнянням значення всіх релігій протидіють релігійному і культурному поступові”⁵².

Керуючись вказаними принципами, В. К. Саблер вжив заходів до того, щоб вивести законодавчу ініціативу у питанні віри з компетенції Думи й закріпити її за Синодом. З цією метою обер-прокурор організував надходження до нього доповідей єпархіальних архієреїв про становище старообрядців та сектантів в їхніх єпархіях. Єпископат доводив до відома Синоду, що “поліція не слідкує достатньою мірою за релігійними бесідами сектантів і вони часто виходять за межі дозволеного. Тому було б краще повернутися до попереднього стану, коли сектантськими справами відало духовенство”⁵³. На підставі цих заяв обер-прокурор домовився з міністром внутрішніх справ про передачу справ, що стосуються старообрядців та

сектантів, у духовне відомство.

З подібною ж законодавчою ініціативою В. К. Саблер звернувся до Думи. Він наголосив, що “питання догматичні, канонічні, церковно-ієрархічні повинні вирішуватися Синодом самостійно. Питання внутрішнього устрою (церковно-адміністративне, церковно-судове законодавство, статuti духовних навчальних закладів, церковно-господарські правила) Синод подає безпосередньо на затвердження “височайшої влади”. А такі законопроекти як, наприклад, проект шлюбної реформи, зняття чернечого або духовного сану, прав та пільг тих, хто навчається або закінчив духовні навчальні заклади, штати останніх, усі грошові асигнування потреб Відомства Православного Ісповідання державним казначейством – однаковою мірою стосуються держави й Церкви. Тому “побажання” Синоду мають силу та характер інструкційний, жодною мірою не претендують на законні права Державної Думи та Державної Ради”⁵⁴. Але реально своїми законодавчими ініціативами та енергійними заходами, спрямованими на їх впровадження, обер-прокурор чинив тиск на владу й обмежив права й ефективність роботи Державної Ради та Думи як законодавчих установ. Внаслідок його енергійних заходів аж до лютогової революції 1917 р. жодних зрушень у напрямку реформи віросповідного законодавства не відбулося.

Усе вище викладене дає підстави зробити наступні висновки. За ініціативою Думи та з участю в її роботі представників православної Церкви в Російській імперії розпочався процес диференціації влади. Наведений аналіз діяльності думської віросповідної комісії переконливо доводить, що

цей етап обидві сторони – і держава, й Церква – переживали досить болісно. З одного боку, держава мусила делегувати частину своїх повноважень суспільству через Думу. Деспотична монархія мусила офіційно розпочати фундаментальну кодифікацію прав людини й громадянина, привчити підданих брати участь – автономно й організаційно – у великій політиці, нести громадянську відповідальність перед суспільством за свої акції. Іншими словами, “епоха націоналізму” (першу хвилю якої до того часу вже пережила Європа) **змусила** імперію “**дозволити**” формування громадянського суспільства.

З іншого боку, неупереджений підхід до вирішення проблеми свободи віровизнання, як це продемонструвало в своєму законопроекті Міністерство внутрішніх справ, ставив на порядок денний питання відокремлення Церкви від держави. Цим актом у перспективі монархія не тільки позбавлялася важелів духовного впливу на суспільство. Неминуче повинна була зазнати трансформації й сама природа держави. По-перше, для вищої влади було цілком очевидно, що після духовної реформи імператор дуже швидко перетвориться на декоративний політичний символ. Він буде правити, але не управляти імперією. Авторка вважає, що саме глибоке усвідомлення потреби зміни віросповідного законодавства, необхідності скликання Помісного собору та наслідків цієї акції і стримувало самодержця від такого радикального кроку.

По-друге, російське законодавство було побудоване таким чином, що інославні та іновірні піддані, а особливо старообрядці, перебували фактично на становищі “поза законом”. Тому цей аспект слід особливо підкреслити, адже така політична

стратифікація суспільства протягом синодального періоду встигла не лише набути правової традиції. Вона перетворилася на стійкий **політичний стереотип**, який закріпив у суспільній свідомості **як етичну норму** застосування кумулятивних ліній переважно репресивного типу при консолідації спільноти. Цей спосіб штучної політичної стратифікації суспільства Російської імперії пізніше успадкує номенклатура КПСР. З іншого боку, зрівняння у правах представників усіх віровизнань відкривало в російському суспільстві канали вертикальної соціальної мобільності в економічній, політичній і професійній сферах. А це тягнуло за собою посилення циркуляції еліт в суспільстві. Причому найвпливовішою на той час була старообрядницька економічна еліта. Її представники в силу своєї економічної могутності чинили тиск на вищі бюрократичні кола, намагаючись досягти розширення своїх політичних та громадянських прав. Природно, що активність старообрядців викликала незадоволення офіційно-православної аристократії та протидію у вищих бюрократичних колах. Так, наприклад, після того як великий князь Сергій Олександрович прийняв у себе депутацію старообрядців на чолі з директором Глухівської мануфактури А. Морозовим, відомий противник старообрядництва, професор Санкт-Петербурзької духовної академії Суботін переконував обер-прокурора Победоносцева в тому, що “Великий князь уже протегує цим пройдисвітам”⁵⁵. Тому з огляду на сказане слід вважати висновки сучасних російських дослідників як, наприклад, професора Санкт-Петербурзького державного університету С. Л. Фірсова, про те, що “імператор, як Верховний Ктитор пануючої

конфесії країни, не зміг до кінця усвідомити глибинну причину так пристрасно бажаної з боку Церкви реформи, яка полягала в здобутті нею внутрішньої свободи, незалежності від державного втручання в її справи”⁵⁶ – такими, що не повністю відповідають дійсному стану речей.

Завершуючи аналіз діяльності думської віросповідної комісії, можна додати лише те, що Російська православна церква (в особі вищого управління), беручи участь у роботі Думи, рефлексивно також зазнавала еволюції правової природи її функцій. Хоча на тодішньому етапі ієрархія РПЦ мала змогу тільки гіпотетично зазирнути у віддалену перспективу, лише започаткувати трансформації церковної свідомості стосовно такої еволюції. Бо, з одного боку вона деякий час була співджерелом найважливіших правових актів, а з іншого – вирішення віросповідного питання в демократичному річизці позбавило б РПЦ усіх переваг “первенствующей веры”. Традиційна повна фінансова та політична залежність від держави робила її абсолютно беспорядною в новій ситуації. Єпископат РПЦ без будь-яких перебільшень звик ототожнювати своїх опонентів з ворогами держави й боротися з ними поліційними та адміністративними засобами, вести місіонерську діяльність, спираючись на жандармів або армію. Тому пропонується урядом віросповідна реформа в перспективі надовго позбавляла православний єпископат колишньої влади й вимагала глибинних реформ функціональних засад (у напрямку автономного існування в державі) й реорганізації вертикалі управління всієї РПЦ. Окрім того, спроба реформувати суспільство за допомогою введення свободи віровизнання переконливо довела всім її

учасникам, що половинчастих заходів недостатньо й **частково** реформувати церковно-адміністративну структуру або державний лад неможливо. А до радикальних змін на той час не були готові ні державна бюрократія, ні вище церковне управління, ні суспільство. З огляду на це оберпрокуророві вдалося досить легко призупинити законотворчу діяльність думської віросповідної комісії. Більше питання волі віри на офіційному рівні не порушувалося аж до лютого 1917 року.

Офіційне формування та соборна легітимація соціальної доктрини Церкви

Дуже важливим для розуміння проблеми конфлікту національних ідентичностей (російської і православної та української і православної) в Україні є питання про соціальне служіння РПЦ в індустріальну добу. Потреба у такому служінні виникла у зв'язку з індустріальною революцією та розвитком капіталізму. Вказані процеси поступово міняли деякі закони та соціальні інститути, призводили до появи нових класів, нових форм багатства та бідності. Незважаючи на свою консервативність та лише часткову вестернізацію, суспільство у Російській імперії все ж вимагало створення універсальної доктрини, яка була б заснована “на такій антропології, де людина постає у повноті її реальності, і яка не виключала б жодних цінностей. Тобто доктрину, що мала б своєю підвалиною “неспіввідношуваність”, яка дає змогу людині реалізувати свій критичний потенціал на тлі будь-якої системи, партії чи культу”⁵⁷. Той факт, що така потреба існувала в Росії давно, а з розвитком капіталізму лише посилилася

– підтверджується існуванням в елітарному середовищі розвинутого масонського руху та значного поширення з кінця XIX століття (особливо на Україні) протестантських сект⁵⁸.

Але з огляду на її статус “первенствующей” конфесії, спосіб служіння та соціальна доктрина Церкви (далі – СДЦ) РПЦ мали специфічні особливості. Активна суспільна діяльність РПЦ розпочалася під час революції 1905-1907 рр.. Ініціатива цієї акції загалом походила від урядових кіл і була викликана гострою необхідністю погасити революційні настрої в суспільстві та організувати протидію соціалістичним ідеям у робітничому середовищі. Саме таку мотивацію можна знайти у “Всепоподаннейшем отчете обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1905-1907 годы”. В цьому документі зазначалося, що звітний період, особливо його перша половина, характеризується “вкрай сумним явищем у релігійно-моральному житті православного населення – бурхливою пропагандою соціалістичних начал, [які є] і за своїм походженням, і за своєю метою надзвичайно ворожими щодо християнської догми та етики. Соціал-демократична пропаганда знайшла для себе в Росії сприятливий ґрунт у робітничому середовищі”. “Духовенство, – йшлося далі, – не було підготоване до боротьби із соціалізмом. [Тому] соціалістичне вчення, не зустрічаючи на своєму шляху перешкод, широкою хвилею розлилося по нашій вітчизні”⁵⁹. Більш детально масштаби проблеми й рівень стурбованості офіційних кіл відбив на своїх сторінках “Богословский вестник”. У липневому числі за 1907 р. часопис зазначав: “...і в Європі, й у Росії розвивається вплив “чистого соціалізму”. [До-

водиться констатувати, що] до бойового соціалізму втікають усі кращі суспільні сили, гарячі голови, палкі серця, свіжі таланти робітничого класу, моральні сили інтелігента; там відчувається кипіння живого життя, повної віри в себе, у своє майбутнє, відчувається постійний приплив сили”⁶⁰.

Небезпечний характер розвитку соціалізму в Росії змусив уряд звернутися до досвіду країн Західної Європи та особливо уважно вивчити Соціальну доктрину католицької Церкви. Ober-прокурор В. К. Саблер об’їздив у 1906 р. європейські країни й ознайомився з діяльністю клерикальних організацій. У своєму звіті він писав: “У цьому питанні духовенство католицьке та співчуваючі йому публіцисти та діячі досягли найбільш значних результатів”⁶¹. За його активною участю у церковному середовищі піднімалося питання можливого створення в Росії християнської партії за зразком Західної Європи.

Однак практична ініціатива створення лояльних політичних соціалістичних робітничих організацій по всій Росії належала начальникові московського охоронного відділення полковнику С. Зубатову. Програму й завдання цих гуртків можна знайти у резолюції зборів московських фабрикантів: “Для того, щоб робітники могли якомога повніше з’ясувати для себе свої права та обов’язки, що випливають з нового порядку речей, охоронне відділення відкрило лекції, залучивши до цієї справи Його високопреосвященство Московського митрополита, котрий на запрошення цивільного начальства вже приступив до нової справи просвіти фабричних робітників світлом Христового вчення”⁶².

Досить швидко до офіційної полеміки на боці

уряду, також і до практичної політичної діяльності (звісно, в межах російської традиції) приєдналися представники консервативних суспільних верств: духовенства, особливо нижчого, кадетської партії, правих есерів, та інші. Одночасно на політичній арені виникали й розпадалися різноманітні християнські “партії” й “братства”, з’являлися незалежні християнські політики. Проте, незважаючи на всю розмаїтість політичного спектру слід звернути увагу на дві основні тенденції: характер програм цих партій і соціальний статус найпопулярніших з християнських політиків.

Насамперед варто охарактеризувати партійні програми. Для прикладу звернемося до деяких положень з програми “Християнського братства боротьби”. Воно ставило собі за мету втілювати в життя “засади Вселенського християнства, дієво реалізовувати вселенську правду Богочоловіцтва у всесвітньо-історичному процесі”. Найближчим завданням “Братства” була “боротьба з самодержавством, **боротьба з пасивним станом Церкви стосовно державної влади**, [курсив авт.] утвердження в соціально-економічних відносинах принципу християнської любові, сприяння переходу від індивідуально-правової власності до суспільно-трудової”⁶³. Подібний радикальний характер мали й програми інших християнських політичних організацій у Росії.

Що ж стосується християнських політиків, то тут теж слід відзначити їхню досить широку політичну самостійність. Так наприклад, петербурзький священик Г. Петров написав велику кількість книжок полемічного характеру, випускав газету “Правда Божия”. Його проповіді містили критичний аналіз існуючого ладу, пропозиції що-

до перетворень в економіці, але лікувати соціальні виразки й ліквідувати соціальні контрасти священник пропонував лише на основі Євангелія. Подібні думки висловлювали й інші представники духовенства. Відомий пізніше як активний учасник обновленського руху протоієрей І. Восторгов, наприклад, також у своїх виступах підтримував євангельські засоби розв'язання соціальних суперечностей, у той же час захищаючи приватну власність. Подібні погляди можна знайти і в проповідях та публіцистиці архімандрита Михаїла, священника П. Альбіцького, київського священника М. Стелецького, ректора Казанської духовної академії єпископа Олексія. Свої погляди вони висловлювали на сторінках популярних часописів, і в таких авторитетних збірниках як, наприклад, "Труды Киевской Духовной Академии", "Вера и разум" й ін..

Цей перелік можна ще довго продовжувати. Тому зазначимо лише, що згадані політики досить швидко набували популярності серед різних верств населення, отримували доступ в аристократичні кола, а, значить, – реальний політичний вплив у суспільстві. Головні акценти вони робили на поясненні ролі та виправданні існування інституту приватної власності, обґрунтуванні цінності людської особи, її місця й ролі в соціальній структурі, поясненні ієрархічної будови суспільства, способів дотримання соціальної рівноваги та вдосконалення суспільних відносин. Активна політична діяльність згаданих священників автоматично передбачала розширення політичної свободи й тягнула за собою неминучі конфлікти з вищою владою РПЦ. Синод чомусь побачив у проповідях Г. Петрова "зневажливе ставлення до Богом установлен-

ної влади й недостатнє висвітлення догматичних сторін християнства” та застосував до нього канонічні покарання⁶⁴. Решта активних політиків християнського спрямування також зазнала відповідних стягнень. Їхня політична діяльність визнавалася Синодом як така, що може “посіяти у народі тільки смуту, роздратування й бунтівні настрої”⁶⁵. Певне, позначилася традиція переслідувати будь-які відхилення від офіційного тлумачення православних канонів та політичного курсу, а особливо – політичну ініціативу підданих.

Отже, вищевикладене дозволяє стверджувати, що у Росії в індустріальну добу відбувався еволюційний за характером процес дистанціювання влади, аналогічний до більш ранніх відповідних подій в європейських країнах. Однак він був перерваний світовою війною 1914-1918 рр. Від цього часу РПЦ, а в її складі й українські єпархії підпадають під активний вплив внутрішніх і зовнішньокультурних чинників. До зовнішніх чинників слід віднести тиск європейської духовної кризи, спричиненої суперечностями всередині принципу свободи: між **свободою як економічною незалежністю** індивіда від соціальних сил, що ґрунтувалася на приватній власності, – “капіталізмом”; **політичною свободою** як можливістю брати участь в управлінні державою – парламентською демократією; та **національною свободою** як незалежністю від чужоземного панування – національною державністю. Ця криза зруйнувала внутрішню єдність цивілізації західного християнства. Наслідком руйнації став, за висловом Т. Масарика, “бунт проти церковної карності. [Але] люди ставали невільниками партій, партійок і фракцій; домагання

моральності й моральної карності було проголошене старомодним моралізування, а побожність й релігійне життя – осуджене як забобон”⁶⁶.

З іншого боку, на суспільство Росії чинили тиск внутрішні кризові чинники. Лютнева революція 1917 р. окреслила граничну межу вестернізації – передусім як секуляризації – суспільства у Росії через проекцію цивілізації Західного християнства та інвазію екуменічної культури київського православ’я. Під тиском власного надекспансіонізму російська система суб’єктивної теократії перестала існувати. Монарх – “хранитель обох скрижалей” – своїм зреченням також спровокував політико-правову кризу свободи в єдиному православному просторі імперії. На порядок денний знову постали питання політичної реформи: пошук нової форми та правових засад організації держави, свободи совісті. Іншими словами – питання, остаточне розв’язання яких з таким успіхом провалив обер-прокурор під час роботи Державної Думи останнього скликання. Проте особливістю цього періоду стало те, що до скликання Помісного Собору єпископат РПЦ проявляв “революційну пасивність”, а доля держави вирішувалася Тимчасовим урядом (закон від 14 липня про зняття всіх громадянських обмежень і пільг у зв’язку із релігійною належністю) та стихійно соборним голосом Церкви, яка визнала недоцільним впровадження подібних законів на місцевих єпархіальних з’їздах.

В Центральному державному архіві вищих органів влади України збереглися матеріали й постанови кількох з’їздів українських єпархій. Детальну характеристику основних матеріалів цих церковних з’їздів були ґрунтовно висвітлено

В. І. Ульяновським у спеціальній монографії⁶⁷, тому тут будуть охарактеризовані лише маловідомі постанови, які до цього часу залишалися поза увагою дослідників. Авторка вважає, що вони являють собою яскравий приклад класичної православної СДЦ, програму зміни контуру політичної культури в православному полі, а також є типовим явищем у політичному житті тієї епохи.

Так, наприклад, Другий єпархіальний з'їзд духовенства і мирян Полтавщини, який відбувся 31 серпня 1917 року постановив створити "Церковний союз духовенства і мирян Полтавської єпархії". Того ж дня на вечірньому засіданні затвердили Статут, який передбачав наступні положення:

"Церковний Союз духовенства й мирян" Полтавської єпархії не входить до складу адміністративних закладів єпархії. Він являє собою вільну й добровільну організацію осіб – вірних православної Церкви.

Союз ставить собі за мету: а) сприяти об'єднанню духовенства й мирян на основі вчення Христа Спасителя і Св. Церкви; б) запроваджувати й підтримувати на всіх щаблях церковного життя в парафії, в церковній окрузі, в єпархії – засади соборності та виборності; в) підтримувати та захищати права й інтереси Церкви перед місцевою та Всеросійською церковною і державною владою, а також різноманітними громадськими організаціями; г) сприяти замиренню церковного життя й ліквідації непорозумінь на місцях, що їх викликали зміни форми церковного устрою; д) надавати членам Союзу духовну та матеріальну допомогу у потрібних випадках.

Також Союз переслідує мету об'єднати

духовенство і народ на основі перебудування суспільно-економічних і правових відносин між людьми, оскільки така перебудова призводить до мирної реалізації основних заповітів християнства, братерства й рівності всіх людей перед Отцем Небесним. Стосовно політики Союз ставить за мету реалізацію такого ладу, за якого народові буде надано право самоуправління через своїх представників. Союз надає своїм членам свободу совісті голосувати за будь-яку форму правління, а мир'янам – належати до тієї чи іншої політичної партії. Політична діяльність духовенства має здійснюватися за умови, що храм і церковна кафедра не перетворюються на політичну трибуну. Разом з тим Союз захищає свободу правдивого й чесного слова та волю віри.

Економічна програма Союзу передбачала скорочення робочого часу; участь робітників у прибутках підприємців; охорону і обмеження жіночої та дитячої праці; широкий розвиток кооперації; наділення землею працюючих і безземельних, тих, хто обробляє землю. Працюючим на фабриках, заводах і підприємствах Союз вимагав гарантувати час для відвідання богослужінь у святкові й недільні дні. Право перерозподілу землі Союз категорично вимагав залишити за Установчими зборами, які повинні його здійснити на засадах християнської правди. Так само категорично вважав недопустимим самочинне відчуження церковного, монастирського або приватного майна.

Стосовно взаємин Церкви й держави. Союз визнає грандіозну роль православ'я в створенні Російської держави та її культурному розвитку. А з огляду на те, що більшість населення належить до православного сповідання, вважає, що

при свободі віровизнання православ'я повинно займати панівне становище. Глава держави та міністр сповідань мають бути православними від народження. Православна Церква у союзі з державою повинна користуватися повною свободою самоуправління, та облаштовувати своє життя на засадах виборності й соборності. Церква повинна мати свої школи – нижчі, середні та вищі, у яких діти православних батьків мали б змогу отримати освіту і виховання. Утримання таких шкіл має бути забезпечене державою. Вивчення Закону Божого у державній школі мало бути обов'язковим.

Визнаючи єдність та неподільність великої Всеросійської держави та Церкви, Союз захищає **право України на її мову, побут і культуру в шкільному, церковному та громадському житті**. Союз також виступає за те, щоб духовенство було забезпечене державною платою та пенсіями.

Союз є юридичною особою і має право набувати рухоме та нерухоме майно. Він має право вступати у відносини та об'єднуватися для досягнення спільної мети з подібними союзами інших єпархій. До складу Союзу входять усі церковно-слов'янські єпархії, діячі на церковному терені згідно з поданими заявами, і загалом усі православні християни обох статей, котрі співчують діяльності Союзу. Бажано, щоб для духовенства єпархії участь у Союзі була обов'язковою⁶⁸.

Подібні резолюції ухвалив і квітневий (19 – 26) 1917 р. єпархіальний з'їзд Херсонсько – Одеської єпархії. 21 квітня на вечірньому засіданні делегати висловили й задокументували своє ставлення до революційних подій: “ ... Все місцеве самоврядування в Росії повинне будуватися на широких демократичних засадах, шляхом залучення до

виборів до цих установ усього населення обох статей через загальне, пряме, рівне і таємне голосування. Церковні кафедри у теперішній перехідний час, як і завжди, мають слугувати замирюючим чинником на засадах православно-християнського вчення. Розподіл земельних багатств дотепер є несправедливим і нерівномірним для працюючої землеробської маси. Тому, вітаючи народне прагнення до справедливого розподілу всіх земель без нових тяжких потрясінь, жертв, несправедливості та насильства, Церква молить Господа про якнайшвидше безболісне вирішення цього важкого питання народного життя, остаточне вирішення якого належить Установчим зборам, однак, таким чином, щоб купівля, продаж і спекуляція землею була заборонена законом.

Тяжка праця робітників фабрик, заводів, рудників, залізниць повинна бути суворо внормована. Визнана соціальною наукою та медициною 8 – годинна тривалість робочого дня є цілком справедливою. Має бути: законом унормована мінімальна заробітна плата на кожному підприємстві; створено особливі пільги для найважчих категорій праці; робітникам надане право відпочинку під час свят, триденна відпустка під час посту для розговіння; право на великих та середніх підприємствах на безкоштовне лікування, на квартиру та паливо, освітлення, продовольчий магазин, на державне страхування і пенсію всім постійним робітникам певної категорії. Необхідно [запровадити] охорону законом жіночої праці на фабриках, заводах, залізницях; охорону материнства й ліквідувати дитячу працю на важких і небезпечних підприємствах. Разом із тим з'їзд звертається до всіх робітників із закликом у цю важку годину,

що її переживає наша Батьківщина, відкинути внутрішні незгоди й не вимагати термінового здійснення усіх справедливих побажань робітництва, посилити роботу й, наскільки можливо, збільшити кількість робочих годин, щоб урятувати Батьківщину від зовнішніх ворогів і внутрішньої розрухи. Сільськогосподарські робітники й домашні служники повинні стати предметом особливої турботи уряду. Їх права на здоров'я, житло, пристойне харчування й хороше ставлення мають бути гарантовані законом. [Їхнє право] відвідувати святкові богослужіння та триденна відпустка ніким не повинні обмежуватися”⁶⁹.

Заслуговує на особливу увагу дослідників також резолюція з'їзду стосовно взаємин Церкви й держави: “Церква вітає ту форму державного устрою яка буде створюватися самим народом, і зі свого боку готова сприяти уряду в його роботі на благо й розквіт Російської держави. Церква православна має бути вільною. Її внутрішній устрій, вчення та його розповсюдження, культ не обмежується державною владою. Російському народу, як переважаючому у складі населення Російської держави і головному її упоряднику, природно належить право першості по честі серед інших національностей. А тому, його віра посідає перше місце серед інших Церков та сповідань. Тому особа, що очолює Російську державу, має бути православного сповідання. Прихильне ставлення до православної Церкви держава висловлює шляхом захисту її від всіляких утисків, образ; матеріальною допомогою ієрархії, кліру, її благодійним, просвітницьким і молитовним закладам. *Усі чада православної Церкви користуються дорогоцінним даром вільного виявлення своїх релігійних почуттів та культу своєю рідною*

мовою зі своїми національними особливостями⁷⁰.

Отже, все вищевикладене дозволяє стверджувати, що саме такий розвиток православної Соціальної доктрини Церкви у Росії в індустріальну добу, підтримка нею інституту приватної власності, активна позиція у політиці окремих християнських політиків, що досить часто виходила за межі лояльності урядові та йшла на конфлікт з вищою церковною владою й стала після жовтневого перевороту однією з найважливіших причин несумісності Церкви та радянської влади, причиною конфлікту з останньою, антагонізму християнства та російського видання Марксового соціалізму. Гіперболізація етичного компоненту в політичній культурі – боротьби “добра” й “зла”, гоніння на Церкву, що протистоїть “безбожному режимові”, або так звана “боротьба із реакційними церковниками”, – на якому акцентували увагу радянські та церковні історики минулого і на що досі особливо звертають увагу наші сучасники є невинуватою. Етичний компонент у даному випадку є все ж другорядним у конфлікті. Але слід підкреслити, що така двохсотлітня імперська практика кваліфікувати відхилення в розумінні й тлумаченні православних догматів від традиційно-ортодоксального, як тяжкий кримінальний злочин, також переросла у стійку політично-правову традицію. Оскільки в рідні роки останньої виховувалися цілі покоління духовних та політичних лідерів, то цілком природно, що після більшовицького перевороту і вона знайшла своє віддзеркалення у політичній культурі радянської Росії.

Трансформація політичного статусу РПЦ у міжреволюційний період: лютий – листопад 1917 р.

Відомий російський мислитель П. Б. Струве в одній зі своїх книг характеризував російську революцію як “порушення континуїтету правового розвитку суспільства, що стає точкою відліку нового правотворення”⁷¹. В даному випадку це твердження справедливе лише частково. Лютнева революція поклала початок новому, проте нетривкому, етапові в історії Росії та її православної Церкви. Його можна охарактеризувати як міжреволюційний. Хронологічно він тривав у межах лютого – листопада 1917 року. В спадок від імперії Тимчасовий уряд отримав разом з іншими проблемами й увесь комплекс невизначених церковно-державних стосунків. Але внести конструктивні зміни в законодавство, а, тим більше, закріпити їх та зробити обов’язковими до виконання не вдалося.

Характерно, що першими на зміну політичного режиму відреагували (як і слід було чекати, спочатку внутрікорпоративно) єпископи – природні носії монархічної ідеї, й орган вищого церковного управління – Синод. Так, 27 лютого 1917 р., в самий розпал страйків, обер-прокурор М. П. Раєв запропонував членам останнього оприлюднити пастирське послання, яке б засуджувало революційний рух. На це владики відповіли, що “ще невідомо, звідки походить зрада – зверху чи знизу”⁷². 2 березня члени Синоду провели приватну нараду, на якій управління столичною єпархією “тимчасово, до особливих розпоряджень” було покладено

на першого вікарія, єпископа Гдовського Веніаміна (Казанського). 3 березня Синод визнав за необхідне увійти в стосунки з Тимчасовим урядом. У той же день посаду обер-прокурора обійняв князь В. М. Львов. Сучасники характеризували його досить неоднозначно, але переважала думка, що князь був однією з небагатьох серед членів уряду людиною, котра знала ту справу, за яку бралася. Львов закінчив вищу духовну школу і, будучи членом Державної Думи, виконував обов'язки доповідача по бюджету Синоду⁷³. Наступного дня – 4 березня – новий обер-прокурор виголосив програмну промову на урочистому засіданні останнього. Єпископи привітали його та Тимчасовий уряд. В. М. Львов заявив присутнім, що він, “залишаючись вірним сином Церкви, щасливий тим, що має нагоду оголосити про її свободу, про знищення цезарепапизму, котрий згубно впливав на всі ланки церковно-суспільного життя. Відтак царський трон не повинен знаходитися в залі засідань Святішого Синоду”⁷⁴. Його одразу ж винесли у синодальний архів. Далі обер-прокурор оголосив про надання Церкві повної свободи в її управлінні та внутрішньому врядуванні. А за собою він залишив право призупиняти лише ті рішення Синоду, що суперечили б закону або були небажаними з політичних причин.

6 березня Синод офіційно прийняв “Определение “Об обнародовании в православных храмах актов 2 и 3 марта 1917 года”” (царські маніфести про зречення престолу)⁷⁵. В той же день було офіційно звільнено на pokій митрополита Петроградського Питирима (Окнова) й інших єпископів, скомпрометованих зв'язками з Распутіним⁷⁶. Потім (7-8 березня) було розглянуто й прийнято

“Определение “Об изменениях в церковном богослужении в связи с прекращением поминовения царствовавшего дома””. На тому ж засіданні В. М. Львов довів до відома членів Синоду, що вважає себе “наділеним усіма прерогативами попередньої царської влади в церковних справах, і має доручення Тимчасового уряду виробити проект церковних реформ та підготувати скликання Помісного Собору”⁷⁷. На протест членів Синоду він заявив, що передасть усю повноту влади тільки Всеросійському помісному собору, а не нинішньому складу Синоду, який ніхто не обирає⁷⁸. Категоричний тон заяви обер-прокурора свідчив про те, що відтепер держава відійшла від старої моделі конфесійної політики, зберігаючи при цьому традиційну систему управління Російською православною церквою (хоча він і зробив застереження, що прерогативи держави триватимуть до часу скликання Помісного Собору).

8 березня у Казанському соборі Петрограда були відслужені заупокійна літургія та панахида за всіма, хто віддав життя за свободу Батьківщини. Подібні служби відбулися і в інших містах Росії. 9 березня, за пропозицією обер-прокурора, було прийнято текст пастирського послання у зв'язку зі зміною державного устрою “Про звернення до чад православної Церкви з посланням”⁷⁹. 19 березня в Петрограді відбулася перша після Лютневої революції єпископська хіротонія. Напередодні архімандрит Павло (Павловський) під час наречення у єпископа Пінезького (вікарія Архангельської єпархії) вперше в історії православ'я присягнув “не старій монархічній владі, а народному представництву”⁸⁰.

З 18 по 24 березня на засідання Синоду, крім

поточних справ, виносилися питання, що стосувалися відносин Церкви й держави, а також застосування канонів у тих або інших життєвих випадках. При цьому єпископи щоразу особливо підкреслювали той факт, що з огляду на відсутність законів, які стосуються Церкви, їй надається повна свобода правотворчості. Вказуючи на особливу роль духовенства в таких заходах, на засіданні Синоду 29 березня було прийнято “Определение “О содействии со стороны духовенства успешному распространению “Займа свободы 1917 года””, облігації якого було випущено згідно постанови Тимчасового уряду від 27 березня⁸¹.

Хоча єпископат і задекларував традиційну лояльність владі й підтримав демократичний уряд, останній все ж відклав вирішення всіх принципових питань до скликання Установчих зборів. На початку своєї діяльності він не розробив навіть нової інструкції для обер-прокурора. Тому деякий час новий обер-прокурор зберігав за собою такі ж як і раніше права та обов'язки. Головною причиною цієї “революційної пасивності” уряду авторка схильна вважати вищезгаданий стереотип тотальності влади монарха. Він блокував волю політиків старої школи, паралізував їхню самостійну діяльність, особливо в умовах, коли події змінювалися з калейдоскопічною швидкістю. Тому лише згодом уряд усе ж затвердив кілька важливих документів, що стосувалися Церкви.

Насамперед 20 березня 1917 р. вийшла постанова “Про скасування віросповідних та національних обмежень”⁸². Нею напівлегітимний Тимчасовий уряд фактично руйнував монархічний державний устрій в односторонньому порядку, не чекаючи ні скликання Помісного Собору, ні Установчих зборів

і не підготувавши детально правові засади формування відносин між державою, Церквою та суспільством. З яких причин уже готовий пакет радикально-демократичних законів, напрацьований ще у період роботи Державної Думи, залишився незадіяним поки що зрозуміти важко. Відповіді на це питання в опрацьованих авторкою документах різноманітних архівосховищ не знайдено. Не підіймалася ця проблема і в працях дослідників історії РПЦ останнього часу. З іншого боку важко припустити, що члени уряду погано розуміли ступінь відповідальності таких рішень й усі можливі політико-правові наслідки цього акту. В будь-якому випадку ця декларація, проголошена на хвилі революції значною мірою сприяла посиленню загальної дезорганізації влади в країні. Адже, з одного боку, уряд декларував рівність усіх перед законом та касував конфесійні пільги, а з іншого – залишав за собою право втручатися у вище церковне управління РПЦ зовсім так, як це раніше робили Державна Рада та Державна Дума.

Переконливим доказом тому став Указ Тимчасового уряду від 14 квітня 1917 р. про звільнення від “присутствія у Св. Синоді”: митрополита Київського Володимира (першоприсутнього члена Синоду), архієпископа Новгородського Арсенія, архієпископа Литовського Тихона, архієпископа Гродненського Михаїла, архієпископа Нижегородського Іоакима, архієпископа Чернігівського Василія, протопресвітера Олександра Дьорнова, протопресвітера Георгія Шавельського. Та із залиценням на літню сесію: архієпископа Фінляндського Сергія, з викликом для “присутствія” у Синоді: екзарха Грузії архієпископа Платона, архієпископа Ярославського Агафангела, єписко-

па Уфимського Андрія, єпископа Самарського Михаїла, протопресвітера Миколи Любимова, професора-протоієрея Олександра Рождественського, членів Державної Думи професорів Петроградського університету Олександра Смирнова та Федора Філоненка⁸³.

Революційна стихія на місцях реагувала самочинними єпархіальними з'їздами, обмеженням влади єпископів виборними єпархіальними радами та засипала Синод вимогами зміщення місцевих архієреїв⁸⁴. Єпархіальні з'їзди досить категорично вимагали виборності єпископату. Загалом це питання було дуже делікатним. У старій Росії постанови про заміщення архієрейських кафедр затверджувалися імператором. У той же час, як доводять підрахунки сучасних дослідників, станом на 1917 рік майже в половині з існуючих єпархій правлячі архієреї були втягнуті у конфлікт з церковною або місцевою владою й підлеглим духовенством⁸⁵. Синод мусив реагувати *post factum* та затвердити митрополитами: Московським – архієпископа Литовського Тихона (Белавіна), Петроградським – архієпископа Веніаміна (Казанського), Володимирським – архієпископа Фінляндського Сергія (Страгородського).

25 березня Тимчасовий уряд пішов ще далі в своїх спробах “демократизувати” Російську православну церкву: було прийнято постанову “Про скасування обмежень у правах білого духовенства і ченців, які добровільно, з дозволу духовної влади, знімають із себе духовний сан”. Цей крок не можна розцінювати інакше, як пряме порушення нецерковною владою канонічних норм: 7-е правило Халкідонського собору передбачало покарання анафемою того, хто за власним бажанням

покидав служіння перед вітварем Господнім. У Росії ж синодальний указ дозволяв просити про зняття сану лише у випадку “вдівства у молодих літах” і то за умови, що молодий священник обтяжений великою сім’єю. Особи, позбавлені священства, згідно з клопотанням мали право поступити на державну службу: диякони – лише через шість років після складення сану, пресвітери – через десять⁸⁶. Про серйозність, з якою сприймалося складення сану та ступінь негативізму в церковній свідомості до цього явища, свідчить той факт, що мандатна комісія першої сесії Всеросійського помісного собору 1917 р. під час перевірки делегатських повноважень виключила зі свого складу делегата від однієї з сибірських єпархій саме з огляду на зазначені канонічні вимоги⁸⁷.

Синод мусив реагувати. Як занотував у своєму щоденнику після одного із засідань протопресвітер О. Любимов, “сучасний склад Синоду, не порушуючи основних засад церковного життя, *змушений* [курсив авт.] іти назустріч вимогам часу, бо дійсність може вилитися в такі потворні форми життя, котрі вже призведуть до повної анархії”⁸⁸. Тому 20 червня 1917 р. Синод прийняв “Тимчасове положення про православну парафію” й готував нові правові акти. Також 29 квітня було оприлюднене послання останнього, в якому підкреслювалася принципова неможливість в нових умовах державного устрою залишатися при тих церковних порядках, котрі віджили свій час. У той же день було прийнято постанову про скликання Предсоборної ради. Крім ухвали політичних постанов, на засіданнях 29 квітня – 1 травня Синод вирішив кілька суто внутріцерковних справ. З духовенства було знято деякі обмеження його прав.

Насамперед зменшили стягнення, що накладалися по духовному відомству. Священикам, змушеним незалежними від них обставинами залишити парафії, було дозволено займати на державній, громадській або приватній службі світські посади. Звичайно, за умови, що виконання посадових обов'язків не суперечило б перебуванню у священному сані. 26 травня (5 червня) з послужних списків священно- і церковнослужителів та клірових відомостей Синод вилучив дисциплінарну графу "про поведінку духовних осіб". А 28 квітня всім священикам, котрі були позбавлені сану через їхні політичні переконання, було надано право звернутися до Синоду з клопотанням про перегляд їхніх справ і відновлення у священному сані⁸⁹.

Однак події розвивалися з такою швидкістю, що вчасно пристосовуватися до зміни курсу державної політики Синод усе ж не встигав. 3 липня Тимчасовий уряд видав указ про переведення 37 тис. церковнопарафіяльних шкіл у відання Міністерства освіти. Святіший Синод опротестував цей документ. Зауважимо, що пізніше з цією постановою не погодився також і Помісний собор.

Нарешті, 14 липня 1917 р. Тимчасовий уряд видав чи не найважливіший документ в царині церковно-державних відносин: постанову "Про свободу совісті". Його демократичний характер нагадував аналогічний законопроект, запропонований свого часу імператорським Міністерством внутрішніх справ. Закон передбачав не лише скасування обмежень у правах та переслідувань за віру, але й офіційно вводив поняття позавіросповідного стану і регламентував реєстрацію таких актів громадянського стану, посилаючись на ст. 39-

51 розділу “II Іменного Височайшого Указу 17 жовтня 1906 р.”⁹⁰. Не залишив уряд поза увагою й питання економічного становища РПЦ в державі. Дотримуючись курсу на відокремлення Церкви від держави уряд обмежив річне фінансування половиною “царського” бюджету церковного відомства – приблизно 55 млн. крб.. Функціонування Помісного Собору здійснювалося на кошти синодальної казни. З огляду на сказане важко поділити висновок першого міністра Сповідань Росії А. В. Карташова про те, що “Тимчасовий уряд схилився не до відокремлення, а до співробітництва Церкви та держави”⁹¹.

Дещо толерантнішим і, як не дивно, дещо відповідальнішим щодо Церкви, як до духовного надбання нації, був Тимчасовий уряд, очолений соціалістом О. Керенським. 7 липня 1917 р. на посаду обер-прокурора було призначено голову Петербурзького релігійно-філософського товариства, професора Санкт-Петербурзької духовної академії, богослова та історика А. В. Карташова⁹². А 18 серпня, скасувавши цю посаду, уряд Керенського заснував міністерство сповідань⁹³. Першим (і єдиним) російським міністром сповідань став А. В. Карташов. На відміну від попередніх, ця урядова постанова відзначала провідне становище Російської православної церкви, обов’язковість належності до неї міністра й православну належність його першого заступника. Згідно з “Положенням про міністерство сповідань”, до його компетенції було віднесено справи православної Церкви “тимчасово в обсязі компетенції колишнього обер-прокурора; й справи інославно- та іновірних сповідань, в обсязі компетенції відповідного департаменту міністерства внутрішніх справ”. Остаточне врегулювання церковно-

державних стосунків документ передбачав після прийняття Помісним Собором відповідних реформ.

Отже, перебіг пореволюційних подій свідчить про те, що православна “симфонія” розладналася. Зникнення монархії тягнуло за собою і зміну юридичного статусу РПЦ. Дистанціювання світської й духовної влад виводило її з категорії зручного політично-адміністративного інструменту управління. З іншого боку, вона втрачала адміністративні важелі за допомогою яких утримувала під своїм впливом велику частину віруючих. А революція та війна посилювали загальну дезорганізацію суспільства. Характерно, що і сучасні російські історики (Бовкало Н., Ніколін А., Кашеваров А., Фруменкова Т., й ін.) та представники різних поколінь дослідників російської діаспори (Поспеловський Д., Штріккер Г., митрополит Єлевферій, Карташов А., Шмеман О., Регельсон Л., та ін.) завжди підкреслюють лише одну рису церковно-державних взаємин в Росії: “поневолення” Церкви державою. При цьому вони майже не беруть до уваги *традиційно пасивний* характер існування та взаємодії вищої ієрархії Церкви з державою і суспільством. Про низький рівень рефлексії **етики православ'я** (курсив авт.) у російську політичну культуру, а тим більше в практику соціального діяння лише розпочали розмову на початку ХХ ст. автори відомого збірника “Вехи”: М. Бердяєв, С. Булгаков, М. Гершензон, Б. Кістяківський, П. Струве, П. Мілюков й ін.. Тому коли Тимчасовий уряд без необхідної підготовки й досить жорстко почав впроваджувати демократичні принципи в стосунки з РПЦ він викликав спочатку певну розгубленість останньої, примусив її дотримуватися тактики вичікування. Зго-

дом воно переросло у відвертий опір заходам уряду, спрямованим на відокремлення Церкви від держави, не лише з боку єпископату, але й частини делегатів-мирян Всеросійського помісного собору. Ситуацію в царині відносин пореволюційної “демократичної” держави з РПЦ у свій час досить влучно охарактеризував митрополит Єлевферій (Богоявленський): “Кесарево – рухнуло, Божие – в великом потрясенні”. Такий стан справ отримав у спадщину від міністерства сповідань Всеросійський помісний собор.

Все вищевикладене дає підстави зробити наступні узагальнення. Хронологічно початок та розвиток синодальної доби в історії РПЦ збігається з утворенням багатонаціональної імперії. Джерелом політичної культури підданих російського імператора став своєрідний синкретизм православних релігійно-правових і політичних традицій (наприклад – ідеологія та спосіб консолідації імперії) Візантійської імперії, Московського царства, Київської Русі (через екуменічну традицію Київської Церкви) й деяких традицій протестантизму. Внаслідок цього синкретизму в Росії склалася політична система суб’єктивної теократії. Основними факторами політичної лояльності та суспільної інтеграції в її межах стали династія і Російська православна церква. Причому, найважливішим соціалізуючим чинником стала саме РПЦ (сім’я й община у даному випадку завжди розглядалися як другорядні інститути). Механізм соціалізації різноконфесійного та різнонаціонального за своїм складом населення впливав з правової природи РПЦ і передбачав застосування церковної проповіді, патронат над школою, зрощення догматики і канонічного права з цивільним

законодавством та їх репресивного застосування в адміністративній практиці. Основною політичною функцією Церкви була легітимація верховної світської влади, зміцнення держави, об'єднання та примирення між собою та з династією представників різних соціальних верств (станів і національних груп). Одночасно перманентне розширення імперії вимагало не лише внутрішньої стабільності, а й відповідного політичного гасла. У цьому відношенні дуже зручною була ідеологема "Москва – Третій Рим". Вона забезпечувала імперії можливість виправдовувати територіальні загарбання захистом інтересів Вселенського православ'я.

Такий специфічний спосіб рефлексії православ'я у політичну культуру російських підданих закладав деструктивні тенденції у процес формування нації. Абсолютно природна всередині будь-якої конфесії диференціація обсягу прав для належних до неї осіб і сторонніх, піднесена до рівня державного закону, обмежувала правоздатність великої кількості нехристиянського та інославного населення. Ці категорії фактично перманентно опинялися на становищі "поза законом". Відповідно до політичної ситуації мінявся лише негативний вектор протистояння (ортодоксально-доктринальний, або політично-доктринальний), ситуативно змінювався опонент. Але в структурі матриці загальної та політичної культури населення імперії завдяки цим особливостям церковно-державного права закріпилося усвідомлення норми та необхідності наявності перманентного внутрішнього конфлікту. Верховна влада могла його стримувати політичними, або придушувати репресивними засобами, переключати у річище

зовнішньої експансії, але традиція фактично вимагала його наявності. У зв'язку з цим стає зрозумілим, чому в Російській імперії природний процес формування єдиної політичної нації був неможливим.

В останній період синодальної доби політична культура, суспільні й виробничі відносини в імперії почали зазнавати певних змін. Проникнення капіталізму в російську економіку цілком природно тягнуло за собою ідеологічне відлуння культурних модернізаційних процесів першої хвилі європейського націоналізму. Тобто поширення протестантизму, широкого спектру комуністичних і соціалістичних теорій: від класичних середньовічних утопій до християнського соціалізму, а також запозичення модернізованого католицького трактування ставлення до держави (церковна історія природного права Томи Аквінського), відносин особи і суспільства (спільного блага), власності, соціальної справедливості, війни і миру тощо.

Все це створювало загрозу існуванню самодержавства. Однак тісний симбіоз Церкви й держави на тлі різких соціальних контрастів робив монархію безпорадною. Парадоксально, але спрямована на захист монархії контрсоціалістична пропаганда Церкви все одно повільно підштовхувала суспільство до модифікації. Офіційна підтримка власника та виховання поваги до самого інституту приватної власності руйнували суб'єктивну теократію як беззастережну культурну та моральну цінність. Принесена протестантизмом Лютерова концепція прирівнювала працю до молитви, а професійну діяльність вважала формою мирської аскези й тим самим конфліктувала з існуючою в

практиці РПЦ східною святоотецькою традицією оцінки світу. Де він розглядався як “справа рук диявола”, а праця – як тяжка повинність, визначене Господом покарання, що не може бути богоугодною, якщо спрямована на задоволення “гріховних потреб” духу і плоті. Зрештою, усталеність переконання у вищості молитвенної праці над працею мирською перестали відповідати суспільним реаліям. А пошуки альтернатив підштовхували до формування в російській політичній системі (та введення до системи понять політичної культури) ланки, від якої до цього часу офіційна дуалістична “симфонія” просто штучно відмовлялася, – демократичного суспільства.

¹ Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. - М., 1991. - С. 26-31.

² *Николин А.* Церковь и государство. (История правовых взаимоотношений). М., 1997. - С. 15-18.

³ *Рклицкий С.* К вопросу о церковной автономии. - Кременчуг, 1917. - С. 19.

⁴ *Флоровский Г.* Пути русского богословия. - Париж, 1983 - С. 83.

⁵ Там само. - С. 83.

⁶ Там само. - С. 84.

⁷ *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х т. - Париж, 1959. - М., 1991. - Т. 2. - С. 341.

⁸ Там само. - С. 354.

⁹ Там само. - С. 361.

¹⁰ *Рожков В., прот.,* Церковные вопросы в Государственной

Думе. - Рим, 1975. - С.112.

¹¹ *Бердников И.С.* Курс церковного права православной греко-российской Церкви с указанием главнейших особенностей католического и протестантского церковного права. - Казань, 1888 - С. 105.

¹² *Карташев А.В.* - Вказана праця. - Т. 2. - С. 362.

¹³ Там само. - С. 362-363.

¹⁴ Там само. - С. 376. *Росницин П.* Церковная жизнь и вопрос о патриаршестве. // "Русская мысль", 1913. - Кн. 1. (отд 3). - С. 46.

¹⁵ *Рейснер М. А.* Духовная полиция в России. - Спб., - 1907. - С. 81.

¹⁶ Державний архів Російської Федерації у м. Москва (далі - ДАРФ м. Москва). - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 454. - Арк. 37-40. *Стародуб А.* Юрисдикційна політика РПЦ 1917-1921 рр.: український аспект. Дис... канд... іст... наук. 07.00.02. Інститут археографії та джерелознавства ім. М. Грушевського НАНУ. - К., 2000. - С. 58.

¹⁷ ДАРФ м. Москва. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 249. - Арк. 23, 28-30 зв.. *Стародуб А.* - Вказана праця. - С. 59.

¹⁸ *Стародуб А.* - Вказана праця. - С. 59.

¹⁹ Положение об управлении церквами и духовенством военного и морского ведомств. - Спб., 1890.

²⁰ *Шавельский Г.* Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. - Нью-Йорк, 1954. - Т. 2. - С. 45.

²¹ *Устинов В. М.* Основные понятия русского государственного, гражданского и уголовного права. Общедоступные очерки. М., 1907. - С. 35.

²² Там само. - С. 36.

²³ Там само. - С. 132-134.

²⁴ Там само. - С. 135.

²⁵ *Каменев П.* Витте С. Ю. и Победоносцев К. П. о современном положении Православной Церкви. - "Вестник Европы", 1909. - Кн. 2. - С. 671-672.

²⁶ Там само. - С. 672.

²⁷ *Николин А.* - Вказана праця. - С. 378.

²⁸ Там само. - С. 380.

²⁹ *Никонов А. Б.* Критический анализ миссионерской деятельности Российской Православной Церкви (1721 - 1917). Автореферат

дис... канд... фил... наук. - ЛГУ, 1989. - С. 7.

³⁰ *Полтавская И.* Русские православные духовные миссии на Дальнем, Среднем и Ближнем Востоке (обзор документов в РГИАП) // Дипломатический ежегодник. - М.; 1995. - С. 122.

³¹ *Ульяновський В.* Церква в Українській Державі 1917 - 1920 рр. (Доба Гетьманату Павла Скоропадського). - К.; 1997. - С. 143.

³² *Русская Православная Церковь за границей.* - Нью Йорк, 1968. - Ч. 2. - С. 280.

³³ ДАРФ м. Москва. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 347. - Арк. 23-24.

³⁴ *Стародуб А.* - Вказана праця. - С. 63.

³⁵ ДАРФ м. Москва. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 354, 432.

³⁶ *Стародуб А.* - Вказана праця. - С. 64.

³⁷ *Соловьев Вл.* Россия и Вселенская Церковь. - Минск., 1999. - С. 205.

³⁸ Там само. - С. 39-41.

³⁹ Там само. - С. 205.

⁴⁰ ДАРФ м. Москва. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 168. - Арк. 51. - Спр. 278. - Арк. 13, 23-27.

⁴¹ *Росницин П.* Церковная жизнь и вопрос о патриаршестве // "Русская мысль", 1913. - Кн. 1. (отд. 3). - С. 4-5. *Шмеман А., прот.* Исторический путь православия. - Париж, 1989. - С. 142. *Масарик Т. Г.* Світова революція за війни і у війні 1914-1918 рр. Спомини (пер. М. Сасвича). Львів, 1930. - С. 481.

⁴² *Рейснер М. А.* Мораль, право и религия по действующему закону // Вестник права, 1900. - № 8. - С. 3-4.

⁴³ *Каменев П.* Витте С. Ю. и Победоносцев К. П. - Вказана праця. - С. 42.

⁴⁴ *Рожков В.* - Вказана праця. - С. 48-50.

⁴⁵ Там само. - С. 52-53.

⁴⁶ *Каменский П. В.* Вероисповедные и церковные вопросы в Государственной Думе III созыва и отношение к ним Союза 17 октября. - М.; 1909. - С. 16-17. Политические партии России. Конец XIX - первая треть XX в.: Энциклопедия. Ред. Шелоха В.В и др. М.; 1996. - С. 510-512.

⁴⁷ Там само. - С. 14.

⁴⁸ *Рожков В.* - Вказана праця. - С. 95.

⁴⁹ Там само. - С. 101.

- 50 Там само. - С. 102.
- 51 Там само. - С. 102 - 103.
- 52 Церковно Общественный Вестник. - 1913. - 10, 17 октября.
- С. 7.
- 53 Рейснер М. А. - Вказана праця. - С. 82-84.
- 54 Церковно Общественный Вестник. - 1913. - 7 ноября. -
С. XI. 7.
- 55 Субботин Н. И. Письмо к К. П. Победоносцеву, 1903 г. // Чтения в Обществе исторических древностей. - СПб., 1915. - Кн. 1. - С. 641-642, 648.
- 56 Филиппов С. Л. Государство и Церковь: детерминанты политики // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традиции. - Спб., 1996. - С. 56.
- 57 Соціальна доктрина Церкви. Короткий огляд документів // Соціальна доктрина Церкви. - Львів, 1998. - С. 55.
- 58 Грушевський М. С. З історії релігійної думки на Україні. - К., 1992. - С. 78-94.
- 59 Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по Ведомству Православного Исповедания за 1905-1907 годы. - СПб. Синодальная типография, 1910. - С. 120-121.
- 60 Смирнов Н. Христианско-социальное движение. - "Богословский вестник", 1907. - Июль-август. - С. 552.
- 61 Саблер В. О мирной борьбе с социализмом. - Сергиев посад, 1911. - С. X.
- 62 Шейнман М.М. Христианский социализм. - М.; 1969. - С. 131.
- 63 Там само. - С. 131-132.
- 64 Там само. - С. 132.
- 65 Там само. - С. 133.
- 66 Масарик Т. Г. Світова революція за війни і у війні ... -
С. 377.
- 67 Ульяновський В. Церква в Українській Державі 1917 - 1920 рр. (Доба Центральної Ради). - К.; 1997. - С. 90-118.
- 68 Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі - ЦДАВО України) - Ф. 1071. - Оп. 1. - Спр. 72. - Арк. 55-57зв.; 191-192.
- 69 Там само. - Арк. 192 зв.
- 70 Там само. - Арк. 14-14 зв.
- 71 Струве П. Б. Интеллигенция и революция // Политика,

культура, релігія, соціалізм. - М.; 1998. - С. 436.

⁷² Бовкало Ф. Ф. Февральская революция и проблемы взаимоотношения церкви и государства. // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традициях. - Спб.; 1996. - С. 62.

⁷³ Лотоцький О. Сторінки минулого. - Варшава, 1932. - Т. 1. - С. 242 - 243.

⁷⁴ В Синоде // Всероссийский Церковно-Общественный Вестник. - 1917. - № 1. - С. 2-3.

⁷⁵ Церковные ведомости. - 1917. - № 9-15. - С. 55-56.

⁷⁶ Там само. - С. 69-70.

⁷⁷ Фирсов С. Л. Некоторые аспекты церковно-государственных отношений в России начала XX столетия // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традициях. - Спб., 1996. - С. 55.

⁷⁸ Там само. - С. 56.

⁷⁹ Церковные ведомости. - 1917. - № 9-15. - С. 57.

⁸⁰ Алексеев В. А. Иллюзии и догмы. - М.: Политиздат, 1991. - С. - 63.

⁸¹ Там само. - С. - 64.

⁸² Церковные ведомости. - 1917. - № 9-15. - С. 64-66.

⁸³ Церковные Ведомости. - 1917. - № 16-17. - С. 83. Регельсон Л. Трагедия русской Церкви 1917 - 1945. - Париж, 1977. - С. 204.

⁸⁴ ДАРФ м. Москва - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 222, 244, 246, 247. Ульяновський В. Вказана праця. - С. 90-118.

⁸⁵ Білокінь С. Православні єпархії України 1917 - 1941 р. // Історико-географічні дослідження на Україні. / Збірник наукових праць. - К.; 1992 - С. 70.

⁸⁶ Цыпин В., Церковное право. - М.; 1994. - С. 179. Каноны или Книга Правил Св. Апостолов, Св. Соборов Вселенских и Поместных и Св. Отец. - Монреаль, 1974. - С. 401.

⁸⁷ Деяния Священного Собора Российской Православной Церкви 1917 - 1918 гг. - М., 1994. - Т.1. - С. 185.

⁸⁸ Любимов А., протопресвитер. Дневник // Российская Церковь в годы революции (1917-1918).-М.; 1995. - С. 67.

⁸⁹ Бовкало Ф. Ф. Февральская революция и проблемы взаимоотношения церкви и государства. // Церковь и государство в

Т.М.Євсєєва

русской православной и западной латинской традициях. - Спб.; 1996. - С. 69-70

⁹⁰ *Николин А., свящ.* Вказана праця. - С. 367.

⁹¹ *Карташев А. В.* Временное Правительство и русская Церковь // Из истории христианской Церкви на родине и за рубежом в XX столетии. - М.; 1995. - Кн. 5. - С. 20-22.

⁹² Церковные Ведомости. - 1917. - № 32-33. - С. 263.

⁹³ Церковные Ведомости. - 1917. - № 34. - С. 280.

РОЗДІЛ 3

ВЗАЄМОСТОСУНКИ ВИЩОГО ЦЕРКОВНОГО УПРАВЛІННЯ З УКРАЇНСЬКИМИ ДЕРЖАВНИМИ УТВОРЕННЯМИ У 1917-1921 рр.

Сподівання ліберальних кіл імперської бюрократії на можливість часткової реформи політичної системи Росії на протязі останнього періоду синодальної доби через заміну диктату “суб’єктивної теократії” авторитетом громадянської дисципліни й створення адміністративним способом демократичного суспільства не виправдалися. Авторитетні урядові комісії дійшли висновку про необхідність докорінної перебудови всієї суспільної системи і введення нових принципів у її політичну культуру. Адже парламентаризм вимагав від громадян моральної самостійності та політичної відповідальності. Крім того, вихід з кризи передбачав, що новий тип держави перебере на себе функції теократії, передусім Церкви. Тобто, ліберальна держава повинна була б повністю дбати про виховання й освіту громадян, створення і забезпечення механізму реалізації законодавства у соціальній та національній сферах. Реалізація цієї програми, крім реформи вертикалі управління Церкви, вимагала суттєвих структурних перетворень останньої та відокремлення від держави. Означена перспектива не лише позбавила б РПЦ статусу урядового органу та відповідної підтримки держави при вирішенні фінансових, юрисдикційних і місіонерських проблем. Зміна статусу неминуче призвела б до еволюції правової та

політичної природи РПЦ і в імперії, й у православному світі. Російська православна церква залишилася б тільки однією з автокефальних Церков, а функцією світового центру-координатора їй довелося б поступитися на користь Константинополя. До таких радикальних змін ні державна бюрократія, ні Церква, незважаючи на усі реформістські декларації, не були готові.

Світова війна 1914-1918 рр. внесла свої корективи в еволюційний за характером процес дистанціювання влади (духовної та світської), що відбувався в імперії в індустріальну добу. З 1914 року імперія підпадає під дію другої хвилі європейського націоналізму, яка до лютого 1917 р. радикалізувала все ще досить статичне російське суспільство, у котрому так і не встигли замінити диктат священної автократії авторитетом громадянської дисципліни “згори”. Старий державний апарат ефективно протистояти розпаду імперії вже не міг і сецесія “національних окраїн” від політичного центру стала справою часу. А єдиний православний простір (у межах якого інтереси держави і Церкви збігалися), наслідуючи давню християнську традицію, почав диференціюватися за національною ознакою.

Кардинальні зміни в церковно-адміністративній системі імперії почалися навесні 1917 р., й до початку 1920-х рр. РПЦ поступово втратила контроль над більшістю національних “окраїн”. Грузинська православна церква вийшла з-під юрисдикції Московського патріархату шляхом відновлення автокефалії національним єпископатом. Фінляндія та Естонія здобули автономію у складі Вселенського патріархату, Латвія – в складі Московського. Польща здобула автокефалію через

визнання останньої Константинопольським апостольським вселенським престолом, а Молдавія приєдналася до Румунської автокефальної церкви. У кожній країні уряди робили все можливе для того, щоб їхні національні Церкви стали інтегральною частиною суспільства. В такий спосіб, по-перше, припинялася русифікація і ліквідовувалися конфліктогенні зрушення у структурі менталітету, а по-друге, – визнання юрисдикції Вселенського патріарха було запорукою загального міжнародного визнання держави. Проте, надання автономії національним церковним утворенням для керівництва РПЦ було вимушеним кроком. Це робилося в тому випадку, коли центр не міг контролювати ситуацію на місцях. Тому така автономія мала непевний статус і могла бути швидко скасована.

У контексті сказаного особливо болісно Російська православна церква сприймала необхідність та право Київської митрополії здобути “саму широку автономію”, а в перспективі – автокефальний статус як Українська церква. Адже втрата України відбирала надію на повноцінну реставрацію імперії, загрожувала глобальною кризою національної ідентичності власне “великоросів” і руйнацією чітко визначеної історичної перспективи “тисячолітнього панування Третього Риму”. Саме спосіб подолання Церквою кризи національної ідентичності (крізь призму міждержавних стосунків України та Росії) у єдиному православному просторі на тлі дезінтеграції правового поля імперії (1917-21 рр.), кардинальної зміни концепції політичної культури (після жовтня 1917 р.) й буде предметом дослідження у даному розділі.

Особливості реформування системи управління РПЦ (крізь призму досвіду Всеросійського та першої сесії Всеукраїнського соборів 1917-1918 рр.).

Факт спонтанного падіння монархії в лютому 1917 р. не ліквідував автоматично політичних рахунків між Російською православною церквою й самодержавством. Адаже довгий час у церковній свідомості останнє шанували як релігійний феномен. Більше того, політична форма державного устрою імперії – теократія – була визнана релігійним догматом і протягом двохсот років встигла перерости у світоглядну категорію. Тому для тих, хто служив самодержавству з ідейних міркувань, падіння монархії стало особистісною трагедією: воно сприймалося не лише як політичний факт, але й як релігійний, морально-етичний. Православний християнин одночасно із втратою відчуття стабільності та вічності “Третього Риму” ніби опинявся за межами категорій етики, по ту сторону добра і зла. Природно, що в умовах зміни влади й розпаду імперії суспільство та Церква потребували **“розрішення християнської совісті”** насамперед з релігійно-догматичних позицій¹.

Однак РПЦ успадкувавши від монархічного ладу специфічні структурно-функціональні особливості й з огляду на нестабільність влади, зі свого боку, не визнала за Передпарламентом права остаточно вирішувати характер стосунків і правове положення РПЦ в демократичній державі до скликання Установчих Зборів. Тому внутрішню кризу свободи, викликану падінням самодержавства, РПЦ мусила розв’язувати у контексті

внутрицерковного життя та церковно-державних стосунків самостійно. Це означало, що вона повинна була вирішити все ті ж нагальні проблеми: реформування своєї системи управління та перегляд законодавства в сфері відносин з державою.

З огляду на те, що Діяння Собору частково опубліковано у спеціальному виданні, різних збірниках документів і зроблено аналіз певних аспектів його діяльності в працях вітчизняних та зарубіжних дослідників, зокрема В. Ульяновського², А. Стародуба³, Д. Поспеловського⁴, Р. Каннінгема⁵ й ін., тут будуть детально розглянуті лише ті аспекти проблеми, які безпосередньо стосуються впливу постанов Всеросійського помісного собору на еволюцію політичної та правової природи православної Церкви у Росії та в Україні. Також, зважаючи на ту обставину, що частина документів церковного форуму вперше вводиться до наукового обігу, у цьому параграфі (а також у наступному) авторка подає у відповідних місцях детальні витяги з них.

Насамперед слід ще раз підкреслити, що необхідність реформування системи управління ієрархія Церкви усвідомлювала давно⁶. Занадто міцна прив'язка до державного устрою позбавила РПЦ притаманної православ'ю повноти. Вона не мала канонічного глави – патріарха, соборного устрою, а зв'язок церковних територіальних одиниць (єпархій) через їхній збіг з державно-адміністративними забезпечувався позацерковними чинниками. Такий стан речей позбавляв церковну владу самодостатності, можливості висловлення своїх потреб і самостійності у діях, спрямованих на їх реалізацію.

Переконатися в цьому зайвий раз Церква змогла під час проведеного обер-прокурором у липні 1905 року опитування єпархіальних архієреїв. Анкета передбачала з'ясувати погляди владик стосовно широкого спектру проблем, наприклад про: склад майбутнього Собору; реформу єпархіального управління та церковних судів; зміну чину та правил укладання шлюбів духовних осіб; оновлення парафіяльного життя; вдосконалення богословської освіти; бажаність регулярного скликання єпархіальних нарад; краще використання церковної власності; участь духовенства в суспільно-політичному житті; місіонерську роботу й зв'язки з іншими християнськими сповіданнями; оновлення церковної служби та співів тощо.

Хоча серед параграфів анкети не було питань які стосувалися відновлення патріаршества чи скасування Синоду, єпископи висловили не лише власну думку з цих проблем, але й зібрали єпархіальні наради, в яких взяли участь нижче духовенство та миряни. Відтак матеріали з пропозиціями основних варіантів реформи та додатки до них склали кілька томів загальним обсягом більше півтори тисячі сторінок, а загалом "Отзывы епархиальных архиереев..." продемонстрували одностайну переконаність церковної свідомості в необхідності відновлення незалежної від держави вертикалі управління. У своїх відгуках єпископи вказували, що повновладдя обер-прокурора (або, як вони його називали, прокуроро-папізм) перетворило єпископат з представників від єпархій (урядування церковного) на державне чиновництво ("лиц от высочайшей власти учрежденных")⁷. Відтак справи, що стосувалися Церкви, належали до компетенції єпископів у неповному обсязі.

Зокрема, всі стосунки Синоду з самодержцем провадилися за посередництвом обер-прокурора. В своїх відгуках преосвященні владики РПЦ вказували на необхідність передати цю важливу прерогативу першоприсутньому членові Синоду⁸.

Практика прирівнювання церковної адміністрації до громадянської призводила до існування занадто великих епархій. Тому забезпечити належний рівень духовної опіки своїй пастві єпископи були не в змозі. У зв'язку з цим вони запропонували вирішити дану проблему шляхом розподілу Церкви на митрополичі округи, подібно до стародавньої практики грецької Церкви. Остання передбачала збільшення чисельності єпископій таким чином, щоб кожне місто мало свого єпископа. При цьому архієреї повітових міст кожної епархії (губернії) під головуванням єпископа головного міста останньої – митрополита – мали складати адміністративну корпорацію, територія якої називалася б митрополичим округом. Пастирські обов'язки новоутвореного єпископату розширювалися шляхом обов'язкового проведення архієрейських служб (літургій, панахид) у кожному селі або місті яке мало храм, а також систематичного (мало не повсякденного) веденням єпископами пастирських бесід серед парафіян⁹. Збільшення чисельності єпископату мало на меті дисциплінувати пресвітерські кадри й перетворити парафіяльне духовенство з "п'яних і напівп'яних найманців на справжніх пастирів стада Христового"¹⁰. Здійснити цей проект пропонувалося, застосовуючи особисті звернення єпископів до підпорядкованого їм духовенства й активізуючи діяльність співпрацюючих з ними пресвітерських колегій (консисторій). Суттєвою відмінністю

між сучасними їм та новостворюваними консисторіями автори відгуків вважали необхідність надання чиновникам останніх права вирішального голосу нарівні з місцевим єпископом. Цю пропозицію визнавали слухною з огляду на її повну відповідність стародавній практиці, заснованій у Церкві апостолами¹¹. Окремо було порушено питання про припинення постійних переміщень єпископів з кафедри на кафедру як таке, що найсуворішим чином заборонене канонами. У проєкті також підкреслювалася доцільність поновлення канонічної практики періодичного скликання місцевих Соборів¹² та виборів єпископа. При цьому дехто з ієрархів, усвідомлюючи неканонічний характер свого становища, навіть висловлював готовність піти на покій, для того, щоб допустити в єпархіях вільні вибори архієрея.

Однак, за умови збереження монархії, така всеохоплююча схема реформування РПЦ була принципово неприйнятною. Адже вона передбачала більш високу ступінь самостійності ієрархів і децентралізації управління, ніж існуюча. Противники церковної реформи, мотивуючи свою позицію, цілком слушно звертали увагу опонентів на те, що запровадження системи митрополичих округів призведе до послаблення політичних позицій РПЦ та спровокує політичний сепаратизм. Гострі дискусії навколо цієї проблеми на Передсоборному присутствії (8 березня – 15 грудня 1906 р.) перенесли проблему в площину збереження державної єдності, а це автоматично зняло її з порядку денного. Пізніше Передсоборна Рада при Святішому Синоді питання про митрополичі округи навіть не розглядала¹³.

Проте слід зазначити, що небажання конструктивно вирішувати проблему децентралізації церковного управління пояснювалося не стільки традиційним консерватизмом самої РПЦ, а швидше її статусом “первенствующей” й “внутрішнього інтегруючого чинника державного будівництва”. Прямим підтвердженням позиції противників реформи були, наприклад, звіти Грузинсько-Імеретинської синодальної контори та канцелярії екзархату початку ХХ сторіччя¹⁴. Документи реально відображали всю гостроту “грузинського питання” саме як проблему боротьби за національно-політичну незалежність. Русифікація православної культури грузинів і відверта зневага до національних церковних традицій останніх з боку РПЦ викликала опір їхнього кліру та мирян. Хоча протистояння часто супроводжувалося кривавими ексцесами, члени Передсоборного присутствія відкинули претензії грузинського духовенства як необґрунтовані й незаконні. Виважений аналіз ситуації, зроблений на початку ХХ ст. професором Санкт-Петербурзької духовної академії І. С. Пальмовим, аргументовано підтвердив прогнози песимістів. Він дійшов висновку, що боротьба за автокефалію є замаскованим початком змагання за державну самостійність, подібно до “балканського прецеденту”. Різниця полягала лише в тому, що сецесія балканських Церков відбувалася від політично слабкого центру, а Грузія йде “хибним шляхом, намагаючись відокремитися від сильного центру”¹⁵. Сучасний вітчизняний дослідник А. Стародуб справедливо зазначає стосовно цієї проблеми, що “компроміс, який би влаштовував обидві сторони, був принципово неможливим. З одного боку, визнання статусу

Грузинської церкви як автокефальної ставило під сумнів переваги і виключне становище РПЦ у державі, а з іншого, – грузини не мали потреби у сприянні з боку російських церковних структур”¹⁶. Автокефальна грузинська православна церква існувала з XI ст. До приєднання до РПЦ вона складалася з 13 єпархій та 764 парафій і зберегла власні традиції, національно свідомий єпископат, широку підтримку духовенства й віруючих¹⁷.

Таким чином, “грузинське питання” зайвий раз продемонструвало неможливість одностороннього реформування існуючої системи церковного управління та всю небезпеку для цілісного існування імперії будь-яких конструктивних реформ у цій сфері загалом. Церковна єдність, збудована на міцному юридичному фундаменті, підкріплена поліційно-адміністративним апаратом, довгий час надійно забезпечувала імперію від реалізації національно-автономістських домагань. Тому цілком природно, що російська церковна громадськість, незалежно від політичних переконань, одностайно поділяла думку про шкідливість для РПЦ та держави поступок грузинам.

Аналогічною була позиція російської церковної свідомості й стосовно вирішення питання єпархіального управління в штучно утворених адміністративним поділом єпархіях з різнонаціональним складом населення. Наприклад при вивченні можливостей для створення самостійної Чорноморської єпархії з частини Сухумської, де була більшість російськомовного населення¹⁸, та Кубанської з частини Ставропольської, головною причиною перерозподілу називалася саме національна. Проте спеціальна синодальна “Комісія з

питання про збільшення кількості епархій та більш зручний розподіл кордонів деяких із них” зробила висновок про недоцільність перегляду адміністративної структури полінаціональних епархій, керуючись виключно принципом “поваги до окремих націй”. Навіть якщо йшлося про населення області, як було у випадку з Кубанською епархією, котре “складалося з нащадків малоросійських козаків, особливо відданих православної Церкві, котрі своєю кров’ю захищали її чистоту та недоторканність”¹⁹. Зважаючи на ті ж підстави комісія відкинула і пропозицію про відновлення Бессарабської митрополичої кафедри, висловлену групою молдавського духовенства напередодні святкування 100-річчя приєднання краю до Росії (1912).

“Привид сепаратизму” заважав не лише реалізації планів церковно-адміністративного перерозподілу території імперії відповідно до етнічних чи історичних особливостей регіонів. Він абсолютно виключав можливість задоволення вимог таких груп православних як абхазів, латишів або греків мати єпископів, які б володіли національними мовами та уважно ставилися до потреб своїх духовних чад²⁰. Навпаки принцип відбору кандидатів на єпископство і протиканонічна практика частого переміщення архієреїв з кафедри на кафедру надавали можливість Синоду не допускати зближення владики зі своєю паствою. За порушення суворої дисципліни людина, помічена у симпатіях до національного руху, назавжди втрачала шанс бути піднесеною до єпископського сану. Тільки за особливих обставин опального єпископа могли призначити до епархії з інонаціональним складом населення. Трактуючи будь-які симпатії

до національного руху як єресь філетизму, капітуляцію перед секуляризмом та зраду вселенськості православ'я, верховна влада і вище управління РПЦ примушували решту єпископату публічно демонструвати негативне ставлення до національно-релігійних інспірацій. Поодинокі винятки становили кілька єпископів-грузинів. Фобія “сепаратизму” призводила до парадоксів навіть у відносинах з єдиновірцями, хоча старообрядницькі общини об'єднували етнічних росіян. Але й тут Синод побоювався створення прецеденту спеціального призначення єпископа для якоїсь групи віруючих²¹.

Таким чином, вищесказане дозволяє стверджувати, що необхідність реформи вищого церковного управління та зміни загальної організаційної структури була очевидною для всіх. Разом з тим реформування повинне було проводитися на засадах збереження єдиної держави. Будь-які поступки національним рухам, навіть, якщо останні перебували в латентній формі, сприймалися як потенційна загроза. Адже всі розуміли неможливість утримання національної церковної області тільки за допомогою церковних методів розв'язання юрисдикційних суперечок.

Однак за умови, коли розпад імперії став очевидним і доконаним фактом, напрацьована модель перетворень виявилась абсолютно непридатною для реалізації на практиці й не лише з огляду на втрату політичною владою спроможності дієво впливати на свої “бунтівні околиці”. Найважливішим було те, що держава остаточно відмовилася штучно створювати умови для домінування провідної конфесії та підміняти Церкву під час вирішення церковних проблем, які виникли

внаслідок виконання останньою державних завдань. За період від моменту оприлюднення царських маніфестів до початку роботи Помісного собору (березень – 15 серпня 1917 р.) церковна свідомість у цьому переконалася.

Лакмусовим папірцем стало вирішення урядом в односторонньому порядку того ж таки дразливого “грузинського питання”. Акти 28 березня й 25 червня 1917 р. про визнання національної автономії Грузинської церкви юридично закріпили існування на території імперії двох автокефальних Церков. Щоправда, влада оголосила це визнання актом політичним і таким, що не стосується канонічного аспекту справи. Останній “новостворена” Грузинська автокефальна православна церква повинна була врегулювати безпосередньо з РПЦ. Однак авторка вважає, що “грузинський прецедент”, попри таку “компромісну” урядову декларацію, створив для Російської православної церкви можливість розв’язувати церковно-адміністративні проблеми не просто самостійно. Незавершеність процесу диференціації теократичної влади у Російській імперії, відсутність правової бази та ідеологічної концепції формування й розвитку суспільства в постімперський період, нестабільність та напівлегітимність самого Тимчасового уряду дають підстави стверджувати, що РПЦ у “демократичний період” могла діяти зовсім не беручи до уваги позицію державної влади.

Іншими словами, лютнева революція відтіснила імперську державну машину на другий план. Натомість більшість базових функцій політичної системи (наприклад, соціалізація, агрегація інтересів) автоматично переходила до партійних, громадських організацій, сім’ї. А, враховуючи тиск

загальноєвропейської культурної кризи, найважливіші соціальні функції агонізуючої політичної системи, на думку авторки, могла б зосередити у своїх руках (приміром, за посередництвом патронату над школою, християнськими партіями) ієрархія РПЦ. Підтвердження даної гіпотези знаходимо у матеріалах Собору, оскільки вказані чинники безпосередньо відбилися на специфіці організації його засідань та вплинули на характер постанов і резолюцій.

Помісний собор Російської православної церкви розпочав свою роботу 15 серпня 1917 р. в Москві. Одразу ж на порядок денний було винесено згадані вище не вирішені самодержцем проблеми правового статусу РПЦ в державі та реформи вертикалі церковного управління. Фактично остання мусила самостійно розробити концепцію зміни політичної форми держави до скликання представницьких Установчих Зборів. 17 серпня 1917 р. делегати отримали послання Синоду – останньої легітимної і консервативної управлінської структури старої державної машини. В ньому можна прослідкувати можливо навіть остаточно не усвідомлену, але послідовну позицію церковної ієрархії стосовно створення громадянського суспільства шляхом реформ (у даному випадку спочатку церковних). Насамперед у документі зазначалося, що Собор “починає свою діяльність в умовах самознищення. Так не працював жоден з визнаних Вселенських соборів”²². “Нинішній Собор не є з’їздом, – ішлося далі в посланні, – а тому він не зобов’язаний у своїх постановах брати до уваги позицію Тимчасового уряду. Навпаки: соборні постанови є законами для Помісної російської церкви і ці закони уряд мусить визнавати,

якщо він належить, або схиляється перед значенням православної Церкви в Російській державі²³. Далі Синод давав установку не поспішати вступати у союз з державою, оскільки поки що невідомо, якою саме вона буде. Загалом же Церква повинна піднятися понад всілякими земними зв'язками й не бути її рабою. З огляду на це, вона "мусить розраховувати лише на свої церковні [матеріальні] засоби та не ставити своїм завданням широке реформування, яке потребуватиме державної підтримки"²⁴. Остаточне ж вирішення проблеми широкого реформування церковної структури Синод відкладав до скликання наступного Помісного собору за умови, що на той час "повністю визначиться фізіономія майбутньої держави і її ставлення до Церкви"²⁵.

Той факт, що "фізіономія майбутньої держави" залишалася невизначеною майже впродовж усього періоду роботи Собору, суттєво гальмував законотворчу роботу його відділів і комісій. Навіть попри те, що до складу останніх належали представники тогочасної богословської та інтелектуальної еліти країни – кращі професори Київської, Московської й Санкт-Петербурзької духовних академій. Наприклад, відразу ж після сформування спеціального "Відділу про правовий статус Церкви в державі" виникли суперечності та непорозуміння при визначенні місця й функцій РПЦ у пореволюційній Росії. Так, одночасно із діяннями соборної сесії уряд готував пакет законопроектів для Установчих Зборів. При міністерстві юстиції працювала спеціальна "Комісія для розробки проекту Основних законів". Особовий склад соборного "Відділу про правовий статус Церкви..." підтримав прохання урядової комісії терміново

делегувати до її складу кількох представників для захисту інтересів РПЦ в процесі розробки Конституції демократичної Росії²⁶.

Природно, що делегати повинні були діяти від імені соборного голосу Церкви і керуватися відповідним документом. Але його створення потребувало часу і певної відправної точки. Як зазначалося вище, падіння самодержавства церковна свідомість пережила не лише як політичний факт, але як релігійний (промова проф. С. Булгакова). Відтак ситуація вимагала підходу до розв'язання проблеми церковно-державних стосунків і з релігійно-догматичних позицій. Адже сан патріарха цар скасував ще на початку синодальної доби, й РПЦ давно була позбавлена “живого й одушевленого образу (ікони) Христа, що словом і ділом свідчить істину”²⁷. В той же час зречення монарха позбавило православних і “хранителя догматів домінуючої віри...і глави Церкви”, а церковна свідомість потребувала якогось правового компромісу до моменту політичної стабілізації в державі та встановлення законного уряду. Найпершим кроком у цьому напрямку було визнання в ході дискусії того факту, що “Собор – [крім того, що] це вища церковна влада, орган уряду, а не партій, орган всецерковної свідомості, котрий об'єднав усі стихії Церкви в єдності любові”²⁸. Отже, дезінтеграція імперії на даному етапі практично не змінила політичну природу РПЦ.

Загальні засади (базову концепцію), якими слід було керуватися розробляючи соборний наказ, запропонував професор Київської духовної академії В. Завітневич. На засіданні “Відділу...” 5 вересня 1917 р. він зазначив, що “правова держава – продукт християнської думки й при визначенні

статусу Церкви слід брати до уваги канонічний і практично-політичний бік справи”²⁹. Він також підкреслив, “що відтоді як самодержавство визнали догматом, припустилися помилки. [Насправді ж] православ’я не вимагає особливого політичного устрою; воно освячує будь-яку форму правління. Така думка впливає із сутності нашого погляду на віру”³⁰. Тому, декларуючи готовність співпрацювати з демократичним урядом і коригувати свою позицію залежно від обставин, Собор у своєму наказі все ж визначив чотири незмінних положення: 1) відділення Церкви від держави є небажаним; 2) православна Церква повинна користуватися винятковим юридичним статусом в державі; 3) самовизначення РПЦ; 4) матеріальне забезпечення Церкви має покладатися на державу³¹.

Навколо детальної розробки базового законопроекту, яким передбачалося врегулювати взаємовідносини Церкви і пореволюційної держави, у складі “Відділу...” зосередилися найкращі науково-богословські сили, професори духовних академій: П. І. Астров, Ф. В. Міщенко, А. Ф. Одарченко, А. В. Карташов, П. Д. Лапін, член Державної думи М. І. Ареф’єв та ін. У своїй роботі вони користувалися матеріалами “Отзывов...”, Передсоборного присутствія (1906 р.), журналами Передсоборної ради (червень–липень 1917), матеріалами Всеросійського з’їзду духовенства і мирян та документами, які свого часу розробила думська віросповідна комісія. Характерно, що, формулюючи положення нового законопроекту, члени “Відділу про правовий статус...” намагалися максимально зберегти традиційні прерогативи РПЦ, які на той час вже стали стійким стереотипом політичної

культури у православної свідомості. Вони виходили з того, що держава мусить визнати Церкву як свою правову основу, бо російський народ не може собі уявити неправославної влади. Крім того, “повне відокремлення Церкви від держави й держави від Церкви в країні неможливо: поняття “росіянин” і “православний” – невіддільні”³².

У зв’язку з тим, що в Росії інтереси Церкви й держави були так тісно переплетені, проблема їх розмежування дискутувалася протягом кількох засідань. А для визначення остаточної формули (автономія, самоуправління чи самовизначення Церкви) було призначено спеціальну комісію в складі професорів П. І. Астрова, А. Ф. Одарченка та П. Д. Лапіна. Ці авторитетні фахівці дійшли висновку, що терміни “автономія” або “самоуправління” не можуть бути застосовані у сфері церковного права, оскільки передбачають певну делегацію юридичних повноважень з боку держави. З огляду на це найбільш відповідним є термін “самовизначення” Церкви³³.

Остаточну редакцію “Законопроекту про правовий статус Церкви в державі” “Відділ...” надав 11 листопада 1917 року, а 2 грудня Собор його затвердив як “Ухвалу про правовий статус православної Церкви в державі”, що виражала її соборну волю. Документ передбачав 25 статей. Окрім традиційних вимог (з щорічним фінансуванням у межах церковних потреб включно) та пункту про незалежність Церкви від держави³⁴, “Ухвала...” містила ряд статей які, у випадку реалізації на практиці, створили б фінансово-юридичну базу для повної незалежності РПЦ, повернули б їй політичну й фінансову могутність досинодальних часів. Це статті 22-25, якими передбачалося

врегулювання фінансово-майнових відносин між Церквою та державою³⁵. В них Помісний Собор задекларував наступні вимоги: 1) зберегти за існуючими та надати новоствореним церковним установам права юридичної особи³⁶; 2) зберегти за усіма установами РПЦ права власника на рухоме й нерухоме майно та гарантувати їхню недоторканість³⁷; 3) звільнити церковне майно від “оподаткування державними, волосними, міськими, земськими зборами, якщо воно не приносить прибутку шляхом здачі в оренду або наймання”³⁸.

Таким чином, РПЦ, пристосовуючись до постімперських реалій, намагалася не просто зберегти традиційний політичний статус і юридичні прерогативи, а розширити їх до повної політичної та фінансової незалежності від держави. Причому матеріали Всеросійського помісного собору фіксують цю стійку тенденцію майже до кінця 1917 року. Одночасно РПЦ висловлювала традиційну готовність співпрацювати з будь-якою легітимно встановленою владою, котра поширювалася б на всю країну. Так, наприклад доповідь проф. С. Булгакова на засіданні 11 листопада, в якій останній подав теоретичне обґрунтування “розрішення християнської совісті” в остаточному варіанті законопроекту про відносини держави й Церкви, була цілком схвалена делегатами. У ній доповідач зазначив наступне: “При визначенні внутрішнього співвідношення між Церквою і державою визначальним чинником для християнської совісті є не взаємне відчуження і розходження стихій, але їхнє найтісніше зближення. Саме через внутрішній вплив церковної стихії на державу, в яких би зовнішніх формах це не проявлялося... Тому будь-яка влада повинна бути християнським

служінням і перед Церквою може бути виправдана будь-яка політична форма, якщо вона тільки сповнена християнським духом або прагне цього”³⁹. Означена специфіка у відносинах Російської православної церкви з державою спровокувала неадекватність, яка домінувала до початку 1918 р., в сприйнятті російськими політичними та духовними елітами національно-церковних рухів на “околицях” Росії. Відповідно, там виникали проблеми з визначенням статусу РПЦ і встановленням функціональних засад в умовах дезінтеграції імперії.

Особливо це стосується України. Активізований під впливом “другої хвилі націоналізму” в Європі, процес національного самовизначення автоматично потягнув за собою проблему вибору форм української державності та статусу національної Церкви. Тобто фактично на порядку денному постало питання перегляду політичного і юридичного статусу РПЦ в Україні та в Росії. Як відомо, 9 березня 1917 р. петербурзька громада ТУП оприлюднила через газету “День” заяву з вимогою надання Україні територіальної автономії, запровадження української мови у школах, звільнення полонених галичан. Наступного дня, 10 березня, у Києві на засіданні Центральної Ради було ухвалено надіслати телеграму Тимчасовому урядові про “визволення митрополита Галицького і кардинала папського Шептицького”⁴⁰. З аналогічними вимогами (додалися прохання здійснити українізацію духовенства й церковної адміністрації в Україні, зобов’язати пастирів читати проповіді українською мовою) звернулися й депутації українців до прем’єр-міністра Росії Г. Львова (17 березня) і до обер-прокурора В. Львова (2 квітня)⁴¹. Однак ці

звернення залишилися без відповіді. Так само Тимчасовий уряд відкинув вимоги офіційного меморандуму Центральної Ради, які привезла до Петрограда українська урядова делегація в травні 1917 р. Окрім вимоги автономії України, документ містив пункт 8, який безпосередньо стосувався церковних справ. Тут було передбачено: “усунення владик великоросів й інших неприхильних виборній організації Української церкви, в дальшій плані признання принципу автокефальності Української церкви, себто освободження її від синодальної власті”⁴². Така “революційна бездіяльність” центральної влади, на нашу думку, була обумовлена тим, що політичні еліти слідували у руслі імперської політичної культури, а їхні лідери не поспішали брати на себе персональну відповідальність за будь-яку, бодай незначну, політичну ініціативу. Це й сприяло розвиткові революційної стихії на місцях.

Подібно до уряду загальну позицію вичікування зайняв і Синод. Лише на повідомлення про єпархіальні з'їзди, що відбулися навесні 1917 р., він відреагував дещо активніше. Не маючи змоги реально впливати на події, Синод був змушений заднім числом санкціонувати їхні постанови. З 1-го по 5-е травня було видано указ “Про залучення духовенства й мирян до активнішої участі в церковному управлінні”, а також указ та положення про церковно-єпархіальну раду⁴³. До кінця травня 1917 р. Синод затвердив радикальні постанови більшості українських єпархіальних з'їздів.

Однак проголошення 10 червня 1917 року I Універсалу Центральної Ради серйозно занепокоїло Тимчасовий уряд. 16 червня він звернувся з офіційною відозвою до народу України, декларуючи

готовність прийти до згоди з громадськими демократичними організаціями останньої щодо спільної розробки перехідних заходів, які забезпечать права її населення. Проте, застеріг, що повна перебудова державного механізму Росії під час війни неможлива. Тому переговори делегації Тимчасового уряду з лідерами Центральної Ради 29-30 червня у Києві викликали шквал негативних емоцій правлячих партій. А постанова уряду від 3 липня про визнання Генерального секретаріату вищим виконавчим органом в Україні спричинила кризу влади. Разом з іншими, незгодними з українською політикою О. Керенського членами уряду, подав у відставку й обер-прокурор В. Львов, на підтримку якого в питанні скликання Помісного собору Української церкви розраховували національні кола.

У цій ситуації ієрархія РПЦ виявила себе менш розгубленою, хоча спочатку і пов'язувала автономістські прагнення українців з особою митрополита А. Шептицького, якому Тимчасовий уряд офіційно підтвердив титул греко-католицького митрополита Південно-Західної Росії. Тому архієпископ Платон (Рожественський), відряджений до Києва в другій половині травня 1917 р. для з'ясування справи єпископа Чигиринського Никодима (Кроткова)⁴⁴, головним своїм завданням вважав "розслідування українофільського руху та організацію боротьби з пропагандою унії"⁴⁵. Щоб відвернути загрозу "провокації уніатами політичного сепаратизму", преосвященний Платон запропонував голові місіонерського комітету архієпископу Сергію (Страгородському) відвідати українські єпархії найближчим часом і вжити відповідних заходів. Зі свого боку, останній висловив

ідею скликання з'їзду єпископів на півдні Росії для вирішення питання про боротьбу з розповсюдженням унії. Такий (V місіонерський) з'їзд відбувся у липні-серпні 1917 р. в Григоріє-Бізюківському монастирі Херсонської єпархії. На ньому також обговорювалися заходи, спрямовані на "посилення антикатолицької та антиуніатської пропаганди, та боротьбу з можливим політичним сепаратизмом на Україні"⁴⁶. Іншими словами, ієрархія РПЦ зробила спробу розмежувати в церковній і політичній свідомості поняття "українець" та "православний", закріпити "зовнішній" "католицький", а значить, "ворожий" стереотип сприйняття українського церковно-національного руху. Слід зазначити, що ця акція до певної міри вдалася, й звинувачення у пропаганді унії офіційно визнали (на засіданні Всеросійського собору) "дуже перебільшеними" лише на початку 1918 р.⁴⁷.

Такий же широкий резонанс і активну протидію в середовищі православного єпископату та російської церковної свідомості викликало й спеціальне звернення 66 представників від 10 українських єпархій до Всеросійського з'їзду духовенства і мирян у Москві (11 липня 1917 р.). Вони звернулися із заявою про підтримку ідеї автономії України перед Тимчасовим урядом⁴⁸ та порушили клопотання перед Синодом про дозвіл на проведення Всеукраїнського церковного собору. Делегати зазначали, що майбутній національний церковний форум повинен визначити статус православної Церкви в демократичній Україні відповідно до форми державного устрою останньої. Одночасно представники України звертали увагу з'їзду на те, що автономний статус останньої передбачає також автономію церковну, а її

незалежність вимагатиме визнання автокефалії місцевої Церкви⁴⁹. З огляду на це, Синод заборонив (а після відставки В. Львова новий обер-прокурор А. Карташов підтвердив дане рішення) скликати Всеукраїнський помісний собор, мотивуючи останнє скликанням у серпні Всеросійського собору. Справжньою ж причиною заборони була послідовність у відстоюванні політичних позицій центрального уряду й збереженні юридичного статусу самої РПЦ. Подібно до того, як визначення державного статусу України стосовно революційної Росії політичні сили останньої відносили до компетенції Всеросійських Установчих Зборів (при цьому мало враховуючи реальний стан справ), визначення майбутнього статусу православної Церкви в Україні вони відносили до компетенції Всеросійського собору. Окрім того, вище церковне управління намагалося переконати делегатів Всеросійського з'їзду у відсутності в Україні традицій державності та автокефалії Помісної церкви. Аргументацією для цього послужили матеріали та резолюції єпархіальних з'їздів другої половини 1917 р., які надходили до канцелярії Синоду. А вони свідчили про спад революційної стихії й істотне "поправління" політичних поглядів учасників⁵⁰.

Консервативні настрої відповідним чином вплинули на характер українського представництва на Всеросійському помісному соборі. Незважаючи на той факт, що делегати від українських єпархій очолювали, або належали до складу 8 (з 21) соборних комісій⁵¹, українське питання спочатку навіть не ставилося. Це дало підстави професорові В. Ульяновському кваліфікувати його як територіально-єпархіальне⁵². Хоча окремі делегати

підкреслювали, що не висували на порядок денний цю проблему, керуючись лише бажанням уникнути упереджених звинувачень у потуранні сепаратизму. Однак у жовтні-листопаді 1917 р. відбулася радикальна зміна політичної кон'юнктури. В Росії більшовики шляхом перевороту узурпували владу напівлегітимного Тимчасового уряду. У зв'язку з цією подією Генеральний Секретаріат спеціальною відозвою, оголосив про поширення своєї влади на всі українські губернії та оприлюднив основні перспективи розвитку державної політики, а 7 листопада проголосив III Універсал.

Відтак, проігнорувати, як раніше, політичні зміни в Україні Собор не міг і мусив реагувати адекватно. До того ж на засіданні 20 листопада представник від українських епархій К. Мирович заявив, що "...питання про національне самовизначення малоросів вирішене позитивно. Щонайменше – вони отримають автономію, але можна чекати й самостійної Української республіки. А це вимагає перегляду форм стосунків між Церквами, зокрема надання широкої автономії або автокефалії Церкві в Україні зі збереженням канонічного зв'язку (догмати, канони та обряд) з російською й східними Церквами. Всі справи власне Української церкви мали б вирішуватися на місці"⁵³. З огляду на це засідання 20 листопада закінчилося ухвалою про можливість скликання Всеукраїнського Собору. А 23 листопада на ранковому засіданні 42 його учасники звернулися до Собору з письмовою заявою про необхідність відрядження спеціальної делегації для з'ясування ситуації у Києві. Причому архієпископ Волинський Євлогій (Георгієвський), аргументуючи необхідність встановити контакти з місцевими церковними

організаціями і Центральною Радою, наголошував, що повноваження останньої делеговані Тимчасовим урядом. Тому вона є цілком легітимним органом влади, а, значить, переговори з нею не можуть “принизити гідність Собору” (такої думки дотримувалися деякі делегати). Крім того, делегація останнього вступала в контакт з урядами Керенського та більшовиків⁵⁴. Місцевий єпископат також мусив визнати, що “під час розвалу й розрухи в Російській державі, проголошення УНР – єдиний вихід із становища, що склалося”, і дозволити прочитати універсал в храмах та згадувати в молитві за власті поряд з російськими “Україну і воїнство її”. Оскільки архієреї були зобов’язані звітувати про подібні зміни Синодові, то останньому у цій ситуації залишалось лише приймати відповідні рапорти до відома, не висловлюючи жодних претензій.

З огляду на сказане, показовим є звіт митрополита Платона (Рождественського), котрий очолював делегацію від Всеросійського собору в Україну. Хоча на соборних засіданнях і подавалися рекомендації не орієнтуватися тільки на стан справ у Києві й виявити настрої в інших єпархіальних центрах – у Харкові, Житомирі – та скористатися, можливо, більш сприятливою для РПЦ, ситуацією там, делегація визнала за доцільне обмежитися тільки Києвом⁵⁵. Звітуючи 9 грудня перед Собором, преосвященний Платон звернув особливу увагу на той факт, що його співбесідники у Києві вбачали майбутнє України в складі Російської держави на федеративних засадах. А за таких умов у зміні статусу РПЦ в українських єпархіях немає ні сенсу, ні потреби⁵⁶. Цікаво, що в документах міністерства Ісповідань гетьманського

уряду, які збереглися у фондах ЦДАВО України в Києві, у довідці про становище УПЦ від Всеукраїнського православного церковного Кирило-Мефодіївського братства на ім'я гетьмана П. Скоропадського цей візит подається дещо інакше. Братчики доводили до відома останнього, що митрополит Кавказький Платон, котрий приїхав від імені Собору і патріарха “забув” прочитати в засіданні церковної Ради той документ у якому було сказано: “В засіданнях 20 і 24 листопада 1917. Священним собором православної Всеросійської церкви постановлено: благословити скликання обласного церковного Собору, канонічно обраного у м. Києві 6 грудня 1917 р”. Навпаки, митрополит Платон відверто заявив, що він приїхав до Києва тільки з інформаційним завданням. Тому він і звернувся не лише до церковної Ради, а порадився ще з “Київським пастирським союзом” та з “Союзом парафіяльних організацій”. Тим часом церковна Рада розсилала свої заклики до виборів на Всеукраїнський собор і для того призначила своїх комісарів до всіх українських консисторій”⁵⁷.

Окрім звіту митрополита, патріарх Тихон, який пильно стежив за розвитком подій на Україні, постійно отримував різноманітні суперечливі повідомлення від Київської духовної консисторії з інших українських єпархій, приймав делегації від Союзу парафіяльних організацій м. Києва, Пастирського союзу, від Всеукраїнської церковної ради (12 грудня 1917 р.) До канцелярії Собору надходили й матеріали тогочасної преси, присвячені висвітленню та аналізу поточних політичних подій⁵⁸. А отже, Святійший досить непогано орієнтувався у ситуації. Інша справа, що традиційно використати для вирішення внутріцерковних

проблем державну міць імперії або силу, альтернативну Центральній Раді, щоб зберегти status quo РПЦ в Україні можливості вже не було⁵⁹. Тому відкласти скликання “Малоросійського церковного собору” до кінця війни, як це пропонували прихильники жорсткого адміністративного курсу, або навіть оголосити анафему всім, хто вимагав перегляду статусу РПЦ в Україні, патріарх не міг⁶⁰. Політична ситуація ставила перед необхідністю застосовувати виключно церковно-адміністративні важелі і підтримати позицію поміркованих учасників Собору, які схилилися до розгляду статусу Української церкви у контексті адміністративної реформи РПЦ, зокрема розподілу на митрополичі округи та відновлення канонічних прав Київських митрополитів (щоправда, лише як обласних). Схилилися до такого висновку й аналогічні наведеним комісією, рекомендації делегації митрополита Платона надати певну автономію Українській церкві. Але реалізацію ідеї автокефалії пропонувалося вважати неможливою і з огляду на “історичні та канонічні причини”, і як таку, що “не має серйозної підтримки серед українців”. На вищезгаданому засіданні 23 листопада патріарх Тихон, підсумовуючи дискусію, підкреслив, що він підтримує поступки, благословляє Всеукраїнський собор, але вимагає збереження безпосереднього зв'язку Української церкви з РПЦ та канонічної залежності від патріарха. Сподівання на підконтрольність Собору ґрунтувалися на однастайності єпископату українських епархій протистояти автокефалістам⁶¹.

Проте політична ситуація продовжувала мінятися, як у калейдоскопі. 6 грудня 1917 р. ВПЦР проголосила себе тимчасово вищою владою

православної Церкви в Україні до скликання Всеукраїнського собору. Патріарх і Синод 11 грудня прийняли рішення вдруге відрядити митрополита Платона до Києва, щоб підтвердити дозвіл на скликання останнього. Така тактика забезпечила можливість місцевому єпископату узгоджувати свої дії з вищою церковною владою, а патріаршому посланцеві контролювати архієреїв України. Цього разу патріарх уповноважив свого представника-координатора чітко заявити, що вища влада РПЦ, благословляючи обласний Собор, “не дає згоди й благословення на автокефалію Української церкви”⁶². Одночасно було вжито заходів, щоб нейтралізувати єдиного проукраїнськи налаштованого архієрея – архієпископа Олексія (Дородніцина), який на той час проживав на покої в Києво-Печерській Лаврі. На цьому ж засіданні Синод вирішив відкликати останнього до Москви, а на випадок непокори з його боку уповноважив преосвященного Платона заборонити опальному владиці священнослужіння. Додатково на архієрейській нараді ухвалили рішення покинути Собор у тому випадку, якщо архієпископ Олексій з’явиться на засіданнях останнього, і таким чином зірвати його проведення⁶³. А для того щоб остаточно ліквідувати прецедент підтримки єпископом національного руху на підконтрольних територіях, патріарх вирішив застосувати традиційну практику й перевести високопреосвященного Олексія до Тверської єпархії, призначивши настоятелем Калязінського монастиря.

Отже, можемо констатувати, що центральна церковна влада від самого початку чітко визначила свою позицію у питанні про політичний статус РПЦ в Україні та про право й перспективи

самостійного національно-політичного і церковного розвитку останньої. Але, як слушно зазначив А. Стародуб, Собор, і патріарх усвідомлювали, що проблема остаточно не залагоджена, і її вирішення залежатиме від можливого впливу світської місцевої влади на рішення Всеукраїнського собору⁶⁴.

Подальші події повністю підтвердили цей прогноз. 23 грудня ВПЦР звернулася до православно-го українського народу із закликом підтримати Центральну Раду у боротьбі проти російських більшовиків. А за кілька днів остання, оцінивши під тиском обставин державницьку позицію Всеукраїнської православної церковної ради, делегувала до неї своїм представником В. Рафальського і включила до свого складу 3-х її представників. Це відразу було розпропагороване як визнання владою ВПЦ Ради легітимним церковним органом, та як підставу від імені уряду змінити канонічний та політичний статус українських єпархій РПЦ шляхом проголошення автокефалії. Тим більше, що в Генеральному секретаріаті внутрішніх справ було відкрито посаду “тимчасового комісара у справах духовних”, яку обійняв О. М. Карпінський. 27 грудня він видав наказ духовним консисторіям усі стосунки з російською церковною владою вести виключно з його відома⁶⁵.

Однак, на першій сесії Всеукраїнського собору, що відкрився 7 (20) січня 1918 р., проблему політичного й юридичного статусу РПЦ в Україні не було вирішено. Незважаючи на визнання Тимчасовим урядом, соціалістичний характер Центральної Ради і непевність її становища позбавляли останню, а з нею й ідею самостійної України в очах ієрархії РПЦ будь-якого авторитету, чи,

принаймні, сенсу. Тому під час доповідей професорів КДА Ф. Міщенко та Ф. Титова, зроблених на соборному засіданні, увага делегатів акцентувалася переважно на доцільності відновлення прав Київського митрополита як обласного. Що ж до надання автокефального статусу українським епархіям РПЦ (тобто утворення самостійної церковно-адміністративної одиниці), то цей крок визнавався зайвим з огляду на стандартні вже причини: 1) відсутність історичного підґрунтя (постійна формальна залежність від Константинополя), 2) проголошення автокефалії призведе до нового наступу католицизму та унії, як це було в XV–XVII ст.⁶⁶. Більшовицький наступ на Київ та повернення Центральної Ради з німецькою армією остаточно дискредитували український соціалістичний уряд в очах вищої ієрархії РПЦ та патріарха. Вони утвердилися у своєму переконанні, що Українська республіка – тимчасове політичне утворення на зразок Кронштадтської “республіки”, “Новоржевського Штату” або “Саранської Федерації”, а саме українське питання – проблема штучно створена нечисленними “українствуючими” елементами.

Таким чином, вищенаведений матеріал дає підстави зробити наступні висновки. Розпочавши загальне реформування Церкви у період діяльності Тимчасового уряду, Помісний собор РПЦ встиг лише детально розробити функціональні засади і правові положення інституалізації Церкви в державі та вибрати патріарха. Але приступити до втілення в життя накресленої схеми стосунків Церкви й держави з огляду на процес дезінтеграції імперії та швидку зміну політичної кон’юнктури не вдалося. Одночасно доводилося терміново

пристосовувати стару схему до нових політичних реалій при вирішенні проблеми реформування вертикалі управління й адміністративно-територіального устрою Церкви. Оскільки, більшовицький уряд у той період не був визнаний вищим управлінням РПЦ як стабільна та перспективна інтегруюча політична сила, то учасники Всеросійського собору продовжували дотримуватися думки, що саме вони несуть усю відповідальність за долю держави. А коли йшлося про збереження територіальної єдності Росії, усі тактичні розбіжності ставали другорядними. Той факт, що церковна єдність буде максимально довго утримувати в орбіті імперії колишні окраїни, які після революції змогли здобути незалежність, а то й унеможливить сецесію від центру, був очевидний для всіх. Тому Собор і патріарх так активно опиралися не лише утворенню в Україні Помісної церкви, а будь-якій зміні статусу РПЦ в її єпархіях загалом. Навіть незважаючи на зміну політичного статусу самої Української держави.

Спрацьовував також традиційний стереотип політичної культури, який закріпив у політиці та у церковній свідомості специфічну модель поступового розвитку православної імперії “від Святого Києва до загальноруської єдності”. Такий підхід і обумовлював принципову і категоричну опозицію до українського національно-церковного руху з боку РПЦ. Ієрархія та соборна більшість дозволяли собі розглядати Україну лише як автономне утворення в складі Росії, яке не мало й не може мати державницької традиції. Більше того, ідентифікаційна концепція автономістських кіл, згідно з якою українці становили окремих народ і не поступалися в цьому відношенні росіянам, в

очах останніх була тотожною ідеї свідомого розвалу Росії. Тому всі прецеденти української державності вони розцінювали винятково як політичні курйози. З огляду на це “справжня православна свідомість” повинна була чітко зафіксувати, що автокефалія Української церкви не просто позбавлена історичного підґрунтя, але й увесь час коли вона фактично існувала, в митрополії панував безлад. Відтак сприяння інституалізації Помісної церкви в Україні означає добровільну згоду на втрату цього краю для Вселенського православ'я (охоронцем чистоти і недоторканності останнього вважалася тільки Росія й ніхто інший) і поширення там унії та католицизму.

Еволюція політичного статусу РПЦ в Україні за доби Гетьманату

Зміна політичного режиму в Росії у жовтні 1917 р. деякий час вищим управлінням РПЦ всерйоз до уваги не бралася. Навіть обговорюючи підписання Брестського миру, Всеросійський собор розглядав більшовицький уряд (аналогічно до Центральної Ради в Україні) як явище тимчасове. Хоча перший інцидент з Військово-революційним комітетом (ВРК), що стався при вирішенні питання про попередження обстрілу Кремля й збереження життя юнкерів, які його обороняли, навів Собор на думку, що Церква вступає у смугу “безладдя, а можливо й відкритих проти неї гонінь”⁶⁷. Однак церковний форум плекав надію на швидке скликання Установчих Зборів, що мали встановити законну форму правління і притягнути до відповідальності осіб, котрі “самочинно виступають від імені Росії та розпоряджаються її територіями”.

Тому, 4 листопада 1917 р. група делегатів Собору направила до Раднаркому протест проти переговорів з німцями. Як зазначалося в документі, “Священний собор Російської православної церкви, яка століттями брала участь у будівництві держави Російської не може без болю в серці дивитися, як гине держава, втрачаючи споконвічні російські землі; як навіть святий Київ, колиска православ’я, опиняється у ворожих руках”⁶⁸. Спочатку прогнози щодо тимчасовості більшовицької влади ніби “підтверджувалися” кризою в уряді Леніна після виходу з нього О. І. Рикова, Л. Б. Каменєва та ін., “наказаних у таких спосіб за глум над святинями і байдужість до долі держави, яку не вони збирали”⁶⁹.

Однак ленінський уряд втримався при владі. Це змусило комісію Собору під головуванням патріарха Тихона офіційно звернутися 8 та 11 листопада до ВРК з вимогами звільнити заарештованих солдатів і офіцерів; дозволити урочисті похорони вбитих юнкерів; надати Собору можливість офіційно звернутися до народу із засудженням дій нової влади та забезпечити регулярний випуск релігійних видань для інформації віруючих про церковні справи⁷⁰. Тобто, ситуація змусила РПЦ визнати уряд Леніна де-факто. Наступного дня Собор ухвалив зачитаний професором С. М. Булгаковим текст послання “До всіх чад православної російської Церкви” – перший офіційний документ РПЦ, в якому відкрито засуджувалися дії більшовицьких лідерів⁷¹. Собор зобов’язав усе православне духовенство оголосити цей документ під час богослужінь серед парафіян.

У відповідь більшовики оприлюднили 2 листопада 1917 р. підписану В. І. Леніним та Й. В. Сталіним

“Декларацію прав народів Росії”, яка відміняла всі релігійні пільги й обмеження, витісняючи Церкву зі сфери громадянського і державного життя. Порівняно із законом Тимчасового уряду від 14 липня цей документ не містив нічого нового. Проте на тлі “розстрілу кремлівських храмів” Собор сприйняв його як акт дискримінації релігії більшості народу. В той же час вище церковне управління продовжувало сподіватися на тимчасовий характер соціалістичної влади. Тому декрет РНК від 18 грудня 1917 р. про громадянський шлюб та цивільну метрикацію, який оголосив церковний шлюб приватною справою громадян (“Газета Временного Рабоче-Крестьянского Правительства”, 1917. – № 37-37), Собор зустрів без особливої паніки і в робочому порядку прийняв відповідну постанову, яка зобов’язувала усіх православних християн дотримуватися порядку укладення й розриву шлюбів, встановленого Церквою⁷². Принагідно Вище церковне управління завжди нагадувало більшовикам, про те, що вони прийшли до влади нелегітимним шляхом.

Занепокоєння станом справ і обговорення на соборному засіданні можливих варіантів протидії режиму викликав факт розгону Установчих Зборів 6 (19) січня та оприлюднення урядової постанови від 14 (27) січня 1918 р. “Про скасування придворного духовенства й реквізицію майна приміщень придворних церков”⁷³, яка вийшла за підписом комісара майна республіки Ю. Флаксермана. Згідно з даним документом у розпорядження цієї установи надійшли не лише майно та сам храмові й культові споруди, що знаходилися при дворі царя та в його околицях, але і частина храмів московського Кремля⁷⁴. Спроби населення

опротестувати цю постанову виявилися марними. Дуже швидко потік скарг та прохань перестав надходити безпосередньо до Раднаркому, залишаючись в архіві VIII відділу Наркомюсту. Аналізуючи цей документ під час роботи II сесії Собору на засіданні 20 січня у приміщенні московського єпархіального дому, патріарх Тихон мусив констатувати: “Уряд звернув неприхильну увагу на Церкву Божу: він видав низку постанов, які починають втілюватися в життя й порушувати основні засади існування нашої Церкви”⁷⁵.

Але справжній шквал емоцій і величезне обурення Собору викликала постанова РНК від 23 січня “Про свободу совісті, церковні та релігійні товариства”⁷⁶. У зв’язку з оприлюдненням цього документа в матеріалах Собору можна знайти досить відверту характеристику більшовизму. Так, наприклад, на ранковому засіданні 25 січня, присвяченому розробці соборної постанови стосовно декрету Раднаркому, один з делегатів запитав присутніх: “...Хто з нас не знав, що на реп’яхах не росте виноград? Хто не знав, що соціалізм – явище, протилежне християнству, що з волі його виявиться люта морда антихриста?”⁷⁷. Наступний промовець звернув увагу соборян на те, що “народні маси, змучені й вільним шинком, і пережитками кріпосного права, й злочинною війною, проти якої, на жаль, представники християнської Церкви – і православної, і католицької, і лютеранської – не піднесли свого голосу, потрапили в цю диявольську пастку – соціалізм. А останній, заперечуючи приватну власність, дозволяє терор для своїх цілей і, по суті, викреслює дві заповіді Божі: не вкради і не убий...”⁷⁸. Відтак, делегати констатували, що декретом Раднаркому

“...відкрито узаконюються гоніння як проти Церкви православної, так і проти всіх релігійних товариств, християнських і нехристиянських. Під претекстом “відокремлення Церкви від держави” РНК намагається зробити неможливим саме існування Церкви у державі, церковних установ і духовенства”⁷⁹. Дійти такого висновку Священний собор змусила й постанова про загальний військовий обов’язок, яка вимагала від духовних осіб – нарівні з рештою чоловічого населення – виконання військової повинності, категорично забороненої 83 правилом Святих Апостолів.

З огляду на вказані причини Собор зробив висновок, що “треба рятувати країну від руйнівних течій, а для цього треба сказати народові правду: в чому полягає соціалізм та до чого він призводить”. На тому ж засіданні було утворено спеціальну “Комісію для розробки проекту соборної постанови стосовно декрету РНК про відокремлення Церкви від держави”⁸⁰. На підставі всього вищенаведеного комісія від імені Собору підготувала відозву до православного населення, де офіційно оголосила закон про свободу совісті “актом відкритого гоніння на православну Церкву” й закликала “весь народ православний... об’єднатися навколо храмів і монастирських обителів для захисту зневажених святинь”⁸¹.

У кінці січня 1918 р. церковно-державні стосунки загострилися ще більше. Петроградські Ради (очевидно, за прямою вказівкою Раднаркому) організували спеціальну комісію для конфіскації майна Синоду, міністерства Ісповідань, канцелярії, прийому та передачі в банк церковних коштів. Згодом до неї приєднався “уповноважений по ліквідації колишнього Св. Синоду” комісар у справах

біженців А. М. Діжбіт. Останній, звітуючи у спеціальній записці наркомові внутрішніх справ Г. І. Петровському, констатував: “ліквідацію Синоду завершив; прийняв цінних паперів і рахунків на суму 46 мільйонів 15 тис. крб.”⁸².

Діяльність цієї комісії, а також оприлюднення заяви Наркомюсту про те, що, відповідно до декрету від 23 січня, майно всіх монастирів переходить до Рад, обителі повинні бути закриті, а їхня діяльність призупинена, викликала гостру реакцію духовенства й мирян на місцях та незадоволення Собору. Останній мусив захищатися, утворивши ще одну комісію, яка на основі інформацій і скарг віруючих підготувала проект постанови “Про святотатства, блюзнірства й насильницьке відбирання церковного майна”. Документ категорично забороняв настоятелям храмів, монастирів, парафіяльним радам та зборам відмовлятися від храмового або монастирського майна, віддавати його будь-кому, незалежно від того, “звідки походять подібні вимоги і на яких підставах базуються”⁸³. Проект також передбачав покарання осіб, винних у святотатстві, відлученням від Церкви, згідно з постановою церковного суду, або припиненням священнодійства й закриття храму згідно з постановою єпархіальної влади⁸⁴.

Однак сама констатація конфронтаційного характеру церковно-державних стосунків у Росії в кінці 1917 – на початку 1918 рр. була б спрощенням. Адже оголошення більшовиками 2 січня 1918 р. війни УНР та повернення Центральної Ради до Києва разом з австро-німецькими військами переконувало керівництво РПЦ в тому, що Раднарком не бажає руйнації імперії. З огляду на це Собор зробив спробу визначити місце Церкви в

“суспільстві, яке звільнилося від самодержавства і буржуазії”, й виробити новий декрет у співпраці з “робітничим” урядом. З цією метою на початку лютого 1918 р. до Петрограда з Москви прибула делегація від Собору. До її складу входили: особистий представник патріарха професор Московської духовної академії М. Д. Кузнецов, А. Д. Самарін, селяни Малигін та Юдін⁸⁵. У Раднаркомі їх ніхто не прийняв. Наступна делегація відвідала РНК у березні. Її приймали представники останнього Курський, Єлізаров і Бонч-Бруєвич. Вони пообіцяли, що в перспективі всі документи, які стосуються Церкви, будуть прийматися владою після консультацій з представниками релігійних організацій. Однак до складу комісії, створеної 8 квітня 1918 р. при Наркомюсті для розробки інструкції по проведенню відокремлення Церкви від держави, жодного представника релігійної організації введено не було. До Собору продовжував надходити потік скарг від духовенства й мирян на жорстокі розправи над ними та протизаконні дії представників місцевих радянських органів влади. Листи супроводжувалися довгими списками жертв червоного терору (хоча офіційна постанова про його запровадження вийшла лише 2 вересня 1918 р.).

Провал ще однієї спроби встановити контакт зі світською владою примусив вище керівництво РПЦ піти на відкриту конфронтацію з більшовиками. Протягом 1918 р. Собор і патріарх видали низку послань до православних із закликами чинити опір втіленню в життя декретів та постанов про відокремлення Церкви від держави всіма можливими засобами. Документи забороняли священникам самочинно залишати службу або

сприяти конфіскації церковного майна. Натомість було запропоновано створювати “Братства захисту Церкви”, систематично поминати під час богослужінь пам’ять більшовицьких жертв, надавати матеріальну допомогу потерпілим, по можливості приховувати церковне майно від конфіскації⁸⁶. Для координації дій Собор створив у лютому 1918 р. спеціальну “Комісію у справах гонінь на православну Церкву” на чолі з протоієреєм П. А. Миртовим. В її обов’язки входило завдання широко висвітлювати випадки гоніння і переконувати населення у тому, що останні набирають цілеспрямованого й систематичного характеру⁸⁷. Було порушено питання про встановлення дня всецерковного поминання жертв гонінь на РПЦ. Квітневою постановою його призначено на 25 січня (або на вечірню службу наступного недільного дня)⁸⁸.

Таким чином, РПЦ було поставлено перед свого роду політичним парадоксом: більшовики прагнули зберегти імперію всіма можливими засобами, але не потребували вже жодного з традиційних способів легітимації влади: вони відкинули діалог із Собором та відразу повели повномасштабну неоголошену війну з Церквою, а представницькі Установчі Збори просто розігнали. Інакше кажучи, з жовтня 1917 р. РПЦ фактично перестала бути інституцією, яка виконувала державні функції “збирача земель” та консолідації нації, втратила статус урядового органу й опинилася на становищі поза законом. “Декретом про відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви” РНК тільки підвів юридичну базу під свої дії та окреслив певне правове поле, у якому отримав можливість офіційно відкидати звинувачення у злочинній узурпації влади в країні, що їх висували більшовикам ієрархія та церковна свідомість.

У той же час на тлі вищеописаних подій всеросійського масштабу ситуація в Україні вигідно відрізнялася. Навіть попри свідому дискредитацію Всеукраїнського собору в очах делегатів Всеросійського собору в Москві єпископатом місцевих епархій і факт повернення Центральної Ради до Києва разом з німцями. Під час обговорення стану справ у регіоні на соборному засіданні 12 (25) березня професор О. А. Котляревський підкреслив, “що автокефалісти діяли, звертаючись до політичних пристрастей народу, посилаючись на розвал імперії. Далі він вказав, що скликання Всеукраїнського собору відбулося поспіхом, а формування кабінету В. Голубовича за допомогою німецької зброї підтвердило попереднє припущення про нестійкість “Української держави”⁸⁹. Відтак питання про автокефалію її Церкви формально не підлягало обговоренню.

Проте уникнути перегляду статусу РПЦ в Україні все ж не вдалося. Вбивство Київського митрополита Володимира (Богоявленського) примусило знову повернутися до офіційного вирішення проблеми. При цьому цілком проігнорувати українську світську владу не було жодної можливості. Почасти з огляду на загальноросійські події; почасті через вакуум легітимації у канонічному та юридичному постімперському просторі самої РПЦ; а почасті – через те, що заміна соціалістичного уряду на квазімонархічний породив надії на відновлення “єдиної, неподільної Росії” на основі гетьманської влади саме з України. Разом із тим вступати в будь-які офіційні контакти з Українською державою РПЦ не бажала. По-перше, це означало б визнання церковним центром легітимності уряду П. Скоропадського. По-друге – давало

Йому підстави вести розмову про відновлення автокефального статусу Київської митрополії, а у випадку обрання проукраїнськи налаштованого кандидата загрожувало створенням Української помісної церкви. Тому тимчасово керуючий Київською єпархією єпископ Никодим (Кротков) зробив спробу організувати вибори митрополита таким чином, щоб оминути дискусії стосовно права і потреби затвердження обраного кандидата українською світською владою. З цією метою було скликано єпархіальний елекційний Собор, на якому передбачалося вирішити проблему на місцевому рівні, тобто лише за участю духовенства і мирян Київської єпархії. 20 березня (2) квітня й 28 березня (10) квітня патріарх та Всеросійський собор затвердили порядок виборів і програму елекційного Собору⁹⁰. Отже, вище керівництво РПЦ таким чином звело до мінімуму ризик утворення самостійної церковно-адміністративної одиниці в Україні.

З цією ж метою 7 (20) травня на обговорення Київського єпархіального собору було винесено питання про автокефалію та автономію Української церкви. Професори КДА Ф. Титов і М. Гроссу зробили “принципові пояснення” цих понять, відповідно історичне і канонічне. Професор М. Гроссу, даючи канонічну інтерпретацію процесу набуття автономною митрополією автокефального статусу, визнав недостатність для цього тільки політичних обставин (незалежності держави). Головними умовами для цього він назвав: 1) заяву від духовенства і мирян про бажання автокефалії (складену через письмовий референдум); 2) письмову згоду на це глави автокефальної Церкви, якій підпорядкована дана автономна; 3) визнання

автокефалії Вселенським Константинопольським патріархом й іншими східними патріархами та автокефальними Церквами⁹¹. З огляду на відсутність вказаних умов і на ту обставину, що Українська церква ще не існує як реальний факт, Ф. Титов наполягав на тому, що вимога негайної самостійності останньої є політична, а духовна мудрість та історичний досвід рекомендують автономію. Її ознаками є: **1) висвята або затвердження представителем автокефальної помісної Церкви глави автономії і органу управління, які користуються правом зовнішньої та внутрішньої незалежності, й їх рішення є остаточними; 2) повна самостійність у судочинстві, законоположенні, управлінні; 3) вибори глави з місцевих уродженців духовенством і мирянами**⁹².

Цікаво, що, нагадавши присутнім про те, що всі вказані ознаки автономії, а також певні привілеї богослужбово-ієрархічного характеру Київська митрополія мала ще в 1685 р., професор свідомо не акцентував увагу на аналізі поточного моменту. Натомість він переніс адміністративну по суті проблему з юридичного й політичного поля в догматичний дискурс, підкресливши, що нечисленні апологети автокефалії на з'їзді висловилися проти розриву з РПЦ у вірі. При цьому поставивши знак рівності між "українським націоналізмом", "людиноненависницьким філетизмом" та унією з Ватиканом, як "національною релігією українців"⁹³. Присутні делегати визнали наведені аргументи слушними, і Київський єпархіальний з'їзд 223 голосами проти 7 відхилив автокефалію, а 228 проти 2 визнав бажаність автономії. Перемога проросійського кандидата архієпископа Харківського Антонія (Храповицького), відомого своїми

чорносотенними переконаннями, гарантувала нерозривний зв'язок українських єпархій із Всеросійським патріархом. 22 травня (4 червня) указом останнього й Синоду вибори було затверджено.

Зі свого боку, гетьманський уряд також визнавав недостатність політичних обставин для утворення Помісної церкви. Міністр сповідань В. Зіньківський запропонував перенести вибори митрополита на Всеукраїнський собор. Уряд вважав, що Київський митрополит повинен очолити **всю Українську церкву**. Від імені уряду Української держави з проханням відновити роботу Всеукраїнського собору до патріарха звернувся голова Ради Міністрів Ф. Лизогуб⁹⁴. Проте допустити вибори Всеукраїнського митрополита патріарх не міг, а тому санкцію на відновлення роботи Всеукраїнського собору Тихон дав лише після того, як було затверджено результати елекційного Собору, а єпископат переконався в помірності вимог уряду та українського руху. Зокрема міністр Ісповідань мусив доводити, що він не має наміру вирішувати проблему автокефалії так, “як це зробили молоді політичні організми – Естонія, Польща, Фінляндія (шляхом розриву з Москвою і встановлення автокефалії через визнання Константинополем)”⁹⁵. Відповідно на другій сесії Всеукраїнського собору дискутувалися лише рамки автономії Української церкви. Проект “Положення про Тимчасове вище управління православної Церкви на Україні”, запропонований комісією архієпископа Євлогія на засіданні 29 червня (12 липня), передбачав суттєві обмеження прав Київського митрополита навіть порівняно з наведеними вище канонічними нормами, які загалом регулюють діяльність обласного митрополита. Згідно з проектом

до компетенції Всеросійського патріарха було віднесено затвердження Київського митрополита і єпископів решти українських єпархій, а також право суду над ними.

Прихильники незалежності від РПЦ пропонували зберегти за патріархом лише право благословення Київського митрополита. Але після виключення церковної Ради зі складу Собору нікому було навіть запропонувати до розгляду проект, альтернативний поданому єпископатом, не кажучи вже про те, щоб його відстояти. З незначними поправками “Положення” було прийняте. Документ передбачав формування звичайного церковного округу географічно близьких єпархій. Про самостійність не йшлося, але показово, що автори передбачали, що він вступить у дію після затвердження патріархом і всі матеріали послали на його ім’я.

Святійший, всупереч спеціально підкресленій у п.2 “Положення” умові особистого патріаршого благословення, передав їх на розгляд Всеросійського собору 21 липня (3 серпня). Тим самим Тихон не лише “ставив роботу Всеукраїнського собору в тісний взаємозв’язок із роботою Всеросійського”. Підкреслюючи у листах до високопреосвященного Антонія та до голови Ради міністрів Української держави Ф. Лизогуба (від 13 (26) вересня), що лише Всеросійському собору належить вища законодавча влада, патріарх знімав із себе персональну відповідальність за можливі наслідки практичної реалізації документу⁹⁶. Однак, делегати Всеросійського собору сприйняли пропонування спосіб затвердження “Положення” патріархом не лише як “особисту унію”. Соборна більшість визнала документ спробою створення

правового прецеденту виділення українських єпархій на більш широкій основі, ніж ступінь залежності церковно-адміністративних одиниць від центру, передбачений підготовленим проектом про митрополичі округи⁹⁷. Найбільш протиукраїнськи налаштовані делегати, як, наприклад, єпископ Охтенський Симон (Шлеев), наполягали на тому, що “тільки за умови повного збігу кордонів держави і Церкви Собор може виробити чітку систему церковного управління. В іншому разі Російській церкві доведеться діяти не в одній державі, а у двох незалежних; замість одного Синоду будуть два – у Москві й у Києві. А тому автономію можна допустити тимчасово як виняток. З цієї ж причини поняття “Українська церква” доцільно замінити терміном “єпархії України””⁹⁸. Проте довелося врахувати, що “Положення” було наслідком перемоги проросійської більшості, яка висловилася за збереження зв’язку з РПЦ, та обмежитися вказівками, що документ не є прецедентом для організації церковного управління на інших окраїнах імперії⁹⁹.

У цьому контексті досить показовою є позиція представника лояльного українського єпископату на Всеросійському соборі – єпископа Чигиринського Никодима (Кроткова). Виступаючи з антиукраїнських позицій, він водночас послідовно домагався закріплення широких адміністративних повноважень для Київського митрополита, зокрема його права самостійно затверджувати вікарних єпископів в українських єпархіях, одноособового представництва від України у Всеросійському Синоді (нагадаємо, що Київський митрополит був єдиним серед ієрархів, окрім патріарха, постійним представником останнього). Преосвященний

Никодим також висловився проти призначення до вищих церковних органів України патріаршого представника¹⁰⁰. Така демонстративна покірність патріаршій волі у поєднанні з наполегливістю в отриманні максимально широких адміністративних повноважень дозволяє припускати, що єпископат українських єпархій намагався врахувати всі можливі варіанти розвитку політичної кон'юнктури, в тому числі й усамостійнення Київської митрополії за умови стабільності місцевої влади. В будь-якому випадку він цим документом створював для себе канонічне поле в "єдиному православному просторі" для максимально незалежної від патріарха діяльності.

Так само єпископат намагався вирішувати свої проблеми через світську українську владу, декларуючи зверхність патріаршої юрисдикції та перешкоджаючи міністерству Ісповідань втручатися у церковні справи. Робити це було досить зручно з огляду на позицію уряду України, який не відокремив Церкву від держави, а зберіг її традиційний статус як публічно-правового інституту. Якщо порівняти положення про "Правне становище православної Церкви в Українській державі"¹⁰¹ з проаналізованим у попередньому параграфі "Законопроект про правовий статус Церкви в державі", можна помітити, що спектр дії першого набагато ширший порівняно з Росією і до того ж гарантований з боку держави юридично та фінансово. Фактично документ являв собою демократизований варіант Основних Законів Російської імперії від 26 квітня 1906 р. У випадку його практичної реалізації єпископат отримував повну свободу дій. Можемо припустити, що останній на чолі з митрополитом Антонієм так наполегливо

декларував підлеглість Московському патріарху й з огляду на цю причину.

Природно, що такий “централізований” варіант автономного статусу українських єпархій у структурі РПЦ не задовольнив уряд гетьмана. “Положення” було опротестоване в листі голови Ради Міністрів Української держави Ф. Лизогуба до патріарха Тихона від 5 серпня 1918 р. У ньому уряд формально визнавав канонічну залежність Української церкви від Всеросійського патріарха. Висловлюючи прохання затвердити склад Вищого церковного управління в державі, Лизогуб намагався переконати останнього у доцільності відкласти введення в дію кількох пунктів “Положення”, до “остаточного всецерковного розрішення на Україні”¹⁰².

Всеросійський собор відреагував на це у класичному націоналістичному стилі “патріотичного вболівання за долю держави”. Так, єпископ астраханський Митрофан висловив сумнів, що позиція гетьманського уряду відбиває волю церковної свідомості всієї України, і не є продуктом боротьби партій. Далі він звернув увагу присутніх, що “Україна ще не досягла повного циклу в своєму політичному розвитку; вона ще буде переживати багато політичних метаморфоз, і напевне, у бік єднання з Великоросією. Тому цілком зрозумілою є позиція уряду Лизогуба, його незадоволення тими пунктами положення, у яких ідеться про канонічну залежність Української церкви від Російської. Зрозумілим є також бажання уряду завершити церковні перетворення в своєму середовищі. Але, враховуючи позицію уряду, відділ заявляє, що вона, як і позиція автокефалістів, жодним чином не вплине на роботу соборного відділу. Адже

народ бажає бути в єднанні з Російською церквою”¹⁰³.

В цьому контексті слід підкреслити ще один важливий аспект. У той час як на обох сесіях Всеукраїнського собору активно експлуатувалася концепція “уніатської загрози” для стримування ініціативи української групи, на Всеросійському соборі професор О. А. Котляревський констатував у робочому порядку, що “повідомлення про пропаганду унії та католицизму дуже перебільшені. Натомість важливим є те, що гетьманський уряд у своїх стосунках з Церквою застосував Основні Закони від 23 квітня 1906 р., визнав православ'я не тільки першенствуючою, але й пануючою релігією. Проблема полягає лише в тому, що уряд мусить рахуватися із самостійницькими вимогами окремих політичних кіл. Окрім того, якщо “Положення” засвідчили своїми підписами митрополит Антоній, архієпископ Євлогій, єпископ Никодим, то у ньому немає жодної небезпеки. А тому, Собор повинен затвердити “Положення”, адже автономія буває різною”¹⁰⁴.

Отже, довіряючи авторитету єпископату українських єпархій і з огляду на тимчасовий (до наступного Всеросійського собору) характер документу, останній на засіданні 7 (20) вересня затвердив “Положення” без змін. Але ухвалив окрему постанову про обов'язковість для українських єпархій усіх постанов Всеросійських соборів. Також окремою постановою було внесено зміни до порядку виклику єпархіальних архієреїв на засідання Синоду. Українські єпархії було виділено в окрему групу, від якої (окрім Київського митрополита) мав викликатися також єпископ. Ці документи разом із відповідними листами патріарха

до голови Ради міністрів України та до митрополита Антонія було надіслано до Києва на розгляд сесії Всеукраїнського собору¹⁰⁵.

Таким чином, під тиском політичних обставин РПЦ позбулася звичної опори у формі єдиної легітимної (з канонічного боку) світської влади. Російський єпископат уперше в своїй практиці опинився у ситуації, коли сфера впливу Церкви більше не була окреслена державними кордонами і захищена офіційним статусом публічно-правової інституції державного масштабу. РПЦ довелося мати справу з керівництвом кількох країн, причому в одній з них перебувати на становищі поза законом. Це вимагало застосування більш гнучкої системи управління. Тому саме в Українській державі часів гетьманату ситуація примусила реалізовувати давній проект адміністративної реформи РПЦ. Проте, виявилось, що російський єпископат на чолі з патріархом не бажає визнавати за українськими єпархіями не лише гіпотетичне право на автокефалію, але й на часто декларовану “саму широку автономію”. Серед основних причин небажання РПЦ вести розмову про закріплення незалежного статусу за Київською митрополією було не лише консервативне імперське бачення останнього і перспектив політичного розвитку “окраїн”. Існував стійкий стереотип, на якому (під впливом сформованої у синодальний період концепції розвитку імперії від Києва до Москви) сформувалася політична культура тодішніх еліт. Дебати на другій сесії Всеукраїнського собору стосовно еволюції статусу Київської митрополії в історичній ретроспективі та спроби спростувати заяви прихильників автокефалії “про постійний російський гніт і засилля на прикладі

діяльності українських духівників XVIII ст.”¹⁰⁶, – яскраве свідчення стійкості й дієвості цього стереотипу в політиків і духовенства під час подій, які вимагали прийняття рішень державного масштабу. Отже об’єднання українських епархій у митрополичий округ фактично розглядалося як своєрідний компроміс, превентивний захід на випадок оголошення автокефалії.

З іншого боку, хоча після затвердження “Положення” місцеві епархії набули автономного статусу формально, політична ситуація в Україні у 1918 р. була настільки сприятливою, що у поєднанні з незавершеністю процесу реорганізації вертикалі управління РПЦ¹⁰⁷ давала підстави сподіватися на реальне усамостійнення останньої з перспективою утворення Помісної церкви. Адже перебування під захистом гетьманської держави робило єпископат практично непідконтрольним Всеросійському патріархові. Окрім того, не поспішаючи висловлювати бажання зміни статусу і навіть не вживаючи офіційно терміну “Українська церква”¹⁰⁸, єпископат на чолі з преосвященним Антонієм поступово розширював юрисдикцію Київського митрополита на території сусідніх (неукраїнських) епархій з українським населенням (відповідно до встановлення політичних кордонів Української держави), а також розширив коло питань, що відійшли до його компетенції. Все це створювало унікальний для православного світу прецедент: не вимагаючи юридичного оформлення самостійності у межах кордонів національної держави, частина Церкви на чолі з амбітним екс-кандидатом у патріархи явочним порядком і на власний розсуд вирішувала питання загальноцерковного значення.

Йдеться про організацію церковного управління на приєднаних до Української держави територіях – частинах Курської, Мінської та Могилівської єпархій РПЦ. Орієнтуючись на корекцію міждержавних кордонів, вікарій Курської єпархії єпископ Білгородський Никодим (Кононов) звернувся 19 червня (2) липня 1918 р. до міністерства сповідань Української держави з листом, пропонуючи відновити “історичну кафедру святителя Іоасафа (Горленка)” – давню самостійну Білгородську єпархію – на приєднаній до України території 2-х вікаріатів Курської єпархії (Білгородського і Рильського)¹⁰⁹. При цьому планувалося винести вирішення питання на найближчий єпархіальний з’їзд, а митрополита Київського і Всеукраїнський собор просити виклопотати згоду патріарха на реалізацію цього задуму.

Дебати, які виникли при обговоренні цього питання на Всеукраїнському соборі, свідчили про розгортання прихованої боротьби за перерозподіл влади всередині “автономії”, і в сосунках з патріархом. Причому розрахунок робився на далеку перспективу. Союзник митрополита Антонія єпископ Євлогій підтримав ідею створення єдиного управління з метою “збереження єдності єпархіального життя”. А єпископ Рильський Аполлінарій (Кошевой) спочатку схилився до організації спільного управління з єпископом Білгородським Никодимом, але згодом відмовився від цієї ідеї. Очевидно, позначилася зміна позиції Київського митрополита, котрий підтримував єпископа Аполлінарія. Антоній не ризикнув особисто благословити виділення територій під єдиний догляд, але запропонував варіант роздільного управління, який надавав обом архієреям однакові

повноваження. В цій ситуації Никодим мусив демонструвати свою незацікавленість та готовність визнати будь-яке рішення Собору, й просити довести свою позицію до відома патріарха¹¹⁰. Разом з тим, активність Київського митрополита свідчила про фактичне поширення його юрисдикції на всі єпархії формальної "автономії".

Набагато сміливіше преосвященний Антоній застосував митрополичу владу при організації управління повітами Мінщини. З огляду на практичну неможливість для Мінського архієпископа Юрія (Ярошевського) управляти церковним життям територій, які відійшли до України, міністр Ісповідань В. Зіньківський звернувся до патріарха з проханням доручити нагляд за церковним життям поліських повітів Мінщини архієпископові Євлогію (Георгієвському) чи комусь з вікаріїв Волинської єпархії. Розглядаючи можливість приєднання цих територій до Чернігівської єпархії, міністр направив також відповідного листа (від 29 серпня) до архієпископа Могилівського Костянтина (Буличова) до отримання відповіді від патріарха¹¹¹. Але постановою від 10 (23) серпня 1918 р. останній разом із Вищою церковною радою доручили опікуватися церковним життям Полісся єпископові Крем'янецькому Діонісію (Валединському).

Рішення ВЦУ про передачу управління останньому було опротестоване з боку обох архієреїв: Мінського і Могилівського. Вони звернулися із відповідними листами до патріарха та до Всеукраїнського собору. Архієпископ Георгій вказував на те, що це рішення призвело до подвійного управління і на одного вікарія припадає два єпархіальні архієреї, один з яких сам був Волинським

вікарієм. Одночасно він закликав духовенство не визнавати розпоряджень єпископа Діонісія, а в доповіді митрополитові Антонію 21 жовтня (3 листопада) підкреслив, що доручення догляду він вважає таким, що не стосується всієї сфери управління, а лише місіонерських справ. Одночасно він звернувся до міністерства Ісповідань з вимогою з'ясувати всі справи, що зачіпають інтереси "української частини" єпархії, безпосередньо з ним.

Характерно, що 29 жовтня (11 листопада) ВЦУ постановило звільнити преосвященного Діонісія від догляду-управління Гомельським повітом. Про це було повідомлено у канцелярію митрополита і в міністерство Ісповідань. Але обидві гілки влади в Україні проігнорували патріаршу постанову, а єпископ Діонісій приступив до управління поліськими повітами. У листі до міністерства Ісповідань від 1 (14) жовтня 1918 р. він висловив потребу в організації окремої канцелярії, визначив функції єпископа Гомельського Варлама (Ряшенцева), як свого помічника та розпорядився поминати власне ім'я після єпархіальних архієреїв¹¹². 9 (22) листопада Всеукраїнський собор прийняв положення про Поліське духовне управління, а 20 листопада (3) грудня в листі до патріарха митрополит Антоній підтримав ці (досить сумнівні з канонічної точки зору) дії єпископа Діонісія. Того ж дня українська духовна влада призначила останнього керівником згаданого Управління (за участю вікарного єпископа Гомельського Варлама), а місцем його перебування було визначено Києво-Печерську Лавру. Про це також сповістили патріарха¹¹³. Одночасно на Всеукраїнський собор були допущені

представники від Гомельщини, а правила виборів митрополит Антоній запропонував узгодити єпископам Варламу й Діонісію¹¹⁴.

При цьому протести єпархіальних архієреїв проти неканонічного переділу влади продовжували ігнорувати. Так, митрополит Антоній скасував розпорядження архієпископа Георгія (про невизнання розпоряджень Діонісія), чим примусив його разом із владикою Могилівським Костянтином (Буличовим) шукати підтримки у світській владі. Листом від 18 (31) листопада останній доводив до відома міністерства Ісповідань, що у зв'язку із його переїздом у Гомель усі права єпископа Діонісія втрачають свою чинність¹¹⁵. А Георгій (Ярошевський) ще й 4 (17) січня 1919 р. звертався з проханням до міністерства культів підтвердити його повноваження стосовно управління повітами Мінської єпархії, які підпадали під юрисдикцію Поліського духовного управління¹¹⁶.

Єпископ Діонісій добре розумів, що з канонічних позицій претензій до його дій було багато, проте підтримка з боку митрополита Антонія забезпечила можливості для вільного маневру. Крім того колізію створив патріарх, виділивши території під єдиний догляд. Таким чином, під час розв'язання проблеми, яка виникла навколо управління поліськими повітами, Антоній (при підтримці архієпископа Євлогія) намагався посилити свою владу обласного митрополита за рахунок поширення юрисдикції на приєднані території.

На місцевий рівень змістилося й вирішення важливої для усієї РПЦ проблеми присутності на західних "католицьких" околицях імперії (Холмщина, Галичина, Хотинщина). Щоб зберегти Холмську єпархію в сфері впливу РПЦ, архієпископ Євлогій

у вересні 1918 р. просив міністерство Ісповідань підтримати православне духовенство на її території. Дещо пізніше (1 жовтня того ж року) він звернувся до гетьмана з проханням посприяти поверненню останнього на окуповані території¹¹⁷. МЗС Української держави підняло клопотання перед урядом Австро-Угорщини про дозвіл єпископові Володимир-Волинському Фадею (Успенському) відвідувати паству цього району. 10 (23) листопада 1918 р. преосвященний Євлогій висловив прохання до уряду надати відповідні кошти для утримання холмського духовенства з кредиту української скарбниці¹¹⁸. Цілком очевидно, що при вирішенні фінансових і територіальних церковних проблем, він дотримувався традиційних форм взаємодії з державою, залишаючи вибір тактики за собою.

Так само побудував свої дії і митрополит Антоній, відстоюючи перед Румунською церквою інтереси РПЦ, що перетнулися на території Кишинівської єпархії. Після окупації Бессарабії Румунією на початку 1918 р. єпископи РПЦ – Кишинівський Анастасій (Грибановський), Ізмаїльський Діонісій (Сосновський), Білгород-Дністровський Гавриїл (Чепура) – поступилися кафедрами румунським архієреям. Протест патріарха Тихона (лист від 23 травня (5 червня) 1918 р.), висловлений митрополитові Молдавському і Сучавському Пименові у зв'язку зі зміною юрисдикції кафедр, залишився на папері. Антоній виявив ініціативу й узяв цю справу під свій контроль. 26 вересня (9 жовтня) він звернувся до гетьмана з письмовим проханням надати підтримку державної влади у справі підпорядкування Хотина Подільській єпархії¹¹⁹. Всеукраїнський собор підтримав дії митрополита:

2 листопада він ухвалив рішення просити уряд виклопотати в австрійській місії дозвіл йому відвідувати православне населення цього регіону. 24 жовтня міністерство Ісповідань підтримало клопотання Антонія перед гетьманом стосовно офіційних зносин з австро-угорською владою щодо пропуску до Хотина новопризначеного вікарія, єпископа Вінницького Амвросія (Полянського), “зادля церковного керування православними окупованого Хотинського повіту, бажаючи запобігти прилученню сього повіту до Буковинської митрополії”. Тоді ж було підняте клопотання про дозвіл єпископу Звягельському Феодосію “й усьому духовенству Володимирського й Ковельського повітів повернутися у рідний край для задоволення релігійних потреб православного люду”¹²⁰. Одночасно проект розподілу на митрополіччі округи, складений на 3-й сесії Всеукраїнського собору, відніс до Херсонського округу і Кишинівську єпархію, незважаючи на те, що на її території на той час не залишилося жодного єпископа РПЦ¹²¹.

Практична неможливість для центру впливати на ситуацію в Україні спонукала Антонія (Храповицького) до порушення субординації і в інших випадках. Так, наприклад, преосвященний Антоній самостійно підбирав кандидатури на заміщення вакантних кафедр, а патріарх уже *post-factum* давав на це благословення, як це було у випадку із заміщенням Подільської або Вінницької кафедр. Київський митрополит призначив керуючим останньою архімандрита Амвросія (Полянського), а вище церковне керівництво лише затвердило документи, надіслані з Києва¹²². Виходом за межі компетенції була і підтримка єпископатом українських єпархій з Антонієм на чолі на 3-й сесії

Всеукраїнського собору рішення про представництво від УПЦ на майбутній повоєнній мирній конференції (що практично було претензією на самостійну адміністративну діяльність). Позиція патріарха і в цьому випадку до уваги не бралася. У той же час вирішення проблеми повернення майна холмських єпархіальних інституцій та культурних цінностей церковного характеру під час мирних переговорів з Росією покладалося виключно на міністерство сповідань та гетьманську дипломатію¹²³. У деяких випадках митрополит насмілювався ревізувати навіть постанови Всеросійського собору. Так, попри його резолюцію щодо збереження традиційного підпорядкування військового духовенства протопресвітеру, Антоній наполягав на призначенні єпископа на аналогічну посаду в збройних силах Української держави¹²⁴.

Діяти таким чином амбітного митрополита спонукали кілька чинників. По-перше, це систематичні заходи більшовицької влади, спрямовані на ліквідацію Церкви як духовного та суспільно-правового інституту у Росії. Зокрема, А. Стародуб відзначає, що в Україну намагалися потрапити єпископи і священники з Радянської Росії. Канцелярія Київського митрополита була перевантажена відповідними проханнями. Так, 22 жовтня (4 листопада) єпископ Якутський і Вілюйський Євфимій просив про переїзд на Україну. 19 жовтня (1 листопада) 1918 р. патріарх та Вища церковна рада звернулись до митрополита Антонія з проханням призначити місце проживання єпископам Філаретові, Амвросію й Антонієві, котрі перебували на покої¹²⁵. Восени 1918 р. в Україну переїхали: архієпископи Смоленський Феодосій (Федосєєв), Мінський Георгій (Ярошевський), єпископи

Новоросійський Сергій (Лавров), Челябінський Гавриїл (Чепура), Ізмаїльський Діонісій (Сосновський). На початку жовтня до Києва прибув протопресвітер Російської армії та флоту Георгій Шавельський. Отже, як справедливо вважає дослідник, в безпосередньому підпорядкуванні або в сфері впливу Антонія опинилась ледь не половина діючого єпископату РПЦ¹²⁶. Більше того, після “розстрілу кремлівських храмів” Вище церковне управління розглядало проблему таємного вивозу в Україну патріарха Тихона, щоб зберегти йому життя, але Святійший відмовився від вигнання¹²⁷.

По-друге, митрополит враховував той факт, що реально втілити в практику церковного життя будь-які постанови Всеросійського собору можна було тільки в Україні на підконтрольній йому території під захистом гетьманської держави, і це посилювало його позиції, надавало свободу дій. Окрім того, політичні обставини змусили єпископат українських епархій припинити участь у діяльності загальноросійського Синоду ще до кінця 1918 р. й завадили організації роботи Собору єпископів України (діяв з 24 листопада (7 грудня) по 5 (18) грудня 1918 р.).

Отже, простежуючи еволюцію правового і політичного статусу РПЦ в Україні за доби гетьманату, можна відзначити наступне. По перше, не зважаючи на досить послідовні зусилля уряду П. Скоропадського створити Українську помісну церкву, переважна більшість населення все ще продовжувала традиційно відчувати себе не лише православними, але і “русскими”. По друге, високий ступінь фактичної самостійності, якого єпископат в Україні набув внаслідок часткової реалізації положення про митрополіччя округи

та підтримки Церкви урядом, розглядався ієрархією лише як основа для реставрації “єдиної, неподільної Росії”. Тому боротьба в середовищі єпископату не набула жодних національних ознак. Єпархії України, незважаючи на втрату центром владних прерогатив, продовжували розглядатися лише як найсильніша частина Церкви, яка несе найбільшу відповідальність за долю держави. Передбачалося, що поступка у сфері децентралізації управління збереже єдність Церкви. Відтак РПЦ залишиться тією силою, яка “з’єднуватиме народи на теренах колишньої Російської держави, буде нагадувати про минуле і визначати майбутнє. Люди почуватимуть себе не лише православними, але й “руськими”, хранителями і провідниками “русского сознания” на місцях”¹²⁸. Не відмовляючись від максимального розширення владних повноважень в рамках РПЦ, єпископат не поспішав практично реалізувати можливість дійсного набуття автономії. Адже повноцінне функціонування Київської митрополії як автономної церковно-адміністративної одиниці означало б крок до утворення автокефальної Української церкви, а російські владики не бажали її будувати. З огляду на це патріарх жодного разу не застосовував своє право veto і завжди заднім числом давав благословення на рішення Київського митрополита. Отже, є підстави стверджувати, що еволюція правового статусу українських єпархій до хоча б обмеженої автономії Київської митрополії у рамках РПЦ у розглядуваний період не могла слугувати безпосередньою першоосновою для створення Помісної церкви.

З іншого боку, факт обережного самовизначення Церкви в Україні у складних політичних

реаліях того часу наводить на висновки про те, що реставраційні сподівання не були й остаточними. Тактичний союз з державою передбачав не лише активне використання української влади при вирішенні проблем збереження юрисдикції і впливу РПЦ на певних територіях та категоричний спротив будь-яким спробам держави тиснути на останню в питаннях її підпорядкування та врядування. Митрополит Антоній був не лише відомим богословом свого часу, але й хорошим каноністом та добре розумів, що юрисдикція Москви над Київською митрополією базується переважно на “праві сильного”. А власне канонічне підґрунтя претензій Всеросійського патріарха на владу далеко не бездоганне. Тому реальне вирішення канонічної проблеми усамостійнення Української православної церкви лежало саме в політичній площині і залежало від сили і стабільності Української держави. Підтвердженням цьому є позиція делегатів на останній сесії Всеукраїнського собору¹²⁹, які обговорюючи 2 (15) листопада 1918 р. проблему автокефалії місцевої Церкви, не висловили принципового засудження самої ідеї, але вказували на передчасність обговорення цього питання в непевній політичній ситуації.

Організація Вищого церковного управління українських єпархій у 1918 — першій половині 1920 рр.

У добу Директорії боротьба РПЦ з українською державністю за вплив на формування сучасної політичної нації на постімперському просторі вступила в останню фазу. Конструктивна,

виважена політика в галузі державотворення уряду гетьмана П. Скоропадського визначила чіткий вектор у стосунках держави і Церкви. Тактика діалогу і розумних взаємних компромісів у поєднанні з кропіткою роботою по українізації церковного життя (грунтовно розпочату міністром В. Зіньківським) з часом обіцяла принести політичні й практичні дивіденди. Навіть попри те, що гетьманський уряд, намагаючись досягти максимально сприятливого вирішення проблеми визначення статусу РПЦ в Україні, завадив оперативній організації функціонування вищих органів місцевого церковного управління. Але 7 (20) вересня 1918 р. Всеросійський собор та патріарх затвердили “Положення про управління православною Церквою на Україні”. Формально документ діяв до 1921 р. включно. У Києві 23 листопада (6 грудня) зібрався на установче засідання Священний собор усіх правлячих єпископів України. Вища церковна рада мала приступити до виконання своїх обов’язків по закінченні роботи 3-ї сесії Всеукраїнського собору (після 4 (17) грудня 1918 р.).

Однак, незважаючи на наявність канонічних та політичних передумов, на практиці автономію єпархій РПЦ в Україні з осені 1918 року й до завершення визвольної боротьби не було реалізовано. У церковному питанні Директорія відмовилася наслідувати тактику компромісів та діалогу з Церквою, запропоновану попереднім урядом. За підтримку гетьманату 4 (17) грудня представники Директорії заарештували архієпископа Євлогія (Георгієвського), а 5 (18) грудня – митрополита Антонія (Храповицького). Ця необдуманна політична акція та подальша висилка архієреїв до Галичини призупинили чинність “Положення”,

внесли дезорганізацію в церковне життя України, підірвали авторитет уряду останньої в очах Церкви, й викликали негативний міжнародний та всеправославний резонанс.

Після арешту преосвященного Антонія 7 (20) грудня митрополит Платон зібрав 16 наявних у Києві архієреїв на нараду (Собор єпископів) і від його імені звернувся до уряду УНР з проханням звільнити в'язнів. Окрім того, розрив із політикою попередників, небажання Директорії вести діалог із Церквою, йти на компроміси спонукали єпископат прийняти рішення (скріплене клятвою) про неухильне виконання всіх постанов Всеросійського 1917-1918 рр. та Всеукраїнського 1918 р. соборів¹³⁰. Також архієреї поклялися виказувати безумовну покору канонічній владі митрополита Антонія, а у випадку арешту чи смерті останнього – його правонаступникові – митрополитові Платону (Рождественському)¹³¹. Відсутність ефекту від звернення до влади та ризик бути заарештованим примусили і преосвященного Платона 8 (21) грудня виїхати з Києва до Одеси, звідки 17 (30) січня 1919 р. він знову висловив Директорії протест проти арешту архієреїв. Цього разу від імені Одеської єпархії. Оскільки перебування на півдні не лише гарантувало безпеку особисто владі Платону, але й надавало можливість церковній владі повністю ігнорувати розпорядження Директорії, то згодом митрополит повідомив сонм архієреїв про відкриття в Одесі Вищого церковного управління в Україні у складі Священного синоду та Вищої церковної ради¹³².

Керувати справами Київської єпархії за відсутності митрополита Платона (згідно з рішенням Собору єпископів від 8 (21) грудня) повинен був

єпископ Рильський Аполлінарій (Кошевой), котрий до управління не приступив через хворобу. Призначеного на його місце Чигиринського владика Никодима (Кроткова) заарештували 30 грудня 1918 р.. Вирішувати проблему заміщення вакантної посади та приймати ряд інших принципів рішень довелося Конторі Собору єпископів усієї України на чолі з єпископом Крем'янецьким Діонісієм (Валединським). До її складу 8 (21) грудня ввійшли всі єпископи, котрі залишилися в Києві: Никодим (Кротков) Чигиринський, Назарій (Блінов) Черкаський, Димитрій (Вербицький) Уманський, Василій (Богдашевський) Канівський, Аполлінарій (Кошевой) Рильський, Варлам (Ряшенцев) Гомельський. Попри гучну назву означене нове церковно-адміністративне утворення не мало відповідних канонічних повноважень. Але прохання міністра І. Липи піднести до єпископського сану урядового кандидата на вакансію, Контора Собору єпископів відхилила і 30 грудня 1918 р. (12 січня) 1919 р. доручила управління Київською єпархією 3-му вікарію єпископові Черкаському Назарію¹³³.

Проголошений урядом в односторонньому порядку закон "Про Вищий уряд Української православної автокефальної церкви" (опублікований 2 січня 1919 р.) остаточно розвів духовну та світську українську владу по різні сторони барикади. Задекларована міністерством Ісповідань "незалежність" неіснуючої Української церкви "від московської та будь-якої іншої церковної влади" вирішила проблему тільки в площині держави. Контора Собору єпископів детально інформувала патріарха про події у Києві¹³⁴. Арешт архієреїв та одностороннє проголошення автокефалії дали

підстави патріархові та ВЦУ для звинувачення нової української влади у цілеспрямованій антиправославній агресивності й потягнули за собою складні політичні наслідки. Інформаційного листа міністра культур І. Липи з “шановним повідомленням про оголошення повної незалежності Української православної церкви від Московської церковної влади” патріарх залишив без відповіді, оскільки не бажав визнавати легітимність Директорії. Одночасно посилювалися звинувачення в інспірації української держави ворогами православ'я, ніби-то для полегшення проникнення туди інославної пропаганди. Таким чином, своїми необдуманими діями уряд Директорії надав можливість вищому управлінню РПЦ успішно перевести проблему з юрисдикційної (правової) у догматичну площину. Відтак єпископат РПЦ перестав рахуватися не лише з фактом наявності української влади на місцях. Куди важливішою була негативна пропагандистська кампанія в межах православного світу. Негативний імідж України, створюваний єпископами-емігрантами, підтвердив у березні 1922 р. Московський патріарх Тихон у листі до місцеблюстителя Апостольського вселенського патріаршого престолу. При цьому Святійший особливо акцентував увагу на повідомленні про автономний статус УПЦ і його затвердження Всеросійським та Всеукраїнським соборами¹³⁵. А така постановка питання виключала можливість третейського втручання в конфлікт з боку Константинополя, оскільки рішення Помісного собору могли бути переглянуті тільки наступним легітимним церковним форумом.

Зі свого боку український єпископат однос-тайно демонстрував урядові Директорії, що для

архієреїв єдино легітимною є влада патріарха та митрополита Антонія. Тож, мотивуючи відсутністю благословення останнього (чи митрополита Платона), більшість владик відмовилася від участі в діяльності передбаченого державним актом Українського Синоду. В той же час необхідність зберегти управління Церквою вимагала присутності частини єпископату в складі якогось дорадчого органу при уряді УНР. Тому, даючи свою згоду на участь у діяльності Синоду, архієпископи Агапіт (Вишневський), Георгій (Ярошевський) і єпископ Діонісій (Валединський) висунули вимогу змінити назву Синод на "Вища освященна церковна рада".

Однак евакуація з Києва уряду зробила неможливим існування структури управління Церквою в Україні. Архієпископ Агапіт мусив виїхати до митрополита Платона в Одесу. У Києві залишилися тільки вікарії й діяльність Контори Собору єпископів автоматично було призупинено. Дещо пізніше, з приходом більшовицьких військ до Одеси, було ліквідовано і Вище церковне управління на чолі з митрополитом Платоном. Таким чином, уже у лютому 1919 р. не залишилося жодного центру управління українськими єпархіями.

Незважаючи на складну політичну обстановку єпископат докладав максимум зусиль до того, щоб зберегти контроль над українськими єпархіями. 10 (23) травня 1919 р. єпископ Назарій подав рапорт на ім'я патріарха, у якому просив благословити відновлення діяльності Контори Собору єпископів всієї України у складі київських вікаріїв. Постановою від 21 червня (4 липня) 1919 р. патріарх та Синод дали згоду на відновлення діяльності останньої, закріпивши за нею дорадчі та інформаційні функції. Посилити канонічний зв'язок

України з центром мав спеціальний представник (підзвітний особисто патріархові), член всеросійського Синоду архієпископ Смоленський Феодосій (Федосеев)¹³⁶. Але найважливішим централізаційним заходом був дозвіл єпископам українських єпархій “звертатися безпосередньо до патріарха не лише у випадках, передбачених постановами Всеросійського собору про Вище церковне управління на Україні, але й за умови виникнення безпосередньої необхідності”¹³⁷. Цією резолюцією патріарх офіційно зафіксував існуюче припинення дії “Положення” і остаточну втрату українськими єпархіями статусу, відмінного від інших частин РПЦ.

Не менш активно ніж патріарх (який знаходився під пильним наглядом ВЧК) намагалися впливати на церковно-політичне життя своїх єпархій Київський митрополит Антоній і правлячі єпископи, котрі підтримали білий рух. Насильницькі дії Директорії стосовно ієрархів РПЦ остаточно розвіяли ілюзії владик щодо можливої реставрації монархії на теренах України. Навесні 1919 р. частина єпископату почала формувати самостійні центри церковного управління у стані білих армій¹³⁸. Новостворені церковно-адміністративні інституції поводитися цілком самостійно, в кращому випадку епізодично інформували патріарха про свою діяльність¹³⁹.

Так у травні 1919 р. на скликаному в Ставрополі церковному Соборі було утворено Вище церковне управління південного сходу Росії (ВЦУПСР). Його члени оголосили про юрисдикцію останнього над усіма єпархіями, що знаходилися на територіях, зайнятих Добровольчою армією. Явочним порядком Управління перебрало на себе

повноваження, делеговані Помісним собором вищому церковному управлінню, та водночас призупинило дію деяких постанов самого Собору. Насамперед було скасовано автономний статус українських єпархій. Натомість розділ 6 “Положення про Вище церковне управління південного сходу Росії” передбачав розповсюдження на території українських єпархій юрисдикції ВЦУПСР. При цьому автономія українських єпархій тісно пов’язувалася з “політичним сепаратизмом”, а її ліквідація була принциповою справою для “єдинонеділимців”. Керівники білого руху вважали своїм обов’язком відстояти “законне право” майбутніх Установчих Зборів вирішувати проблему встановлення політичного устрою пореволюційної Росії. Щодо церковно-адміністративного устрою, то його облаштування ставилося у залежність від майбутньої політичної системи. Тому протести присутніх на засіданнях архієпископів Агапіта (Вишневського) та Димитрія (Абашидзе) проти втручання у сферу компетенції вищої церковної влади ініціаторами скликання ставропольського Собору до уваги не бралися¹⁴⁰. Хоча у перспективі прийняте рішення могло бути опротестоване якщо не патріархом, то, принаймні, Київським митрополитом. Але під тиском генерала Денікіна преосвященний Антоній мусив визнати таке “соборне” ущемлення своїх прав¹⁴¹.

Паралельно ВЦУПСР здійснило й деякі зміни устрою українських єпархій. З-під юрисдикції архієпископа Катеринославського Агапіта було виведено парафії на Кубані та під Ростовом, а також перший вікарій єпархії єпископ Арсеній (Смоленець). Так само явочним порядком Управління намагалось контролювати і призначення

(переміщення) архієреїв в інших районах, що залишилися без зв'язку з центром. 9 (22) серпня 1919 р. на вакантну Прилуцьку кафедру був переведений з Баку єпископ Феофілакт, а керуючим Харківською єпархією призначили архієпископа Мінського Георгія¹⁴². Таким чином, на момент повернення митрополита Антонія в Київ у вересні 1919 р. українські єпархії втратили статус окремої церковної області, а права Київського митрополита ВЦУПСР обмежило до мінімуму. При цьому Управління проігнорувало рішення патріарха про відновлення діяльності Контори Собору єпископів України¹⁴³. З іншого боку, визнання місцевим єпископатом юрисдикції ставропольського Собору позбавляло сенсу функціонування окремого українського церковного центру.

Слід зазначити, що Вище церковне управління південного сходу Росії в своїй діяльності не обмежувалося тільки управлінням справами церковно-адміністративного характеру. Підмінивши собою ВЦУ та патріарха і самочинно виконуючи замість них конституційну (до скликання Установчих Зборів) функцію "урядового органу", ВЦУПСР активно формувало політико-ідеологічні засади білого руху. Підтвердженням цьому є один цікавий документ, що зберігся у Центральному державному історичному архіві м. Києва – запрошення митрополитові Антонію взяти участь у суді над архієпископом Агапітом у Новочеркаську. Згідно з ним ВЦУПСР висунуло звинувачення преосвященному Агапітові у самочинному відокремленні від свого патріарха, розірванні єдності РПЦ, вчиненні розколу, клятвопорушництві й антидержавній діяльності. Той факт, що Катеринославський архієпископ зустрів Директо-

рію за дорученням єпископату, а Синод Української церкви за його участі не виробив жодного важливого рішення, не завадив архієрейському суду одноголосно змістити з кафедри, позбавити сану та заслати в монастир високопреосвященного Агапіта. Цілком очевидно, що суд керувався винятково політичними мотивами. Він мав переконливо продемонструвати невідворотність покарання за “спокусу українством” й запобігти будь-яким спробам ієрархів підтримати заходи українського уряду спрямовані на створення Помісної церкви. На пропагандистський характер акції вказує також те, що патріарх не затвердив це колегіальне рішення, а в 1921 р. опальний архієпископ повернувся на свою кафедру і заміщував її до своєї смерті у 1924 р.. Отже, мусимо визнати, що спроба Директорії створити життєздатний орган управління Церквою в Україні винятково за допомогою тиску на єпископат провалилася. УНР втратила контроль не тільки над сучасним станом церковних справ, але і перспективи врегулювання проблеми автокефалії УПЦ за посередництвом Повноти православ'я.

Таким же нежиттєздатним адміністративним утворенням виявилось і ВЦУПСР. Відступ Добровольчої армії поступово позбавив Управління можливості керувати українськими єпархіями. Під кінець 1919 р. більшість архієреїв від'їхала разом із відступаючою Добровольчою армією і до початку 1920 р. єпархіальне управління повністю зосередилося в руках вікаріїв, а в деяких із них не залишилося жодного єпископа.

Основною причиною від'їзду єпископату деякі дослідники називають саме “відверту підтримку ними однієї із протиборчих сторін, яка заганяла

Церкву у глухий кут”¹⁴⁴. Визнаючи в цілому слушність цього аргументу, авторка, однак, вважає, що ступінь лояльності духівництва до радянської влади ніколи не був гарантією життя та безпеки духовних осіб загалом, і єпископів, зокрема. Розбіжності між християнством та марксизмом корінилися у різниці (навіть антагонізмі) поглядів на **власне принцип свободи та спосіб її реалізації** у соціумі¹⁴⁵. Так, розробляючи комплекс аспектів політично-правового статусу РПЦ в пореволюційній Росії, Помісний собор ще у листопаді 1917 р. відзначав, що “перед Церквою може бути виправдана будь-яка форма політичного устрою, якщо вона сповнена християнським духом, або прагне цього”¹⁴⁵. Проте, більшовицька партія ніколи не прагнула “сповнитися християнським духом”, навпаки, наслідуючи давню традицію формування політичної культури та способу здійснення влади в Росії, вона поглибила антагонізм між суспільством і державою до гострого протистояння. При цьому *традиційно* перша хвиля репресій була спрямована проти православного духовенства. Як влучно охарактеризували це явище російські колеги, – “відстань від істмату до Верхтрибу більшовики подолали єдиним натиском”¹⁴⁶. Іншими словами, за будь-яких обставин єпископат був однією з категорій осіб, приречених на фізичне знищення у радянському суспільстві того часу.

Отже, на початок 1921 р. українські єпархії опинилися у стані загальної дезорганізації управління. Ті єпископи, які все ж залишилися, діяли на власний розсуд. Нововисвячені архіереї фактично не займали свої кафедри, а заміщати “тимчасово вакантні” посади іншими кандидатами патріарх не міг. Адже канонічно поставлені

єпископи перебували на територіях, підконтрольних Білій армії і могли ще повернутися. На деякий час виходом зі становища стало призначення центром тимчасово керуючих єпархіями. Саме таким тимчасово керуючим і був архієпископ Парфеній (Левицький), після призначення якого на Полтавську кафедру український автокефалістський демократичний рух (діячі ВПЦР) став покладати на владу особливі надії.

Таким чином, досвід організації Вищого церковного управління в Україні у 1919 – першій половині 1920 рр. також переконливо довів, що визначення політичного та правового статусу Церкви і в умовах еволюції форм суспільного устрою залишається церковно-державною проблемою. Спроби односторонніх ревізій (з боку ВЦУПСР, або Директорії) соборного компромісу у цій сфері призвели до наслідків протилежних запланованим. По-перше, ліквідація автономії активізувала передусім реформаторську (загалом протестантського спрямування) діяльність ВПЦР. По друге, проголошення урядом Директорії автокефалії неіснуючої УПЦ дало підстави для поновлення і посилення звинувачень українського уряду центральною церковною владою у відступі від православної віри і перевести проблему із адміністративно-юрисдикційного дискурсу у догматичний. Такий підхід відкривав патріархові можливість спростовувати будь-які імовірні апеляції політичних опонентів до повноти православ'я і відновлення на теренах Київської митрополії, за сприяння останньої, Української помісної церкви. А звинувачення у неправославності за умови збереження “єдиної, неподільної” робили будь-які спроби проголошення автокефалії національної

церковної одиниці принципово неприйнятними. Отже, Московський патріарх і Синод прекрасно усвідомлювали, що остаточне визначення статусу РПЦ в Україні та гарантії її “вселенськості” й “наднаціональної” цілісності залежать від позацерковних чинників. Це і спонукало Смиренного Тихона, користуючись пунктом, що передбачав обов’язковість розпоряджень патріарха для українського єпископату, взяти події в Україні під свій безпосередній контроль та “тимчасово” призупинити чинність “Положення”, ліквідувавши таким чином церковну автономію в ній .

Автокефальний рух українських церковно-демократичних сил у 1920-1921 рр.: суперечності і перспективи

Парадоксально, але через певний час після поразки українських урядів та ліквідації патріархом автономії Київської митрополії національний церковний рух, який був надійно нейтралізований Всеукраїнським собором у 1918 р., знову поставив питання про перегляд статусу РПЦ в Україні. Але тепер національні проблеми у канонічному полі Церкви доводилося врегульовувати в умовах ворожого ставлення держави до неї.

Такий стан речей утворився внаслідок кількох причин. По-перше, центральні органи церковного управління постійно перебували під загрозою закриття, а сам патріарх – під загрозою ув’язнення чи навіть фізичного знищення. Організоване державою гоніння на Російську православну церкву примусило останню відмовитися від жорсткої

централізації управління (постанова ВЦУ від 7 (20) листопада 1920). Тому наприкінці 1920 – на початку 1921 рр. останнє затвердило “автономний” статус Естонської, Латвійської, Фінської, а згодом і Польської православних церков¹⁴⁷. Але Київська митрополія на той час вже втратила особливий статус, що вирізняв її серед решти епархій РПЦ. З огляду на це, а також за умови відсутності у 1920 р. Київського митрополита і більшості епархіальних архієреїв патріарх Тихон мусив не тільки самостійно призначати єпископів на вакантні або покинуті українські кафедри, але й особисто вирішувати безліч справ, які за “Положенням” були місцевою прерогативою (наприклад, утворення нових вікаріатів тощо).

Делікатність ситуації полягала ще й в тому, що, більшовики розцінювали факт виконання патріархом своїх канонічних обов’язків як підтримку білого руху. Тому Святішому час від часу доводилося переконувати владу “нашої Радянської республіки” у своїй лояльності та обмежувати до мінімуму контакти з епархіями¹⁴⁸. Крім того, єпископи і митрополит Антоній перебували на територіях, зайнятих білою армією, й могли повернутися в свої епархії разом з її частинами. Ця обставина також не давала можливості при необхідності повноцінно заміщувати вакантні кафедри та ефективно здійснювати загальне управління Церквою. Тихон знайшов вихід із скрутного становища, призначивши тимчасово керуючих епархіями.

Внаслідок вказаного рішення патріарха на Полтавську кафедру (замість архієпископа Феофана (Бистрова)), згідно постанови від 10 (23) лютого 1920 р., було призначено архієпископа Парфенія (Левицького), котрий перебував на покої з

1917 р.¹⁴⁹. До Полтави всечасний Парфеній прибув у квітні 1920 р.¹⁵⁰. Саме призначення українця за походженням Парфенія (Левицького) активізувало боротьбу ВПЦР за церковну самостійність.

По друге, загрозу зміни статусу РПЦ в Україні для Московського патріархату, а для ВПЦР – можливість здобути власного ієрарха легітимним шляхом – створив прийнятий радянською владою у січні 1918 р. закон “Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви”. Заново скликана в квітні 1919 р., друга ВПЦР (вона прийняла назву Церковна рада всеукраїнської спілки православних парафій) розпочала свою діяльність зі спроби заснування осібних від РПЦ українських парафій. Насамперед Рада направила “Меморандум уповноважених парафій УАПЦ у м. Києві” до голови РНК УСРР Х. Раковського де висловила привітання з нагоди відокремлення Церкви від держави і готовність взяти порядкування справами у свої руки, закладаючи на підставі закону перші парафії¹⁵¹. А його копію до Київського губревкому з привітанням закону від 25 січня 1918 р. як “найбільш удосконаленої форми взаємовідносин Церкви й держави” та запевненнями у тому, що “українські православні парафії організуються на підставі нових статутів”, та отримала офіційний дозвіл на свою діяльність¹⁵².

Як відомо, восени того ж року єпископи українських епархій на чолі з митрополитом Антонієм заборонили священиків – прихильників Ради – у священнослужінні та відібрали храми. Користуючись тимчасовою прихильністю Київського виконкому та посилаючись на необхідність створення “церковно-революційних осередків”, ВПЦР

поновила служби у виділених їй храмах¹⁵³. У лютому 1920 р. Синод єпископів України, який щойно поновив свою роботу, вдруге позбавив сану всіх священників, а “ВПЦР і всіх, хто перебував з нею в єднанні, відлучив від Церкви”¹⁵⁴. Спроба Ради проігнорувати розпорядження Синоду єпископів України, усунувши у такий спосіб “духівництво від пріоритетного керівництва церковними справами і залишити за ним лише роль слуг народу”, закінчилася новими суворими санкціями¹⁵⁵. 3-го травня 1920 р. київський вікарій єпископ Черкаський Назарій знову заборонив українських священників у богослужінні за непокору розпорядженню керуючого єпархією та “поновлення богослужінь в храмі, відібраному за сприяння Радянської влади у православної общини”¹⁵⁶. Рішення владики підтримала єпархіальна рада і ВПЦР опинилася у досить непевному становищі.

Наслідком протистояння стала відмова пленуму Ради від 5 травня 1920 р. підлягати владі російського єпископату. Пленум постановив вважати “Українську православну церкву звільненою з під московської зверхності – автокефальною, незалежною і соборноправною”, про що й було оповіщено парафії¹⁵⁷. Але православні канони вимагали наявності єпископату у Церкві. Тому, не дійшовши згоди з РПЦ, Рада поклала великі надії на “братську допомогу” Грузинського Католикоса. Отримавши позитивну відповідь на своє прохання про дозвіл на поїздку до Грузії (лист до Київського губпарткому від 29 липня 1920 р.) ВПЦР спорядила делегацію з 5 осіб¹⁵⁸. Очолити “вдову” після архіерейської хіротонії мали священник П. Погорілко та протоієрей С. Орлик¹⁵⁹.

Однак, потрапити до Грузії делегати все ж не

змогли. Натомість вони зупинились у Полтаві, де їм вдалося переконати архієпископа Парфенія. “Задля миру церковного і збереження вповні християнського стада” владику погодився взяти під свій “догляд” українські православні парафії, “які належать і належатимуть до складу Всеукраїнської спілки православних парафій, що заснована в м. Києві” (резолуція від 8 (21) серпня 1920 р. на меморандумі ВПЦР)¹⁶⁰. Рада офіційно оголосила, що “нині часи сирітства минули” і Українська церква має свого єпископа. Таким чином, “українське питання” знову актуалізувалося у канонічному полі РПЦ.

Розуміючи можливі наслідки (а за сприятливих умов – “адміністративні дивіденди”) своїх дій, архієпископ Парфеній мусив їх пояснити Синоду єпископів України та патріархові. 11 (24) серпня 1920 р. він відправив відповідні листи останньому, а також преосвященному Назарію. Лист до Назарія зберігся і ми маємо можливість встановити справжню позицію архієпископа Парфенія. Зокрема він писав: “Ваші київські українці дуже просили мене стати “на чолі” української церкви. Звісно, я не міг на це погодитися, але, сподіваючись відновити церковний мир, я дав згоду прийняти їх під свій догляд (опіку, але не управління).

Преосвященний Владико! Подаруйте їм милість, батьківську ласку та увагу. Біда невелика, якщо вони будуть підносити свої молитви українською мовою. Однак станеться непоправне лихо, якщо вони вийдуть із Церкви. Український рух – сила стихійна. Чим сильніше її загатити, тим сильніше вона торуватиме собі дорогу вперед”¹⁶¹.

Але листа до патріарха посланець Ради не передав за призначенням, мотивуючи це відсутністю

доступу до Святійшого, котрий перебував у цей час під домашнім арештом¹⁶². Відтепер Парфеній опинився у двозначній ситуації. Виходило, що патріарх Тихон довідався про виникнення проблеми загальноцерковного масштабу із запізненням та в інтерпретації єпископа Назарія, що суттєво вплинуло на характер відповіді (лист від 21 вересня (4 жовтня)). З одного боку, для всіх було очевидно, що створення паралельної церковної структури ніколи не призведе до церковного миру. А преосвященний Парфеній обережно просив саме про надання йому екстериторіальних повноважень як “єпископові для українців”¹⁶³. Неважко здогадатися, що за умови рішучості Парфенія створення єдиного всеукраїнського центру на противагу розрізненому єпископатові РПЦ могло стати небезпечною реальністю.

У цій ситуації для патріарха найважливіше було вивести проблему за межі всеукраїнського контексту і розглянути її в адміністративній площині. Тому в згаданому листі він дипломатично вказав “своєму собрату во Христі” Парфенієві на наявність глибоких розбіжностей у розумінні “догляду” між ним та “київськими українцями”. Крім того, нагадав, що “навіть за умови ідентичності поглядів Ваших і Ради (а це, зважаючи на факти, викладені єпископом Назарієм, сумнівно) церковні правила не дають підстав для опіки духовним життям чужої єпархії, яка має власного архієрея. Оскільки на практиці втручання у чужу область призведе лише до руїни і порушення миру. З огляду на сказане, я просив би Ваше високопреосвященство рішуче відмежуватися від українців чужих єпархій, залишивши їх під опікою і доглядом своїх архієреїв”¹⁶⁴.

З іншого боку, за відсутності Всеукраїнського митрополита – Антонія (Храповицького) – центр мав потребу в створенні органу управління, який би контролював ситуацію в Україні. Але архієпископ Парфеній, довіривши листа представникові Ради, втратив ініціативу й поставив під сумнів свою лояльність. А у пам'яті єпископату ще жили спогади про суд над Катеринославським єпископом Агапітом (Вишневським), якого було показово покарано “за спокусу українством”. Проте, кардинальна відмінність полягала у тому, що Директорія запросила преосвященного Агапіта очолити Український Синод і була готова надати йому державну підтримку. Полтавський архієпископ же був позбавлений гарантій надійної підтримки Ради. Адже досить непереконливі пояснення останньою причин невиконання доручення та її настійні рекомендації владиці не їхати до Москви вказують на умисність дій ВПЦР¹⁶⁵. Іншими словами, Рада з перших кроків продемонструвала, що єпископат їй потрібен лише формально, аби уникнути непорозумінь з віруючими на ґрунті канонічності майбутньої УАПЦ. При цьому діячі Ради такою мірою були захоплені саме ідеєю “автокефалії”, що їх практично не турбувала проблема визнання легітимності УАПЦ за межами юрисдикції РПЦ, у загальноправославному контексті.

Відтак, полтавському владиці довелося підтверджувати лояльність центрові. Відповідаючи патріархові, він запевнив останнього у своїй готовності відмежуватись від українського руху. Разом з тим Парфеній продовжував делікатно пояснювати, що суперечності між єпископатом й українським рухом мають глибинний характер,

оскільки архієреї-росіяни розглядають будь-який прояв українства як сепаратизм. Тому він обережно наполягав: “Владико Святий! Осмілююся думати, що заради миру церковного і задля блага багатостраждального українського народу (а тепер так мало миру та блага) необхідно, щоб Ваша Святість благословила мені або іншому єпископові, котрий співчуває українському рухові якщо не стати “на чолі”, то прийняти під “догляд” українську церкву”¹⁶⁶. Преосвященний Парфеній також звертався з проханням прислухатися до бажання українців відправляти службу Божу рідною мовою й створити при Київському митрополиті комісію для перекладу Св. Письма українською мовою, або тимчасовий перекладацький комітет під головуванням одного з вікаріїв та запросити досвідчених філологів для здійснення цієї справи¹⁶⁷.

Потребував пояснення й той факт, що архієпископ восени 1920 р. власноручно виправляв звернення до нього як до Всеукраїнського єпископа. У наступному листі до патріарха він зазначає, що хоча практика поминання його, тимчасово керуючого Полтавською єпархією, з титулом “Всеукраїнський” і неканонічна, але завдяки їй українці не виходять з підпорядкування РПЦ¹⁶⁸. Тим самим, як здавалося Парфенієві, патріарха було поставлено перед доконаним фактом, який вимагав тільки легітимації.

Однак патріарх Тихон не бажав санкціонувати появу лідера українського руху навіть в особі лояльного архієпископа Парфенія. Для нейтралізації претензій ВПЦР він мав більш надійні важелі. “Положення про вище Церковне управління на Україні” офіційно не було скасоване. З огляду на

це відсутність у Києві митрополита Антонія ще не робила кафедру вакантною. Адже, згідно з цим документом, у вказаному випадку управління мало зосередитися у руках колегіального органу. Тому ініціювавши реанімацію Священного синоду (собору) єпископів усієї України (резолуція на рапорті єпископа Назарія від 9 (22) грудня), патріарх демонстрував сторонам-антагоністам, що, поперше, українським єпархіям вже надано максимальний ступінь самостійності, і для перегляду цього питання немає жодних підстав¹⁶⁹. А по-друге, всі церковно-адміністративні зміни належать до компетенції Собору (Синоду) єпископів. Таким чином, патріарх, залишаючись головним арбітром, мав можливість переадресувати звернення архієпископа Парфенія до церковно-адміністративного утворення, яке могло на місці оперативно впливати на ситуацію.

Священний Собор (Синод) єпископів Української церкви на першому ж засіданні (15 (28) лютого 1921 р.) звернувся до архієпископа Парфенія з вимогою письмово підтвердити свою підпорядкованість йому і “надалі в справах церковного управління звертатися тільки до нього”¹⁷⁰. Одночасно Собором (Синодом) було розглянуто питання про позбавлення владики сану або заміну його на Полтавській кафедрі більш лояльним кандидатом – архієпископом Агапітом (Вишневським)¹⁷¹. Загроза жорстких санкцій з боку Собору (останній “вынужден будет иметь особое суждение на предмет представления Всероссийскому патриарху”) та непевний статус тимчасово керуючого (преосвященний Парфеній уже перебував на покої і не мав права діяти навіть як повноцінний єпархіальний архієрей), примусили владику, не пориваючи

з українським рухом, не поспішати висвячувати священників та єпископів для ВПЦР¹⁷².

Втім прихильності до українського руху одного Парфенія було недостатньо. Церковні правила вимагають, щоб у хіротонії брали участь не менше ніж два архієреї і ВПЦР намагалася схилити на свій бік керуючого Херсонською єпархією єпископа Єлисаветградського Олексія. В грудні 1920 р. Рада надіслала йому листа з проханням “разом з батьком нашим Високопреосвященним Парфенієм утворити церковно-канонічний орган для забезпечення Української церкви, яка стоїть на ґрунті цілковитої автокефальності, власним єпископатом”¹⁷³. Владика відмовився від цієї пропозиції, посилаючись на те, що “його прихильність до українців єпархії базується не на національних мотивах, а на релігійних”¹⁷⁴.

Одночасно з вищезгаданими діями Рада вела переговори з архієпископом Антоніном (Грановським), котрий перебував на покої у Богоявленському монастирі в Москві. За посередництвом владики Антоніна ВПЦР намагалася контактувати з патріархом Тихоном, передавши йому на розгляд пакет документів. Це змусило патріарха дати офіційну оцінку українському рухові та перспективам його розвитку. Він охарактеризував його як слабкий (“бідкається тільки в трьох церквах: кафедральному соборі, церкві св. Миколая і св. Андрея Первозванного та й годі”); подібний до решти бунтівних рухів, яких на той час було чимало; окрім того, Святійший наголосив, що українські єпархії одержали затверджений Соборами максимальний ступінь самостійності (“самая широчезная автономія”), переглядати який немає жодних підстав¹⁷⁵. Єпископ Антонін під впливом

принципової позиції патріарха і з огляду на непослідовність самої Ради, також відмовився від співпраці з нею. У своїх листах-відповідях до Ради і її кандидата на архієрейство протоієрея Нестора Шараївського від 4 (17) грудня 1920 р. владика Антонін відверто передає позицію патріарха (а з нею і свою власну). Зокрема він зазначає: "...як тільки я пробіг ваші документи, мені здалося, що ви робите не як люди з очкурами, а як безштанні діти. То ви іменем Церковної ради оголошуєте: геть від московської церковної влади, напрямки від патріарха, ми, здається автокефальні; то ви через товариша голови Церковної ради бажаєте, щоб той самий патріарх, якого ви кепкуєте, благословив архієпископові Парфенію бути на чолі Української церкви. То ви на патріарха з кулаками, то ви протягуєте руки за благословенієм і хочете, щоб патріарх, котрий вам не нужен, щоб він дав міні якесь уповноваження... [Патріарх висловився] коротко і ясно: політичної самостійності для України нема, знакомито, нема підвалини і для автокефалії, а при таких обставинах руйнувати і голосити автокефальність буде несамовито"¹⁷⁶.

Наведений документ дає підстави для цілком логічного висновку, що ВПЦР для своєї діяльності не потребувала авторитетного єпископа. Патріарх це прекрасно усвідомлював і не бажав посилювати автокефалістський рух ієрархією. Такі ж застереження щодо можливих перспектив співпраці єпископа з Радою він висловив Антонінові під час одного з візитів останнього: "У мене вже був один Путятін Пензенський: буде інший Київський. Але знай: їм не потрібні єпископи. У Радянської влади є станок для штампування грошей.

Тим будеш і ти для українців. Будеш їм штампувати священиків”¹⁷⁷. Як показали подальші події, Смирений Тихон у даному випадку був не такий уже й далекий від істини.

Натомість архієпископ Парфеній, беручи до уваги відсутність у Синоді єпископів України адекватного ситуації лідера, продовжував зберігати певні сподівання (він був найстаршим за хіротонією єпископом в українських єпархіях, а також мав найбільший церковно-адміністративний досвід (тривалий час був членом Синоду). Отримавши запрошення на травневий (9-13 (22-26) травня 1921 р.) з'їзд Київщини, який організувала Рада, владику надіслав листи патріархові та єпископу Назарію з пропозицією паралельно скликати Собор єпископів усієї України¹⁷⁸. Незважаючи на те, що Парфеній у роботі з'їзду участі не брав, його та єпископа Антоніна обрали відповідно “митрополитом Всеукраїнським і єпископом Київським”.

Це викликало стурбованість єпископату. До засідань Собору терміново підготували відповідні витяги з канонів, які передбачали позбавлення сану за втручання в чужу область¹⁷⁹. Також попри те, що реакція самого архієпископа Парфенія на останні події була ще невідома, Собор під час засідання 19-20 травня (1-2 червня) звернувся до патріарха з проханням призначити заступником відсутнього митрополита Антонія – Новгородського митрополита Арсенія (Стадницького) – українця за походженням. Патріарх, очевидно керуючись необхідністю оперативно реагувати, призначив на посаду екзарха людину малокомпетентну в українських справах, – архієпископа Гродненського Михаїла (Єрмакова)¹⁸⁰. Одночасно до Полтави

вирушила делегація від Собору українських єпископів на чолі з єпископом Миколаєм (Могилівським)¹⁸¹.

Призначення екзарха остаточно визначило позицію архієпископа Парфенія та єпископа Антоніна (А. Стародуб вважає, що кандидатура останнього на посаду екзарха патріархом теж розглядалася)¹⁸². Обидва архієреї відмовилися визнати вибір з'їзду. Зокрема Парфеній у доповіді 2 (15) липня, поданій Собору єпископів, пояснював, що травневий з'їзд відбувся без його участі та благословення, а постанови про управління в Українській церкві він вважає відступом від звичаїв та практики православної Церкви і прийняти їх не може¹⁸³. Хоча до останнього моменту він зберігав сподівання дещо іншого характеру. У ЦДАВО України збереглася чернетка листа Парфенія до патріарха (ймовірно підготована радою при архієпископі) без дати і підпису. В документі містяться витяги з попередніх листів, а також обґрунтування легітимності травневого з'їзду і його права вибирати митрополита. Свою згоду прийняти вибір Парфеній аргументує відсутністю підстав, які б дозволили вважати, що український рух зупиниться, а також необхідністю утримати українців у канонічному річищі, попередивши можливу самотійну хіротонію архієреїв шляхом покладання рук¹⁸⁴. Але під тиском делегації Собору українських єпископів Полтавський владика відмовився від будь-якої підтримки Ради¹⁸⁵.

Отже, цілком очевидно, що компроміс у формі заміщення Київської кафедри архієреєм, прихильним до українського руху, не міг влаштувати жодну зі сторін. Патріарх не міг допустити розпаду "російсько-православного" простору і утворення

національного церковного осередку, опозиційного до будь-якої інонаціональної влади. Осередку, що претендував би на даному етапі формувати ідеологію національного ренесансу. Зі свого боку, ВПЦР, відмовившись визнавати рішення Собору 1918 р. і проголосивши автокефалію Церкви без ієрархії, провокувала цілком справедливий звинувачення в ересі та “самосвятстві”.

Окрім того, призначення екзарха, незважаючи на обмеженість його прерогатив (призначався патріархом та був підзвітний особисто йому), все ж означало реанімацію чинності “Положення” 1918 р. У своїй відозві 10 (23) липня 1921 р. Тихон підтвердив автономний статус українських єпархій, можливість поступок стосовно українізації (переклади, богослужіння). Але пропозицію дати Раді екстериторіального архієрея та єпархію Собор єпископів, що безперервно засідав з 15 (28) серпня 1921 р. (з огляду на позицію ВЦУ) відкинув¹⁸⁶. Також, щоб уникнути нівеляції виняткового становища єпископату стосовно групи людей, яких не підтримував жоден архієрей, Синод єпископів України рекомендував утриматися від участі у скликаному ВПЦР Соборі (14-30 жовтня 1921 р.). Натомість на 15 (28) травня 1922 р. було призначено скликання Всеукраїнського собору¹⁸⁷.

Перемогою прихильників ідеї олександрійського способу поставлення ієрархії на жовтневому соборі ВПЦР остаточно ліквідувала можливість компромісу. Єпископат відмовився навіть розглядати варіант, запропонований частиною духовенства, незгодною з позицією лідерів Ради. Ця група пропонувала залишити екзарха та єпископів неукраїнського походження на своїх місцях

“як апостолів Кирила і Мефодія”, а митрополичу кафедру замістити кандидатом-українцем (П. Погорілко). Це, фактично, було повернення до проекту, який намагався втілити в життя архієпископ Олексій (Дородніцин) у 1917 р.¹⁸⁸

Але, незважаючи на всі зусилля, РПЦ не змогла вирішити “українське питання” в “домашньому колі”. Адже Рада вживала заходів для отримання єпископських хіротоній за межами РПЦ. Щоправда досі невідомо, чи надходили їй відповіді від Грузинського католикоса Леоніда чи преосвященного Пірра з Румунії. А місцеблюстителю Вселенського патріаршого престолу митрополитові Кесарійському Миколаю 12 (25) березня 1922 р. глава РПЦ надіслав листа з детальним відтворенням події (зі слів екзарха Михаїла), яке супроводжувалося відповідними коментарями¹⁸⁹. Зокрема патріарх подав розгорнуте повідомлення про автономний статус УПЦ. Він продемонстрував таким чином, по-перше, збереження стародавнього (від 1686 р.) статусу Київської митрополії, а по-друге, підкреслив, що питання було обговорене на легітимному представницькому форумі – Всеукраїнському соборі 1918 р. й затверджене Всеросійським. Це означало, що переглянути дане рішення міг тільки наступний Собор¹⁹⁰. Також, з огляду на відсутність підтримки єпископату та частини духовенства, патріарх Тихон наполягав на позацерковному (чи навіть і протицерковному) характері автокефального руху. Більш суттєвим було його твердження, нехай навіть і бездоказове, про інспірованість національно-церковного руху греко-католиками. Патріарх пов’язав події жовтня 1921 р. із загальною політикою “ворогів православ’я” й підкреслив, що більшість православних

українців задоволені автономним статусом Української церкви, тоді як автокефалії домагаються еретики¹⁹¹. Та найбільш небезпечним для автокефального руху було звинувачення у “самосвятстві”. В цьому питанні Фанар не міг не поділяти позицію РПЦ. Адже нетрадиційна висвята архієреїв, до якої вдалися на Соборі 1921 р. В. Липківський та його однодумці, а також відмова розглядати питання українізації з центром дали підстави поставити під сумнів саму перспективу входження Української церкви у Повноту православ'я. Не випадково в кінці послання Тихон висловив митрополитові Миколаю прохання довести подану інформацію до відома інших східних патріархів¹⁹².

Безумовно, в Константинополі розуміли, що це позиція лише однієї зі сторін конфлікту. Фанар мав необхідну інформацію про церковні справи в Україні від працівників дипломатичного представництва Директорії, а у 1922 р. спеціально цікавився думкою українських діячів. Більше того, Томос 1924 р., яким було надано автокефалію православної Церкві в Польщі, свідчив, що Константинополь позицію Москви не поділяє. Але знову ж таки, факт відсутності української державності робив Фанар дуже чутливим до позиції Москви, і це відбилосся на успіхах місії УНР у Царгороді.

Отже, з огляду на потребу збереження юрисдикції Московського патріархату в межах колишньої імперії, за Українською церквою не визнавалося навіть формальне право на самостійність. Російська духовна влада продовжувала відстоювати думку, що політична стабільність в Україні можлива лише за умови збереження єдиного російсько-українського політичного простору. Відтак, самостійна Україна не може бути православною, а

православній Україні не потрібна політична незалежність. Тому відсутність широкої підтримки ідеї автокефалії, непослідовність та суперечливість позиції національного церковно-демократичного руху дали можливість патріархові врегулювати проблему й без підтримки російської світської влади. Також за допомогою тиску на прихильних до ідеї українізації єпископів, Москві вдалося вивести проблему в площину збереження православ'я і позбавити ВПЦР можливості розглянути її як національну у всеправославному контексті.

Таким чином, вищевикладений матеріал дає підстави зробити наступні узагальнення. До 1917 року суспільство і державний апарат Російської імперії досягли критичної точки розвитку. Але жодна революція не принесла Церкві очікуваної свободи. Відбулося відділення її від держави, але не “звільнення”. Великою мірою цьому сприяла традиційна, запозичена ще від Візантії, зорієнтованість РПЦ більше на політику й ідеологію, аніж на пастирсько-місіонерську працю. В православній свідомості чітко закарбувалися норми права старої держави, які закріпили за РПЦ статус “вищої державної установи”, “органу уряду”. Вона настільки структурно і функціонально вжилась у свій статус, що будь-яка загроза його втрати ставала для неї нездоланною перешкодою на шляху суто церковної реформи. Необхідність обслуговувати імперські амбіції династії та формувати універсальний націотворчий міф, який відводив російському народові “світову роль саме через тісний взаємозв'язок з православною Церквою”¹⁹³, неминуче фатально відбивалася і на українсько-російських відносинах при вирішенні проблеми

визначення статусу РПЦ в Україні.

Адже втрата “святого Києва” не лише позбавляла “Третій Рим” тривалості в часі, “вічності”, претензій на вселенськість, але й провокувала кризу ідентифікації у, власне, російському суспільстві. Реалізація права українського уряду повернути автокефальний статус Київській митрополії та піднести його до рівня патріархату не просто розривала тяглість встановленої, у відповідності до “Київської легенди”, “історичної традиції” Росії. Остання автоматично втрачала й чітку перспективу історичного розвитку. Тобто поряд з руйнацією “монархічного даху” над головою “державоутворюючої нації” виникала нагальна потреба глобального переосмислення концепції націотворення. РПЦ не була готова цього. Крім того, в умовах більшовицької диктатури вона не могла конкурувати з концепцією “пролетарського інтернаціоналізму” і намагалася знайти своє місце у новій політичній системі традиційним шляхом.

¹ ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1 - Спр. 27. - Арк. 90 зв.

² Ульяновський В. Вказані праці.

³ Стародуб А. Юрисдикційна політика РПЦ 1917-1921 рр.

⁴ Поспеловский Д. Русская Православная Церковь в XX веке. - М., 1994. - 511 с. Поспеловский Д. Православная Церковь в истории Руси, России, СССР. - М., 1996. - 408 с. Поспеловский Д. Российская Православная Церковь: испытания начала XX века // Вопросы истории. - 1993. - № 1. - С. 42-54.

⁵ Каннингем Д. В. С надеждой на Собор: русское религиозное пробуждение начала века. - Лондон, 1990. - 354 с.

- 6 *Евлогий (Георгиевский) митрополит*. Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского) изложенные по рассказам Т. Манухиной. - М., 1994. - С. 41. *Бердяев Н. А.* Типы религиозной мысли в России. - Париж, 1989. - С. 358. *Голубинский Е.Е.* О реформе в быте Русской Церкви. - М., 1913.
- 7 Отзывы епархиальных архиереев о предстоящей церковной реформе. В 3-х т. - СПб., 1906. Приложения. - Т. 2. - С. 458. *Голубинский Е.Е.* - Вказана праця. - С. 78.
- 8 *Голубинский Е.Е.* - Вказана праця. - С. 106.
- 9 Там само. - С. 107.
- 10 Там само. - С. 108.
- 11 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 244. - Арк. 28; 39; 53-53 зв.
- 12 *Голубинский Е.Е.* - Вказана праця. - С. 112-119.
- 13 *Каннингем Д. В.* Вказана праця. - С. 238.
- 14 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 452, 453. *Стародуб А.* Вказана праця. - С. 56.
- 15 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 454. - Арк. 55-58.
- 16 *Стародуб А.* - Вказана праця. - С. 56.
- 17 *Голубинский Е.Е.* - Вказана праця. - С. 110.
- 18 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 455. - Арк. 31-34.
- 19 *Стародуб А.* - Вказана праця. - С. 60-61.
- 20 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 456. - Арк. 56-58. Спр. 457. - Арк. 17-23.
- 21 Деяния Священного Собора Российской Православной Церкви 1917 - 1918 гг. - М., 1994. - Т. 2. Деяния XVII - XXX - С. 343.
- 22 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 277. - Арк. 26 зв.
- 23 Там само.
- 24 Там само.
- 25 Там само.
- 26 Деяния... . Т. 2. - С. 243-244. ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 277. - Арк. 94-94 зв.
- 27 *Николин А.* Церковь и государство. ... - С. 47.
- 28 Деяния Т. 2. - С. 131.
- 29 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 277. - Арк. 15.
- 30 Там само. - Арк. 90-90 зв.
- 31 Там само. - Арк. 104 зв.

- 32 Там само. - Арк. 13, 14, 15.
33 Там само. - Арк. 22-22 зв.
34 Там само. - Спр. 338. - Арк. 147.
35 Там само. - Арк. 148.
36 Там само.
37 Там само. - Арк. 149.
38 Там само. - Арк. 150.
39 Там само. - Спр. 277. - Арк. 154-154 зв.
40 *Ульяновський В.* Церква в Українській Державі 1917 - 1920 рр. (Доба Центральної Ради). - К., 1997. - С. 45.
41 Там само. - С. 46.
42 Там само. - С. 47.
43 Церковные Ведомости. - 1917. - № 18-19. - С. 2-3.
44 Як зазначають сучасні дослідники (В. Ульяновський, А. Стародуб), владику, як непримиренного чорносотенця, намагалися витіснити з Києва демократичні елементи, причому абсолютно незалежно від політичних переконань. Тому Синод був змушений 26 травня 1917 р. терміново перевести його до Саратова.
45 *Ульяновський В.* Вказана праця. - С. 102-106; 119-120.
46 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 339. - Арк. 51, 74-74 зв, 98.
47 Там само. - Спр. 167. - Арк. 45.
48 *Ульяновський В.* Вказана праця. - С. 148.
49 ЦДАВО України. - Ф. 3984. - Оп. 3. - Спр. 21. - Арк. 13.
50 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 169. - Арк. 23, 45, 81, 567-600. *Ульяновський В.* Вказана праця. - С. 90-108.
51 Комісію богослужіння, проповідництва і храмів очолював архієпископ Волинський Євлогій, а його заступником був єпископ Чернігівський Пахомій. Комісію церковної дисципліни очолив митрополит Київський Володимир; єдиновір'я і старообрядництва - митрополит Харківський Антоній; церковно-парафіяльних шкіл - архієпископ Херсонський Назарій. До складу Комісії з реформи духовних академій належали київські професори В. П. Рибінський та І. В. Попов; викладання закону Божого - протоієрей Є. З. Капралов, а юридичного та економічного становища духовенства - харків'янин І. М. Бич-Лубенський. Спеціальну комісію з устрою православної церкви на Закавказзі - очолював архієпископ Таврійський Дмитрій.

- 52 *Ульяновський В.* Вказана праця. - С. 37.
- 53 Там само. - С. 151-152. ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 251. - Арк. 18-19.
- 54 Там само. - Арк. 24.
- 55 *Стародуб А.* Вказана праця. - С. 101.
- 56 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 251. - Арк. 51.
- 57 Останній гетьман. Ювілейний збірник пам'яті П. Скоропадського 1873-1945. - К., 1993. - С. 334.
- 58 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525.
- 59 Там само. - Спр. 168. - Арк. 53-54.
- 60 Там само. - Спр. 251. - Арк. 71.
- 61 *Стародуб А.* Вказана праця. - С. 111-112.
- 62 Останній гетьман. ... - С. 335.
- 63 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 192. - Арк. 81, 105-106.
- Стародуб А.* Вказана праця. - С. 112.
- 64 *Стародуб А.* Українська державність 1917-1921 рр. "очима" центральної влади Російської Православної Церкви: еволюція несприйняття // Просемінарії. Медієвістика. Історія Церкви, науки і культури. - К., 1999. - Вип. 3. - С. 198.
- 65 *Ульяновський В.* Вказана праця. - С. 145.
- 66 *Стародуб А.* Українська державність 1917-1921 рр.. ... - С. 192.
- 67 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 278. - Арк. 13.
- 68 Там само. - Арк. 39.
- 69 Там само. - Арк. 42.
- 70 *Алексеев В. А.* Иллюзии и догмы. - М., 1991. - С. 25-26.
- 71 Там само. - С. 27.
- 72 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 621. - Арк. 27.
- 73 Ця постанова була прийнята Раднаркомом у процесі розробки декрету "Про відокремлення церкви від держави". 11 грудня 1917 р. РНК обговорив питання про заходи щодо прискорення відокремлення Церкви від держави, створивши для цього спеціальну комісію у складі: П. І. Стучки (нарком юстиції), А. В. Луначарського (нарком освіти), М. А. Рейснера (завідділом НКЮ), П. А. Красикова (член слідчої комісії по боротьбі з контрреволюцією), петроградського священника М. В. Галкіна. В ході роботи з'явилася пропозиція провести низку по-

путних заходів, наприклад, скасувати придворне духовенство, реквізувати майно та приміщення придворних церков.

74 *Алексєєв В. А.* Вказана праця. - С. 36.

75 Там само. - С. 44.

76 Незабаром у збірнику урядових документів № 18 за 1918 р. цей документ був опублікований під назвою "Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви" за підписами Леніна, Подвойського, Алгасова, Трутовського, Шліхтера, Прощяна, Менжинського, Шляпникова, Петровського та керуючого справами РНК Бонч-Бруєвича.

77 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 621. - Арк. 67.

78 Там само. - Арк. 66.

79 Там само. - Арк. 58-59.

80 Згодом ця комісія стала постійною і називалася "Комісія для выработки мероприятий в связи с последними распоряжениями советской власти". Вона працювала до кінця 1918 р.

81 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 568. - Арк. 4-4 зв.

82 *Алексєєв В. А.* Вказана праця. - С. 46.

83 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 569. - Арк. 26.

84 Там само.

85 Там само. - Спр. 279. - Арк. 48-50.

86 Там само. - Арк. 71-72.

87 Там само. - Арк. 48-50.

88 Там само. - Арк. 78.

89 Там само. - Спр. 168. - Арк. 45-47.

90 *Ульяновський В.* Церква в Українській Державі 1917-1920 рр. (Доба Гетьманату Павла Скоропадського). - К., 1997. - С. 72.

91 Там само. - С. 238-239.

92 Там само. - С. 239.

93 Там само. - С. 240.

94 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 167. - Арк. 21 (б).

95 *Зеньковський В. (протопрєсвитер).* П'ять місяців у влади (15 мая - 19 октября 1918 г.). Воспоминания. - М., 1995. - С. 70-71.

96 ЦДАВО України. - Ф. 1072. - Оп. 2. - Спр. 114. - Арк. 4 -6 зв.

97 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 167. - Арк. 29-31.

98 Там само. - Арк. 51.

- 99 ЦДАВО України. - Ф. 1072. - Оп. 2. - Спр. 114. - Арк. 4 зв.; 6.
- 100 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 169. - Арк. 73.
- 101 *Ульяновський В.* Церква в Українській Державі 1917 - 1920 рр. (Доба Центральної Ради). - К., 1997. - С. 306-307.
- 102 ЦДАВО України. - Ф. 1072. - Оп. 2. - Спр. 114. - Арк. 15-15 зв.
- 103 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 167. - Арк. 38-40.
- 104 Там само. - Арк. 45-50, 54.
- 105 ЦДАВО України. - Ф. 1072. - Оп. 2. - Спр. 114. - Арк. 6-12.
- 106 *Ульяновський В.* Церква в Українській Державі 1917-1920 рр. (Доба Гетьманату Павла Скоропадського). - К., 1997. - С. 239.
- 107 Йдеться про канонічну нерозмежованість прерогатив між патріархом та єпископатом, з одного боку, та між єпархіальними й вікарними архієреями - з іншого.
- 108 На останній сесії Всеукраїнського Собору архієреї поставили називати себе єпископатом Російської православної церкви на Україні.
- 109 ЦДАВО України. - Ф. 1071. - Оп. 1. - Спр. 132. - Арк. 44-46.
- 110 *Стародуб А.* Організація управління Православної Церкви в Україні восени 1918 р.: автономія канонічна і фактична // Науковий збірник. Присвячений 125-ти річчю від народження гетьмана П. Скоропадського та 80-ти річчю Української Держави 1918 р. - К., 1988. - С. 179.
- 111 ЦДАВО України. - Ф. 1071. - Оп. 1. - Спр. 164. - Арк. 1.
- 112 Там само. - Арк. 1-41. *Ульяновський В.* Вказана праця. - С. 135-138. *Стародуб А.* Вказана праця. - С. 178-179.
- 113 *Ульяновський В.* - Вказана праця. - С. 138. *Стародуб А.* Вказана праця. - С. 178.
- 114 ЦДАУ. - Ф. 182. - Оп. 1. - Спр. 285. - Арк. 153 зв.
- 115 ЦДАВО України. - Ф. 1071. - Оп. 1. - Спр. 132. - Арк. 49. *Ульяновський В.* Вказана праця. - С. 136-138.
- 116 ЦДАВО України. - Ф. 1071. - Оп. 1. - Спр. 186. - Арк. 24. *Ульяновський В.* Вказана праця. - С. 136-138.
- 117 ЦДАВО України. - Ф. 1071. - Оп. 1. - Спр. 132. - Арк. 23, 28.
- 118 ЦДАВО України. - Ф. 1072. - Оп. 1. - Спр. 50. - Арк. 1-2.
- 119 ЦДАВО України. - Ф. 1071. - Оп. 1. - Спр. 165. - Арк. 2.
- 120 *Ульяновський В.* Вказана праця. - С. 135.

- 121 ЦДАВО України. - Ф. 1071. - Оп. 1. - Спр. 218. - Арк. 18.
- 122 Там само. - Арк. 12, 13.
- 123 ЦДАВО. - Ф. 799. - Оп. 1. - Спр. 26. - Арк. 1. Ульяновський В. Вказана праця. - С. 150-158.
- 124 ЦДАВО України. - Ф. 1071. - Оп. 1. - Спр. 92. - Арк. 50 зв.
- 125 Стародуб А. Організація управління ... - С. 178-179.
- 126 Там само. - С. 180.
- 127 Вениамин (Федченков), митрополит. На рубеже двух эпох. - М., 1994. - С. 309-310.
- 128 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 168. - Арк. 56.
- 129 Третя сесія Собору // Слово. - 1918. - № 39. Стародуб А. Юрисдикційна політика РПЦ ... - С. 123.
- 130 Тим самим український єпископат підтвердив у кризовий момент свою готовність відстояти юрисдикцію Московського патріарха і його право бути єдиним арбітром у випадку конфлікту інтересів РПЦ і національного державного утворення, зокрема - Української Народної Республіки.
- 131 Стародуб А. Проблема статусу Російської Православної Церкви в Україні в 1918-1921 рр. // Просемінарій. Медієвістика. Історія Церкви науки і культури. - К., 1997. - Вип. 2. - С. 204-205.
- 132 Ульяновський В. Вказана праця. - С. 24-25.
- 133 Стародуб А. Проблема статусу ... - С. 211-212.
- 134 Стародуб А. Юрисдикційна політика РПЦ ... - С. 107.
- 135 Грамота Его Святейшества Святейшого Московского Патриарха Тихона, Местоблюстителю Вселенского Патриаршего Престола Митрополиту Кессарийскому Николаю // Людина і світ. (Публікація та коментарі Стародуба А.) - серпень, 2000. - С. 24.
- 136 Стародуб А. Проблема статусу ... - С. 205.
- 137 Митрофанов Г., священник. Российская Православная Церковь в России и эмиграции в 1920-е гг. Из истории Российской Православной Церкви XX века. - Спб., 1995. - Приложение. - С. 86-88.
- 138 Кандидов Б. Церковь и шпионаж. О некоторых фактах контрреволюционной и шпионской деятельности религиозных организаций. - М., 1938. - С. 45.
- 139 Кандидов Б. Дело №. Церковно-белогвардейский Собор в Ставрополе в мае 1919 г. Материалы по вопросу об организации

церковной контрреволюции в годы гражданской войны. - М., 1930. - С. 25.

140 Там само. - С. 56.

141 Шавельский Г. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. - Нью-Йорк. - 1954. - Т. 2. - С. 372.

142 Там само. - С. 341-342. Стародуб А. Проблема статусу ... - С. 124-125.

143 ЦДАВО України. - Ф. 182. - Оп. 2. - Спр. 52. - Арк. 1.

144 Стародуб А. Проблема статусу ... - С. 207-208. Євсєєва Т. Вище церковне управління і Українська держава 1917-1921 р.: конфлікт "націоналізмів"...

145 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп. 1. - Спр. 277. - Арк. 154 зв.

146 Архивы Кремля. Политбюро и Церковь. 1922 - 1925 гг. В 2-х книгах // подг. Покровский Н.Н. - М., 1997. - Т. 1. - С. 33.

147 Стародуб А. Юрисдикційна політика РПЦ ... - С. 127.

148 Алексеев В. А. Вказана праця. - С. 107-108.

149 Стародуб А. Юрисдикційна політика РПЦ ... - С. 127.

150 ЦДАВО України. - Ф. 3984. - Оп. 3. - Спр. 40. - Арк. 2.

151 ЦДАВО України. - Ф. 3984. - Оп. 1. - Спр. 1. - Арк. 4, 5.

152 Там само. - Арк. 5-7 зв.

153 ЦДАВО України. - Ф. 3984. - Оп. 1. - Спр. 5. - Арк. 19.

154 ЦДАВО України. - Ф. 3984. - Оп. 1. - Спр. 26. - Арк. 3.

155 ЦДАВО України. - Ф. 3984. - Оп. 1. - Спр. 11. - Арк. 20-20 зв.

156 Там само. - Арк. 36 зв.

157 ЦДАВО України. - Ф. 3984. - Оп. 1. - Спр. 26. - Арк. 2 зв.

158 ЦДАВО України. - Ф. 3984. - Оп. 1. - Спр. 24. - Арк. 1-3.

159 У протоколах Київського єпархіального собору 1921 р. знаходимо такі відомості про нього. С. Орлик у минулому - студент історико-філологічного ф-ту Закавказького державного університету, екс-кандидат Державної думи 4-го скликання, по революції був головним панотцем Української військової ради кавказького фронту, відкрив першу українську парафію. У грудні 1917 р. в Анчисхатському соборі патріарх Киріон II (Садзагелов) висвятив диякона Орлика в сан священника і затвердив його на посаді Головного панотця українських парафій на Закавказзі. При цьому оголосив їх автокефальними й незалежними і від Російського екзархату. На добрі стосунки з католиком ВПЦР поклала великі надії.

- 160 ЦДАВО України. - Ф. 3984. - Оп. 1. - Спр. 104. - Арк. 13.
- 161 ЦДАВО України. - Ф. 3984. - Оп. 1. - Спр. 31. - Арк. 14-14 зв.
- 162 ЦДАВО України. - Ф. 3984. - Оп. 1. - Спр. 30. - Арк. 3.
- 163 Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 14-30 жовтня. Документи і матеріали. / Упорядники Г.М.Михайличенко, Л.Б.Пилявець, І.М. Преловська. - Київ - Львів, 1999. - С. 440-441.
- 164 ЦДАВО України. - Ф. 3984. - Оп. 3. - Спр. 22. - Арк. 19-20.
- 165 ЦДАВО України. - Ф. 3984. - Оп. 1. - Спр. 104. - Арк. 4-4 зв.
- 166 ЦДАВО України. - Ф. 3984. - Оп. 1. - Спр. 31. - Арк. 15-15 зв. Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ... - С. 437-439.
- 167 ЦДАВО України. - Ф. 3984. - Оп. 1. - Спр. 31. - Арк. 15-15 зв.
- 168 Там само. - Арк. 16-16 зв..
- 169 *Стародуб А.* Юрисдикційна політика РПЦ ... - С. 129.
- 170 ЦДАВО України. - Ф. 3695. - Оп. 1. - Спр. 65. - Арк. 26-27.
- 171 Там само. - Арк. 21.
- 172 ЦДАВО України. - Ф. 3984. - Оп. 3. - Спр. 40. - Арк. 43.
- 173 ЦДАВО України. - Ф. 3984. - Оп. 1. - Спр. 104. - Арк. 1-1 зв.
- 174 Там само. - Арк.2.
- 175 ЦДАВО України. - Ф. 3984. - Оп. 1. - Спр. 6. - Арк. 3-5.
- 176 Там само. - Арк. 6-6 зв.
- 177 Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ ... - С. 377.
- 178 *Стародуб А.* Юрисдикційна політика РПЦ ... - С. 131.
- 179 НБУВ. ІР. - Ф. XIII. - Оп. 1. - Спр. 2438. - Арк. 17.
- 180 *Стародуб А.* Юрисдикційна політика РПЦ ... - С. 131.
- 181 Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ ... - С. 454.
- 182 *Стародуб А.* Юрисдикційна політика РПЦ ... - С. 133.
- 183 ЦДАВО України. - Ф. 3984. - Оп. 3. - Спр. 40. - Арк. 9.
- 184 ЦДАВО України. - Ф. 3984. - Оп. 1. - Спр. 24. - Арк. 30-31.
- 185 Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ ... - С. 454-455.

186 НБУВ. IP. - Ф. 191. - Оп. 1. - Спр. 17. - Арк. 22.

187 ЦДАВО України. - Ф. 1072. - Оп. 2. - Спр. 91.

188 *Стародуб А.* Боротьба за церковну самостійність в 1917-1921 рр. та участь в ній єпископів-українців. // Науковий збірник молодих вчених і аспірантів Інституту археографії ім. М.Грушевського НАНУ. - Випуск 2. - К., 1999. - С. 328.

189 Грамота Его Святейшества Святейшего Московского Патриарха Тихона, Местоблюстителю ... - С. 22-26.

190 Там само. - С. 24.

191 Там само. - С. 24-25.

192 Там само. - С. 26.

193 Деяния Священного Собора ... - Т. 1. - С. 105.

РОЗДІЛ 4

КОНФЛІКТ "НАЦІОНАЛІЗМІВ" У КОНТЕКСТІ ЗАГАЛЬНОПРАВОСЛАВНИХ І МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИН

Диференціація будь-якої Помісної церкви за національною ознакою завжди була загальноправославною проблемою і стосувалася усього православного світу. Так, наприклад, балканські ієрархи (зокрема, болгар та серби), рятуючи свою національну культуру та ідентичність від повного огречення, протягом усього ХІХ ст. боролись за створення національних Помісних церков. У цій боротьбі вони намагалися спиратися на прихильність Російської православної церкви. Однак вона, претендуючи не лише на фактичне лідерство серед православних Церков світу, а й на формальне успадкування прерогатив Вселенських патріархів в усіх митрополіях Малої Азії (незалежно від того, кому відійшли б ці території внаслідок поділу Туреччини після війни), дотримувалася досить прагматичних позицій. З одного боку, РПЦ, зберігаючи євхаристійне єднання, напівофіційно підтримувала болгар та сербів і засуджувала заходи Константинополя, спрямовані на збереження домінування на Балканах. А з іншого, у церковній періодиці декларувала, що, відкидаючи владу Вселенського престолу, болгар та серби нищать залишки православ'я в своїх країнах¹. Проте при наявності національної ієрархії, підтримки інтелектуально обґрунтованої ідеї церковної незалежності з боку держави та віруючих спроби

поставити під сумнів право балканських Церков на автокефалію були приречені. Константинополь міг протиставити їм тільки непевні звинувачення у “філетизмі”.

РПЦ на початку ХХ ст. в прискореному режимі переживала ті самі процеси сепарації, які для Константинополя розтяглися на століття. А втрата Російською церквою інтегруючого політичного чинника надавала можливість Фанару, наслідуючи приклад останньої, практично закріпити свої формальні переваги “головного” православного центру. Протягом 1917-26 рр. майже всі національні церковні утворення на постімперському просторі Росії звернулися до нього за благословенням або підтримкою їхнього автономного розвитку.

Для України розгортання боротьби за церковну самостійність у загальноправославному контексті ускладнювалося внутрішньою слабкістю національного православного руху, непослідовністю і суперечливістю дій українських урядів та особливостями націотворчого міфу, який базувався на певних традиціях церковної політики РПЦ. Вона насамперед передбачала: асиміляцію “завойованих предками” історичних надбань місцевої Церкви, а у випадку з Київською митрополією – запозичення націотворчого міфу і формування на його основі сучасної концепції розвитку імперії та нації в Росії.

Тому вище церковне управління будувало розвиток відносин з представниками українського православного руху на засадах заперечення можливості суміщення української і православної ідентичностей. Українцям відмовлялося в праві бути православними і навпаки. А звідси впливав

другий принцип взаємовідносин між Києвом і Московією (Петербургом): консервація національно-ідентифікаційного конфлікту в межах юрисдикції РПЦ та недопущення розгляду “українського питання” в правовому полі православного світу. Цей внутрішній контекст відносин із українським православним рухом і визначав позицію РПЦ на загальноправославному та міжнародному рівнях.

Канонічне та політичне становище Київської митрополії у концепціях національної ідентифікації

Церковна історія - а в даному випадку її церковно-державна проекція - для церковної свідомості не просто спадщина. Це живий процес, що постійно триває: відтворюється, повторюється і моделює історичну перспективу. Тому традиційний стереотип політичної культури, який закріпив у політиці та церковній свідомості специфічну модель поступового розвитку православної імперії “Від Святого Києва до загальноруської єдності” безперервно спрацьовував на рівні нація - нація. Спробуємо реконструювати цей процес.

Традиція приєднання нових територій з православним населенням до складу РПЦ, що склалася протягом століть, передбачала перевезення ікон найбільше шанованих місцевих святих до головних або спеціально збудованих столичних храмів. Це було так зване “полонення святих”². В особливих випадках для закріплення домінування РПЦ практикувала об’єднання найбільш значимої частини культури місцевих святих із загальною

обрядовою практикою, а потім застосовувала цей синкретичний варіант богослужіння в новоприєднаній церковній області. Крім того практикувалося будівництво храмів на честь небесних покровителів представників правлячої династії та створення навколо патрональних храмів міст, названих на честь того чи іншого правителя³.

Така практика (формування церковного націотворчого міфу), зберігалася протягом XII-XV ст. У той період найважливішим було закріплення через Церкву в політичній культурі усвідомлення того, що династія та населення північної Русі, завдяки славному предку “Великому київському князю й царю” Володимиру, є приналежними до єдиної християнської Ойкумени. В часи ординського сюзеренітету над північною Руссю “київська спадщина” набула нового, більш пафосного звучання. Через успадковану від Київської держави літописну традицію підкреслювати політичний престиж померлого Великого князя⁴, творці суспільно-політичної думки із середовища московського духовенства в кінці XV ст. спробували вкорінити у політичному вжитку тенденцію визнання московським “царем” хрестителя Русі - Володимира Святославича⁵. А з нею - закріпити в суспільній свідомості стійке уявлення про більш давнє походження московського князя, його рівність з татарським ханом та нелегітимність ординського сюзеренітету над північною Руссю.

На початку XVI ст. московські книжники вдосконалили “київську легенду” й створили концепцію походження Рюриковичів безпосередньо від римських імператорів. Дуже швидко легенда про отримання Володимиром Мономахом царських інсигній (разом з цілком матеріальними легендарними

“регаліями візантійського імператора”) ввійшла до складу чину вінчання на царство московських царів. У політичній культурі еліт сформувалося уявлення про “царське” походження московських князів через наслідування царської гідності й титулу з Візантії, а відтак до політичного вжитку ввійшла нова концепція про “вищість” “російського царства” над “татарським”. Паралельно у масовій свідомості міцно закріпилася ідея, що “царем” можна стати і внаслідок “завоювання царства”⁶.

Інкорпорація України до складу Московії у кінці XVII ст., окрім “завоювання царства”, вимагала гнучкої концепції почесного “возз’єднання” Київської митрополії з “Третім Римом”. Адже церковна традиція, попри все, доносила крізь століття уявлення про Київ, як богоспасаєме місто, столицю богохранимого царства. Глибока рефлексія у політичну культуру середньовічної Русі-України образів Священного Града Єрусалима та Нового Єрусалиму - Константинополя, знайшла своє віддзеркалення у сакральній архітектурі й священній топографії Києва та в особливому пошануванні тут Божої Матері. Спираючись на екзегетичну традицію східної патристики, в якій Богоматір осмислювалась як центральний образ у Спасенному плані Бога, староруські книжники детально обґрунтували ідею її патронату над Києвом. Вшанування Богородиці Заступниці, що поширилося з середини XI ст., сформувало та зберегло міфологізований образ Києва, як столиці Вселенського православ’я й своєрідної земної ікони біблійного Єрусалима⁷. З огляду на це, затьмарити авторитет і святість Києва (навіть у часи занепаду) красою і величчю “Нового Єрусалима” (Володимира-на-Клязьмі) чи “Третього Риму” (Москви) звичайним

завоюванням було неможливо. Тому процес інкорпорації окрім “полонення святинь”, мусив включати й асиміляцію культурних цінностей та носіїв культури, що їх продукували. На нашу думку саме зазначена традиція спонукала Петра І у пошуках державотворчої (а для тієї епохи і націотворчої також) концепції орієнтуватися на “київські” культурні сили. Відтак цілком справедливою є констатація відомим істориком Церкви К. Харламповичем того факту, що “прибульці зайняли тут найвпливовіші місця: від ієрархів до управлінь консисторій, ними облаштованих; від вихователів сім'ї царської до настоятелів монастирських, до ректорів, префекторів і вчителів ними ж спроектованих шкіл; до кабінетних і типографських учених; діловодів, дяків і секретарів. Майже все опинилося під впливом їхніх реформ: богословське вчення; виправлення священного та богослужбового тексту; книгодрукування; справи розколу; церковна адміністрація; проповідь; храмовий, урочистий та домашній спів, ноти, зовнішній вигляд архієрейських будинків, стиль їхнього життя, екіпажі та упряж, одяг служителів; вид та склад шкіл, предмети та способи навчання; тематика бібліотек; правопис, вимова слів усно та під час читання, наприклад, м'яке церковне “г” замість твердого; публічні ігри і видовища тощо. Також доречно буде згадати діяльність малоросів як парафіяльних, придворних, військових та закордонних священників, місіонерів, законодавців світських шкіл, екзаменаторів, перекладачів, іконописців, граверів”⁸.

Відзначаючи факт культурної гегемонії України у XVII - XVIII ст., деякі російські дослідники свого часу навіть висунули тезу про “фактичну

окупацію Московії українськими культурними силами, українізацію великоруської духовної культури на зламі XVII - XVIII ст.”⁹. Проте, попри таку глибоку різницю, бажання інкорпорувати Україну було настільки сильним, що “спільність візантійської спадщини” “змушувала” дивитися на ці дві культури, як на “різні редакції, різні індивідуалізації однієї й тієї ж спільноруської культури”. Природно, що одна з цих редакцій обов’язково мала бути “зіпсованою”: чи то “неписьменними москвинами”, чи то “єретичними латино-польськими впливами”, і її треба було “скасувати”¹⁰. Адже тогочасні політичні теоретики прекрасно розуміли, що приєднання цілого народу до культури, створеної іншим, без антропологічного змішання їх обох, неможливе. Бо народ, який не брав участі у творенні “української редакції культури”, втратить динаміку розвитку власної, завжди буде жити “відбитим світлом” і одночасно чинити спротив подальшому проникненню та синтезу культурних інновацій¹¹. Оскільки з часів Петра I й до лютого 1917 р. повноцінна секуляризація освіти не відбулася, то Церква, що зберігала патронат над освітою, була найзручнішим і найвпливовішим інститутом, який давав можливість суттєво міняти з плином часу структуру менталітету та спосіб ідентифікації особистості. Саме через Церкву і відбувався процес “скасування культури, зіпсованої латино-польськими впливами”.

Внаслідок цього постраждала насамперед Церква, вірніше - матеріальне втілення “спільного” націотворчого міфу - Київська митрополія. Вже на кінець XIX - початок XX ст.. колишня повноцінна митрополія не складала єдиної церковної

області. РПЦ на Україні була представлена 9 єпархіями: Київською, Полтавською, Чернігівською, Харківською, Катеринославською, Херсонською, Таврійською, Волинською, Подільською. Територіально єпархії збігалися з адміністративними одиницями - губерніями. Київський митрополит, хоча й був (поряд із Московським та Петербурзьким) постійним членом Синоду, але його адміністративні повноваження не виходили за межі компетенції звичайного єпархіального архієрея. Національний склад ієрархії також змінився. З-поміж усіх єпископів українських єпархій тільки 3 архієреї були етнічними українцями: Канівський Василій (Богдашевський), Уманський Димитрій (Вербицький), Катеринославський Агапіт (Вишневецький). З них лише останній був повноправним єпархіальним архієреєм, решта - вікарії Київської єпархії. Але й вони, наскільки вдалося документально прослідкувати, беззастережно підтримували російські націоналістичні кола¹². В той же час за підрахунками Н. Теодорович, на 1917 р. поза межами України перебували 20 єпископів-уродженців українських єпархій і тільки один із них - архієпископ Тульський Парфеній (Левицький) виявляв деякі проукраїнські симпатії¹³. Так само у середовищі церковної інтелігенції практично не залишилося людей, чия українська самоідентифікація або українські симпатії виходили б за вузько етнографічні межі.

Як відзначають дослідники, серед нижчого духовенства єпархій краю відсоток українців хоча й був вищим, однак неадекватним складу населення. За державним переписом 1897 р., на Правобережжі росіяни становили 4,3% населення та водночас 48,5% священників та ченців від загальної

чисельності останнього, на Лівобережжі відповідно 13,3% населення й 31,3% священнослужителів, а на півдні України ця пропорція становила 21,4% та 64%¹⁴. Крім значної русифікації нижчого духовенства, загальна уніфікація обрядової практики, особливо мови богослужіння та проповідей також перешкоджали збереженню давньої спільності українських епархій між собою, виробленню ними розуміння своєї унікальності й відмінності від російських. Ніхто з активних пізніше борців за автокефалію, на початку сторіччя не пов'язував потребу реформування РПЦ з утворенням Помісної церкви, чи автономної церковно-адміністративної одиниці. На організацію руху за створення цієї Церкви не вплинули й революційні події 1905–1907 рр.. А перші публікації у яких висловлювалися міркування стосовно необхідності автономії Київської митрополії (у перспективі – УПЦ) з'явилися в світській періодиці не раніше 1911 р. ¹⁵.

Таким чином, до 1917 р. православна Церква в Україні фактично була інтегральною частиною РПЦ. Ліквідація територіальної цілісності митрополії; постійна нівеляція з активного вжитку в богослужінні специфічно національних рис обрядової практики; відсутність національно свідомого єпископату й теоретичного обґрунтування автокефалії призвели до втрати чинників, які б сприяли швидкій самоорганізації українських епархій та перетворили їх у ядро для створення помісної Церкви.

Однак зовсім погасити конфлікт національних і культурних ідентичностей у православному полі імперії навіть протягом кількох століть інтенсивної русифікації все ж не вдалося. Цьому суттєво перешкоджали деякі обставини, що за певних

умов могли б у перспективі посприяти інституалізації Української помісної церкви. Насамперед це погодження Синодом питання про переклад Святого Письма. Перекладене у 1906 р. українською мовою (за редакцією єпископа Парфенія (Левицького)), Четвероевангеліє принципово знімало проблему збереження у церковній практиці старослов'янської, як єдиної, придатної для богослужіння, мови. Це питання, практично, повертало Київ та Петербург (Москву) до 1686 р.

Крім мовного питання, з періодом 1686 р. українські єпархії пов'язував статус Київської митрополії та Київських митрополитів. Як відомо, однією з умов переходу під омофор Москви було збереження Києвом обласного статусу, наданого Вселенською патріархією. Тим не менше в РПЦ Київські митрополити були зведені до становища єпархіальних. Однак це не завадило їм зберегти формальну юрисдикцію над територіями, які належали до митрополії, але знаходилися за кордонами Російської імперії.

Як справедливо зазначає А. Стародуб, для православних єпархій у Речі Посполитій, парафій в австрійській Галичині, у Закарпатті, в Румунії (Буковині та Бессарабії), у Канаді й США Київські митрополити продовжували залишатися екзархами Вселенського патріарха. Свого часу архієпископ Антоній (Храповицький) використав цей канонічний нюанс для здобуття екзарших повноважень для себе особисто, вказуючи на те, що Київські митрополити ніколи не втрачали цих прав (не визнаних Московським патріархом у 1686 р.), хоча й не користувалися ними протягом XVIII - початку XX ст.¹⁶. Поряд із екзаршими повноваженнями, Київські митрополити зберігали за

собою гідність священноархімандритів однієї з найбільших святинь православного світу - Києво-Печерської Лаври. Наявність у ній великої кількості канонізованих святих, прославлених нетлінням мощів, з еклезіологічного боку також надало б самодостатності православній Церкві в Україні¹⁷. Такою ж мірою цієї якості їй надало б і збережене Київськими митрополитами право мироваріння. Як підкреслював О. Лотоцький, воно було виключним правом першоієрархів Помісних церков. Так, наприклад Константинополь, надаючи автокефалію балканським Церквам, намагався якомога довше зберегти за собою право посилати святе миро¹⁸.

Показово, що в середовищі церковних інтелектуалів також існувало розуміння того, що в українських єпархіях збереглися значні відмінності від російських. Роботи істориків школи Київської духовної академії, присвячені добі від поділу на Київську та Московську митрополії (1458 р.) до перепідпорядкування першої Московському патріархату (1686 р.), виявили, що традиції православ'я в Україні відрізнялися від російських. Незважаючи на те, що більшість авторів історичних екскурсів були "загальноруськими патріотами", їхні детальні студії, навіть проти волі самих науковців, надавали підстави для обґрунтування ідеї церковної самостійності¹⁹. На цій спадщині і будувалися всі юрисдикційні претензії автокефалістів у період 1917 - 1921 рр..

Відтак, керівництво РПЦ прекрасно усвідомлювало всі наслідки, які могли з цього впливати за нових історичних умов. Тому завданням Всеросійського помісного собору при визначенні статусу українських єпархій було більшістю голосів заново утвердити легітимність приєднання

Київської митрополії. Треба визнати, що патріарх та Собор, нехай і під тиском обставин, але пішли на максимально можливий (з позиції збереження імперії та відчуття “руськості”), компроміс. Вимоги української сторони, що спиралася на історичний прецедент, РПЦ цілком задовольнила, виділивши її єпархії в особливу церковну область “на правах автономної Української церкви”. Такий варіант віртуального вирішення проблеми формально демонстрував збереження прав і привілеїв Київської митрополії, гарантоване Московою в 1686 р., й робив зайвим втручання повноти православ'я у вирішення “внутрішньоросійської” проблеми. Саме це, за посередництвом листа до Вселенського патріаршого престолу (березень 1922 р.), Тихон пояснював “братам - східним патріархам”²⁰.

Для української ж сторони, яка не мала прихильників автокефалії у середовищі єпископату та церковної інтелігенції, не спиралася на тверду і послідовну позицію соціалістичних урядів та не мала відповідних інтелектуальних сил, щоб концептуально ув'язати вимоги автокефалії з “відновленням стародавніх прав”, оптимальним варіантом могло бути погодження на поетапність набуття УПЦ статусу Помісної церкви. Тут не можна не погодитися із А. Стародубом, який визнав продуктивною іншу принципову позицію прихильників автокефалії: “для УПЦ Російська церква не є “Церквою-матір'ю” а отже остаточне врегулювання статусу мало бути легітимізоване справжньою “Церквою-матір'ю” - Вселенською патріархією”²¹.

Показово, що архієреї, які підтримали український православний рух у 1917-1921 рр., - архієпископи Олексій (Дородніцин), Агапіт (Вишневський), Парфеній (Левицький), та гетьманські

урядовці це прекрасно розуміли. З ініціативи та за активної участі міністра сповідань В. Зінківського Учений комітет міністерства напружено працював над виробленням церковно - історичного обґрунтування автокефалії УПЦ. До праці в ньому було залучено провідних науковців Київської духовної академії, передбачалося запрошення богословів з-за кордону, зокрема, з Росії. На сторінках друкованого органу міністерства Ісповідань "Слово" розгорнулася широка дискусія між прихильниками та противниками автокефалії. Внаслідок цього обміну думок було віднайдено певні компромісні засади, які **публічно не ставилися під сумнів** і російськими церковними лібералами (єпископ Сергій (Лавров), професор Б. Титлінов). УПЦ дійсно має церковно-історичні підстави для автокефалії, однак їх реалізація залежатиме винятково від подальшої політичної долі України²². Фактично дискусія в пресі змусила російських церковних лібералів публічно озвучити позицію Всеросійського собору, який волів визнавати юрисдикційні вимоги продуктом боротьби політичних партій, а не прагненням церковної свідомості²³.

Таким чином, попри бажання російських еліт повного злиття духовних традицій (а з ним - й асиміляції українців) через єдиний правовий простір православної Церкви та "спільний" націотворчий міф не відбулося. Остання, покликана стабілізувати суспільство через внесення морального закону у політичну культуру, в умовах протистояння на рівні "нація-нація" виявилася чинником, який зберігав і продовжував відтворювати різні національні традиції. Іншими словами, на певному етапі єдиний православний простір імперії став настільки конфліктогенним середовищем,

що перестав утримувати в її орбіті не лише інославні складові. Під впливом другої хвилі націоналізму український церковний рух активізувався настільки, що досить декларативними вимогами “автономної України у федеративній Росії та автокефалії Церкви” зруйнував усю концепцію державо - й націотворення, яку РПЦ активно експлуатувала протягом усього синодального періоду.

Боротьба міністерства Ісповідань уряду Директорії за визнання Української церкви у всеправославному та всехристиянському контексті

Після еміграції уряду УНР за межі території України питання зміни статусу Київської митрополії набуло іншого виміру. Масштаб актуальності його адекватного розв'язання в умовах конфлікту українського і російського націоналізмів у православному полі значно розширився. Позитивне вирішення цього питання (його зміст опоненти, звичайно, розуміли кожний по-своєму) було важливим для обох сторін. Для державного центру УНР в екзилі автокефалія національної Церкви була кроком до міжнародного визнання, вона стала б духовним і політичним центром консолідації еміграції, активним чинником збереження національної ідентичності. А керівництво РПЦ досягало подвійної мети. По-перше, отримало б можливість усунути питання зміни статусу Київської митрополії за межі православного поля дискусії. Підміна проблеми природного розмежування різних націй та вирішення їх самостійного

духовного розвитку у рамках національних Церков проблемою порушення устоїв віровчення частиною однієї нації, об'єднаної єдиною Церквою гарантувала збереження Київської митрополії в юрисдикції Москви. По-друге, відстояло б, таким чином, свій статус лідера й арбітра міжцерковних конфліктів у православному світі в умовах нових політичних реалій.

В кожному випадку протистояння перестало бути винятково “внутрішньоросійською” проблемою. Відсутність надії на порозуміння з Москвою спонукала міністерство сповідань УНР звернутися до арбітражу Церков-сестер. У зв'язку з цим перед ним постали дві проблеми: отримати благословення з Фанару і порозумітися з рештою представників православного світу. При цьому доводилося ламати подвійний стереотип сприйняття України, що склався зокрема у єпископату балканських Церков, у минулому - випускників Московської, Петербурзької та Київської духовних академій. По-перше, пояснити, що українці - окрема нація, відмінна від “великоросів”, по-друге, підкреслити, що Українська церква не є новотвором, а відновленням давньої канонічної традиції.

Сучасна вітчизняна історіографія зверталася до розгляду конфлікту українського й російського націоналізмів у всеправославному контексті лише частково. Такі відомі дослідники, як Б. Андрусин, Б. Сергійчук і В. Сергійчук²⁴, обмежилися реконструкцією подій на основі спогадів О. Лотоцького²⁵ та меншою мірою Я. Токаржевського-Карашевича²⁶. Поза увагою дослідників залишилося кілька, на наш погляд, принципових питань: зміна статусу Української церкви у контексті взаємовідносин Московського й Вселенського патріархів і між-

народний резонанс на арешт Директорією митрополита Антонія (Храповицького) й архієпископа Євлогія (Георгієвського). Також, віддаючи перевагу реконструкції дипломатичних відносин з Римом, професор Б. Андрусішин дотримується переважно загального контексту, який запропонував І. Хома²⁷.

В дисертаційному дослідженні, що з'явилося у 2000-му році, А. Стародуб зробив досить вдалу спробу виправити цю хибу, розглянувши "українське питання" на загальному тлі перерозподілу центрів тяжіння й впливу у православному світі після 1917 р. та еволюції взаємовідносин між Вселенським і Російським патріархатами²⁸. Однак, всеохоплюючий аналіз українського питання у внутріправославному та всехристиянському контексті в згаданій дисертації відсутній. Безперечно, що вказана проблематика потребує детальних студій як на теоретичному так і на суто наративному рівнях. Тому авторка пропонує лише один із можливих варіантів інтерпретації конфлікту українського і російського націоналізмів у внутріправославному та всехристиянському контекстах.

Насамперед слід звернути увагу на особливості дипломатичних відносин УНР з Вселенським престолом у світлі двосторонніх відносин "Москва-Константинополь". Уперше ідею апеляції до арбітражу Константинополя при врегулюванні питання статусу РПЦ в Україні висловив у грудні 1917 р. архієпископ Олексій (Дородніцин). Як історик, він прекрасно знав усі суперечливі моменти пов'язані із підпорядкуванням Київської митрополії Московському патріархату та можливості перегляду канонічних відносин між Петербургом (Москвою) і Києвом²⁹. Однак урядової підтримки до кінця 1918 р. ця ідея не здобула. Центральна Рада

не поставилася до церковного питання з належною увагою, а гетьман П. Скоропадський вважав, що втручання Константинопольського (або Антіохійського) патріарха призведе до утворення в Україні двох православних церков (що він особисто вважав неприпустимим)³⁰. Тому голова уряду Ф. Лизогуб у листі до патріарха підкреслював, що Українська держава веде переговори про надання автокефалії безпосередньо з Москвою і “не пішла шляхом новоутворених політичних організацій - Польщі, Литви, Фінляндії”³¹. А посол гетьманського уряду в Константинополі М. Суковкін, інформуючи патріархію про стан справ в Українській церкві, підкреслював її непорушну єдність з РПЦ³². Таким чином, у силу названих обставин патріархові та обом Соборам деякий час вдавалося утримувати проблему визначення статусу РПЦ в Україні, як внутрішньоросійську, в рамках суто політичного протистояння: “централізм (“єдина неподільна”) - сепаратизм” та в межах догматично-богословського дискурсу (“вселенська православність - неправославний філетизм” (або “підступне уніатство”)). Однак завдяки рішучості й особистій ініціативі міністра сповідань О. Лотоцького, проблему визначення статусу Київської митрополії як церковно-адміністративне питання вдалося винести на розгляд у правове поле вселенського православ'я. Саме О. Лотоцький очолив відновлену в 1919 р. дипломатичну місію УНР при Вселенському патріархаті.

Проте сподівання на можливе утворення при уряді Константинопольського патріарха “сильної морально-релігійної бази в запеклій боротьбі проти московсько-реакційного напрямку української церковної реформи та впливати по можливості через

“свою руку” та “своє око” при дворі патріаршому на той чи інший напрямок православної політики під час зародження й формування” виявилися марними³³. Міністр сповідань І. Огієнко дуже перебільшував ступінь впливу Царгороду “на наше церковно-адміністративне життя”. Для Константинопольського патріархату питання повоєнного статусу і юрисдикції православних Церков на території колишньої Російської імперії, у тому числі і Української, не було самодостатньою проблемою, а являло собою лише один із засобів реалізації політики щодо РПЦ. Уже сам факт авторитетного арбітражу у процесі автономізації Церков на постімперському просторі Росії був великою тактичною перемогою для Вселенського патріарха. Амбітний російський єпископат, який не так давно виношував плани реорганізації управління “греко-російської” Церкви та всерйоз обговорював у Синоді проблему вирішення канонічної дихотомії - відсутності у Петербурзі патріарха, а у Константинополі - православного імператора, тепер мусив шукати союзника для ефективної протидії “філетизму”. В даному випадку для Фанару був важливим уже сам факт того, що вперше за останні двісті років “внутрішньоросійську проблему” доводиться обговорювати у всеправославному контексті. Адже це свідчило, що центр впливу у православному світі знову сфокусовано навколо Вселенського престолу. Закріпити своє реальне домінування у повоєнному православному світі Константинополь намагався активною позицією на З'їзді представників християнських сповідань, який відбувся у серпні 1920 р., та підготовкою до скликання Вселенського собору³⁴. В рамках цієї підготовки місцеблюститель патріаршого престолу високопреосвященний Доротей та

одинадцять єпископів навіть звернулися з енциклікою до всіх Церков світу з пропозицією створити Лігу Церков, як можливе продовження Ліги Націй³⁵.

Проте до проведення Паризької мирної конференції, яка б юридично оформила наслідки дезінтеграції Російської імперії та закріпила територіальні претензії самих греків, Фанар утримувався від підтвердження автокефального статусу нових Церков. Подаючи міністрові І. Огієнку звіт про поточний стан справ, О. Лотоцький так охарактеризував позицію патріархату: “Вселенський патріарх поінформований і щодо фактичного становища автокефальної справи, і щодо канонічних основ її. Але...патріархат дуже рахується з політичною ситуацією і не відважиться на рішучий крок, аж доки політичне становище наше не набере сталості. Бо інакше загрожують йому великі небезпеки, коли б відродилася єдина Росія. Духовні політики візантійські дуже на те зважають і автокефалії нашої при теперішній ситуації не визнають”³⁶.

Отже, цілком природно, що нечисленна Константинопольська церква, яка не бажала псувати стосунки із захисником грецьких позицій на численних мирних переговорах - Антантою - демонструвала гнучкий прагматизм при вирішенні українсько-російського питання. Не в останню чергу на формування української політики Фанару впливала і поразка Директорії у змаганнях за національну державність. На відміну від країн Балтії, восени 1920 р. під час роботи першої асамблеї Ліги Націй державний центр УНР в екзилі не був визнаний повноважним представником свого народу, а членство України у ній було знято з порядку денного³⁷. Тому місцеблюстителю Вселенського патріаршого престолу митрополит Доротей у “листі-

благословенні українському народові” (від 17 листопада 1920 р.) обмежився запевненнями у готовності Вселенської церкви вирішити питання статусу УПЦ “як тільки закінчатся сучасні політичні аномалії”³⁸, а “внутрішнє положення на Україні цілком виясниться”³⁹. Тобто аж після фактичного встановлення автокефалії Української церкви, за умови, що Помісний собор чітко сформулює бажання христоіменитої повноти - єпископату, кліру та мирян - отримати незалежність для подальшого успішного розвитку національного церковного тіла.

А цього, такого необхідного, “бажання христоіменитої повноти” якраз і бракувало. Як відомо, на той час спроба скликати на основі закону від 1 січня 1919 р. Всеукраїнський церковний собор та реанімувати у жовтні 1919 р. діяльність Українського священного синоду провалилась. Отже, міністерству Ісповідань довелося відмовитися від безпідставних ілюзій та надії на швидке визнання автокефалії УПЦ “співчутливим” Вселенським престолом.

Окрім відсутності власної державності та національного єпископату порозуміння з Константинополем ускладнював негативний міжнародний імідж українського “уряду-узурпатора”, який створили російські архієреї під час перебування у Європі та у Константинополі. РПЦ репрезентували кілька єпископів українських єпархій і два митрополити - Одеський Платон (Рожественський), Київський Антоній (Храповицький). Останній до того ж носив титул екзарха Вселенського патріарха для православних Галичини і Фанар міг би витлумачити переслідування вищого церковного достойника урядом, який клопотався про

затвердження церковної самостійності, як неповагу до себе. Тож О. Лотоцькому довелося докласти чимало зусиль, щоб нейтралізувати негативне враження від необдуманого вчинку української влади. Однак, попри те, що місцєблюститель не висловив протест українському послові й навіть вступився за нього у відповідь на звинувачення російських архієреїв, він не міг повністю ігнорувати їхні аргументи. Адже навіть з огляду на непевність канонічного становища "єпископів-збігців", авторитет їхніх заяв, що робилися від імені соборного голосу усієї РПЦ та її українських єпархій зокрема, був безумовно вищим від будь-яких нот, міністерських брошур з історичними екскурсами та наукових рефератів українських дипломатів. Тому митрополит Афі́нський Мелетій, хоча й "добрий політик і, як венізелосовець, противник ідеї єдиної неподільної Росії"⁴⁰, але відповідним чином поінформований преосвященним Платоном, цікавився у голови дипломатичної місії у Греції Ф. Матушевського, чи не слід розцінювати таку політику уряду як спробу помсти з боку уніатського митрополита Андрея Шептицького за ув'язнення 1914-1917 рр.⁴¹.

Отже відстояти національні інтереси у контексті великої міжнародної політики на всеправославному терені самими запевненнями у "вірності Великій церкві і патріархату" та проханнями екзильного уряду "благословити відновлення автокефалії Української церкви"⁴², які не підписав жоден єпископ, було практично безнадійною справою. У цьому міністерство Ісповідань ще раз аргументовано переконував звіт наступника О. Лотоцького на посаді керуючого дипломатичною місією Я. Токаржевського-Карашевича від 12 серпня

1921 р.. Він зокрема зазначав: “релігійного життя, на мій погляд, майже нема і воно нікого не цікавить. Грецька церква, патріархат і його Синод займаються виключно політикою... Цей погляд... склався після численних спроб говорити з тутешніми ієрархами лише про справи віри і християнства, відділяючи їх від політики... Стосовно Української церкви в патріархії гадають, що Україна знаходиться відносно до Царгородського патріарха, як Сербія до Московського, що значить: згоду на автокефалію повинен дати нам Московський. Грецькі ієрархи бояться втратити в майбутньому російську допомогу і тому складають все на канони та відсутність патріарха, а в дійсності все те є лише політика і матеріалізм”⁴³.

Побоювання втратити російську допомогу були небезпідставними. На той час Туреччина була одним із місць найвищої концентрації російської політичної та військової еміграції, яка постійно чинила тиск на всі дипломатичні представництва, акредитовані в цій країні⁴⁴. Її наявність також посилювала позиції російських єпископів, котрі знаходилися на канонічній території іншої Помісної церкви. Вказані причини спонукали місцеблюстителя Доротія благословити (грамота № 9044 від 2 грудня 1920 р.) існування Вищого російського церковного управління закордоном (ВРЦУ) під омофором Вселенських патріархів “для догляду і загального керівництва церковним життям російських церковних колоній”⁴⁵. Таким чином ВРЦУ закордоном, незважаючи на хиткість свого канонічного становища, отримало можливість вести активну протиукраїнську діяльність.

Зі свого боку українське посольство мало що могло їй протиставити. Тим більше, що скликати

Вселенський собор грекам так і не вдалося (місія єпископа Досифея у Празі не увінчалася успіхом), а з другої половини 1921 р. й у центральній церковній владі РПЦ з'явилася можливість офіційного тиску на Фанар. Першим таким документом було послання патріарха Тихона, присвячене появі "української лжеієрархії" (березень 1922 р.)⁴⁶. Послання містило розгорнуту довідку про політичний та церковний рух в Україні 1917-1921 рр., яка повинна була "лише довести до відома" місцеблюстителя наступне: а) Всеукраїнський собор чітко визначив статус Церкви в Україні як автономний та підтвердив канонічний зв'язок із Всеросійським патріархом та Собором; б) домагання автокефалії походили від підтримуваної урядом Директорії "кучки церковних отщепенцев", які не мали на своїй стороні жодного єпископа (Олексій (Дородніцин), помираючи, примирився із Церквою); в) за відверто зухвалими діями автокефалістів стоять "украинствующие" уніатські діячі з Галичини. Але, посиляючись на складність спілкування, Тихон просив місцеблюстителя Константинопольського патріаршого престолу митрополита Кесарійського Миколая поінформувати решту східних патріархів про церковні негаразди на Україні та висловити спільний осуд "новому розкольніцькому рухові та його блюзнірській ієрархії"⁴⁷. При цьому у своєму розгорнутому посланні патріарх Тихон зробив особливий акцент на автономному статусі УПЦ. Як справедливо зазначив А. Стародуб, "з одного боку (хоча це й залишається у підтексті) патріарх Тихон демонструє, що, як мінімум, особливий статус Київської митрополії, яка перейшла під омофор московських патріархів 1686 р., збережено. А з іншого - питання

обговорено на легітимному представницькому церковному форумі (Всеукраїнському соборі) і його думка вагоміша за будь-чії окремішні судження. Оскільки рішення Собору 1918 р. затверджене Всеросійським Помісним собором і може бути переглянуте тільки іншим Собором”⁴⁸.

Отже, підсумовуючи викладене вище, можемо констатувати, що Київська митрополія, була для РПЦ одночасно складовою частиною націотворчого міфу, і найважливішим територіальним надбанням. Її збереженню в орбіті РПЦ надавалося пріоритетної ваги і здавати позиції Москва не збиралася за жодних обставин. Тому успішне вирішення проблеми автокефалії залежало від ступеня порозуміння українського уряду з місцевим єпископатом та бажання українських ієрархів іти на розрив із вищим керівництвом РПЦ. Зі свого боку Директорія недооцінила виважену і розраховану на тривалу перспективу політику гетьманського міністерства сповідань, вважаючи, що “справа автокефалії попсована самим міністерством” (лист О. Лотоцького до І. Огієнка, серпень 1920 р.)⁴⁹. Але спроба єдиним натиском усунути вищого достойника автономного церковного утворення (який за сприятливих політичних обставин міг бути сильним союзником) і проголосити автокефалію від імені держави заздалегідь була приречена на поразку. Досвід дипломатичних відносин з Константинополем переконливо продемонстрував, що будь-які міністерські звернення, що їх не підписав жоден єпископ та декларації уряду без території не мають жодної ваги для реального розв'язання проблеми й можуть бути лише інструментом політичного тиску в протистоянні сильних опонентів. Тож ідеологічний антагонізм у

поєднанні із революційним романтизмом і з відсутністю професійних дипломатичних знань та досвіду відстоювання національних інтересів на міжнародній арені закономірно призвів до провалу царгородської місії Директорії.

Не менш важливими у контексті підтвердження приналежності відновлюваної Української церкви до Повноти православ'я та її права на самостійний розвиток для міністерства Ісповідань УНР були добрі взаємостосунки із православними Церквами європейських країн. Маємо на увазі його спроби встановити офіційні зв'язки із православними Церквами на Балканах та у незалежних країнах, що утворилися на постімперському просторі Росії. До цього часу ці питання також залишалися поза увагою дослідників. З огляду на специфіку вказаних питань і недоступність архівних фондів, які містять вичерпну інформацію про перебування єпископату українських епархій на Балканах (вони зберігаються в архівах Російської Федерації), подамо лише загальні міркування.

Насамперед розглянемо відносини міністерства ісповідань з Церквами на Балканах. Саме активні рухи балканських країн за незалежність, у поєднанні з боротьбою за єдність національних Церков (переведення богослужіння та переклади Св. Письма на відповідні мови тощо) і були тією “другою хвилею націоналізму” в Європі впродовж усього XIX ст. Закінчення світової війни прискорило завершення цих процесів у 1919 - 1921 рр.. Протягом означеного періоду здобули автокефальний статус Болгарська та Сербська церкви, Чеська запровадила національну мову в богослужіння, Далматинська відійшла від Румунської тощо⁵⁰.

Наявні у фондах ЦДАВО України документи дають підстави припускати, що на початок 1921 р. для міністерства Ісповідань провал царгородської місії був очевидним, хоча її діяльність не згортали до останньої можливості. Тому окрім суто дипломатичних міркувань, І. Огієнко розраховував використати міжцерковні зв'язки, щоб забезпечити в перспективі висвяту українських богословів на архієрейство. Таким чином можна було б вирішити проблему набуття національної ієрархії й без сприяння російського єпископату. Але встановити активні контакти з балканськими Церквами силами самого дипломатичного відомства виявилось неможливим. Спроба І. Огієнка влаштувати за посередництвом МЗС та особисте сприяння В. Зіньківського через різні емігрантські кола українських студентів на навчання у сербську та болгарську Духовні академії також не увінчалася успіхом⁵¹. Почасти з огляду на труднощі життя в повоєнних країнах, почасти - з огляду на причини політичного характеру. Насамперед Болгарія та Югославія були зацікавлені у підтримці Антантою їхніх претензій на численних міжнародних переговорах. З іншого боку, вони, як і Туреччина, стали центрами зосередження російської політичної еміграції (В. Трощинський називає відповідно більше 30 тис. осіб та до 35 тис. осіб)⁵². Тож традиційне русофільство в цих країнах остання підсилювала політичним тиском, одночасно створюючи українофобську атмосферу, нейтралізувати яку, незважаючи на різні пропагандистські заходи, українські представництва екзильного уряду не могли.

Поряд з фактом відсутності України, як геополітичної реальності, а її Церкви як територіально-

канонічного утворення й тиском еміграції налагодженню церковній співпраці перешкоджали "єпископи-збігці" з України. Митрополити Антоній та Платон, архієпископ Євлогій, єпископи Феофан та інші у пошуках сталого осідку на канонічній території інших Помісних церков відвідали практично всі європейські країни аж доки не отримали дозвіл на постійне перебування у Сербії (м. Сремські Карловці). А 11 березня 1921 р. Вище церковне управління РПЦ призначило архієпископа Євлогія керуючим усіма російськими православними Церквами закордоном, про що офіційно оповістила емігрантська газети "Общее дело"⁵³.

В еміграції російські єпископи трималися досить впевнено та поводитися як повноправні єпархіальні архієреї, що тимчасово перебувають поза межами своїх єпархій. Тому стурбованість І. Огієнка їхньою діяльністю і можливими наслідками останньої мала серйозні підстави. Авторитет їхніх протиукраїнських заяв повністю спростовував усі інформаційні та дипломатичні заходи у православному середовищі світського міністерства. У цьому контексті стає зрозумілим, чому балканські, особливо Сербська, Церкви, об'єднуючи власні розрізнені частини у єдиний церковний організм, націоналізуючи богослужбову мову й обравши предстоятелів поставилися без співчуття до перспективи бути "братерськи зв'язаними міцними узами із автокефальною православною Українською церквою"⁵⁴. Фактично, вслід за Фанаром вони воліли розглядати унезалеження Української церкви як внутрішньоросійську проблему. Власне, з огляду на активність єпископату РПЦ на канонічній території цих Церков, останні не мали альтернативи.

Що стосується православних Церков у прибалтійських країнах, то авторкою віднайдено листи І. Огієнка до міністра закордонних справ А. Ніковського (та листування останнього з місіями УНР), де він звертав його увагу на доцільність проведення представниками УНР “у спосіб дуже обережний” пропагандистських акцій про автокефалію православної Церкви тої держави, куди вони акредитовані. Дипломати повинні були довести: 1) шкідливість подальшого зв'язку і залежності від Московського патріарха для даної держави; 2) високі, як моральні, так і політичні користі, які випливають з визнання автокефалії їхньої православної Церкви”⁵⁵. Вказані заходи мали на меті (як і у випадку з Балканами) насамперед проінформувати православну спільноту цих країн про існування в Україні церковної традиції, відмінної від “общерусской”, а вже потім - “зміцнити авторитет Української православної церкви та сприяти визнанню її автокефального статусу”. На жаль поки що не віднайдено матеріали, які б продемонстрували ступінь ефективності та корисності для України цих заходів (зокрема ступінь імовірності допомоги у найважливішому питанні - відновленні національної ієрархії). Факт звернення засвідчує лише активність пошуків шляхів створення христоіменитої повноти Української православної церкви і її визнання. Проте перебіг сецесії, ступінь політичної залежності від Московського патріарха єпископату прибалтійських Церков у той період, наведений у дослідженні А. Стародуба⁵⁶, дає підстави припускати, що співпраця і в цьому напрямку могла б бути плідною лише за умови згоди Москви.

Отже, вищенаведений матеріал дозволяє констатувати, що помилки і прорахунки українських

урядів у внутрішній політиці при вирішенні проблеми визначення статусу Київської митрополії обернулися практично повною ізоляцією українських сил у всеправославному контексті, в той час, коли православний світ так динамічно диференціювався за національною ознакою.

Іншим традиційним і важливим для Української церкви напрямком екуменічного спілкування були зв'язки з Римом. В даний період вони мали двояке значення. Приязні стосунки з Апостольською Столицею розглядалися міністерством Ісповідань насамперед, як один із способів досягти міжнародного визнання України, а також до певної міри можливим засобом тиску на Константинополь. Але, як виявилось, розраховувати на "римську карту", за аналогією із сербським прецедентом, міністр Огієнко не міг. У Сербії великий вплив мала католицька Церква східного обряду (уніатська), що тяжіла до Риму, а поруч з нею знаходилася Болгарська, яка зовсім не визнавала Царгородського патріархату. Тому завжди існувала загроза прийняття сербами унії та злуки з Римом, або наслідування прикладу Болгарії, яка також перебувала в тісному контакті з Апостольською Столицею. Крім того, як зазначав у своєму звіті Ян Токаржевський-Карашевич, - "Сербія солідно заплатила. Кажуть про кілька мільйонів динарів і це може бути правда. [Тому] патріарх зареєстрував факт відділення Сербії і вибору патріарха і кінець"⁵⁷.

Набагато перспективнішою співпраця видавалася у площині міжнародної політики. Тому з огляду на світове значення Ватикану і його великий вплив на світову політику майже всіх держав, міністр сповідань у таємному листі до міністра закордонних

справ УНР від 11 лютого 1921 р. просив “ужити заходів, аби наше представництво при Ватикані було відновлено якнайскоріше”⁵⁸. Ці заходи були тим більше виправдані, що папа Бенедикт XV не тільки визнав права України на суверенність, але й офірував у лютому 1920 р. для неї 100 тис. лір - у готівці та ліках. Крім цього “Конгрегація для Східної Церкви” при Ватикані передала українській місії 50 тис. лір “на служби духовенству”⁵⁹.

По війні Апостольський престіл виявив готовність пристосуватися до нової політичної ситуації в Європі та по можливості стати активним учасником процесу врегулювання кордонів. У своєму листі до державного секретаря кардинала Гаспаррі від 8 листопада 1918 р. папа зазначав: “Церква є досконалою спільнотою, й її ціллю є освячення людей усіх часів та всіх країн і так, як пристосовується до різних форм уряду, так без труднощів приймає законні зміни народів, політичні чи територіальні”⁶⁰. З цією ж метою Бенедикт XV призначив своїми представниками для Польщі, Литви, Латвії, Естонії, та Фінляндії - кардинала А. Ратті, а для України - отця Дж. Дженоккі. Призначений нунцієм у Польщу в червні 1919 р., А. Ратті 19 липня того ж року вручив вірчі грамоти Ю. Пілсудському. Серед творців незалежної Польщі нунцій визначив два політичні напрямки - партію П'ястів (антинімецьку) й партію Ягеллонів (антиросійську). Він підтримав ідею Пілсудського про антиросійську конфедерацію поляків, литовців, українців, та білорусів. Його позицію підтримав нунцій для прибалтійських держав - єпископ Канеї (його прихильність пояснювалася особистою дружбою з митрополитом А. Шептицьким). Під час візиту до українського консульства у

Гданську він зазначив, що Ватикан прихильно ставиться до незалежнення України. Але підкреслив, що “її визнання до цього часу не відбулося через помилкову політику урядів Центральної Ради і Директорії. З огляду на це в офіційних колах західних держав Україну розглядають як експозитуру московського більшовизму, а війну Москви з Києвом пояснюють лише як боротьбу за владу поодиноких осіб і за гегемонію Москви, а не за національно-державні принципи”⁶¹. У перекладі з дипломатичної мови це означало політичну підтримку з боку папи, але за сприятливих обставин (наприклад - повернення екзильного уряду на територію держави та членства у Лізі Націй).

Потреба вести активну політику на християнському Сході вимагала від Ватикану вивчення його історії, теології, церковного права, літургії, мистецтва починаючи від перших віків до початку ХХ століття. З цією метою 15 жовтня 1917 р. в Римі було засновано “Папський інститут східних студій” (скорочена назва Орієнтальний Інститут). Досить швидко папа зібрав у його стінах солідні наукові сили та отримав можливість виховати з одного боку, науковців, а з іншого - добре ознайоmlених із культурою Сходу місіонерів⁶².

Бажаючи підготувати освічене українське духовництво і вирішити кадрову проблему Церкви, професор І. Огієнко 10 серпня 1921 р. звернувся до всіх послів та голів дипломатичних місій УНР з проханням вжити заходів, “аби хоч по кілька українських кандидатів прийнято було на різні богословські факультети”⁶³. Одночасно міністр звернувся до військових священників, які перебували в польських таборах для військовополонених із запрошенням бажаним працювати на

церковній ниві надсилати свої анкети для вступу до європейських богословських освітніх закладів. 31 грудня 1921 р. він листовно просив голову надзвичайної дипломатичної місії УНР в Італії вжити заходів, щоб ректор Української колегії в Римі (відділення згаданого інституту) о. Лазар Березовський визначив точно, “коли саме і в якій кількості може прийняти до своєї школи наших українців”.

Довідавшись, що в Орієнтальному інституті викладають російську мову, а української немає, 18 березня міністр Огієнко просить посла УНР при Ватикані порушити цю справу, мотивуючи своє прохання тим, що: “1) в особі професора української мови ми б мали в Римі свою людину, яка б завжди могла стати нам у пригоді правдивими й повними інформаціями про всі цікаві для нас справи, 2) зазначена особа могла б ширити в певних колах римського громадянства (або в пресі) українські ідеї в корисному для нашої справи напрямку, що набирає особливої ваги з огляду на різноманітний склад слухачів Інституту, зібраних із цілого світу, 3) виклади в українській мові в Орієнтальному Інституті піднесли б і наукове значення нашої мови, та сприяли б її популяризації в Європі, як дисципліни рівноправної іншим викладам інституту”⁶⁴.

Слід сказати, що Апостольський престол пішов місії назустріч: папа і його співробітники прихильно прийняли голову української дипломатичної місії, графа М. Тишкевича. 16 червня 1919 р. державний секретар кардинал П. Гаспаррі, за дорученням папи, в листі до Головного Отамана С. Петлюри визнав УНР як суверенну державу й висловив свої симпатії до неї. Не обмежуючись

деклараціями, Ватикан підтримав українську делегацію на мирній конференції в Парижі через свого делегата монсеньйора Черетті та вжив заходів перед італійськими властями на користь українських полонених (покинутих напризволяще фінансованою ще гетьманським урядом офіційною спеціальною військовою місією Б. Оксіюка). Але з більшовицькою окупацією Наддніпрянщини й польською - Західної України співпрацю на даному етапі відносин між Ватиканом і міністерством сповідань Директорії, а також діяльність української місії при ньому було припинено. Ліга Націй не прийняла український державний центр в екзилі до свого складу й Ватикан також втратив інтерес до політичної співпраці з ним. З практичних позицій всі дипломатичні заходи вжиті урядом, який не контролював території залишилися грандіозною інформаційною акцією міжнародного масштабу.

Отже, офіційно винести питання про надання автокефального статусу Українській православній церкві на Всеправославний церковний собор⁶⁵, - з огляду на описані причини - міністерство сповідань не могло. Неприйнятним, з огляду на православну традицію, був і варіант зближення та унії з Римом. Єдиною реальною можливістю заново увійти до християнської Ойкумени на засадах рівноправності та репрезентувати Україну у міжнародному співтоваристві до відродження незалежного соборного державного устрою була участь представника міністерства сповідань УНР у роботі конференції Екзекутивного комітету "Світового альянсу для братерської згоди поміж народами через Церкви", що відбулася в Женеві 14-15 вересня 1921 р.⁶⁶. На цей представницький

форум повоєнної Європи прибуло 29 делегатів від 20 держав світу. Не вислали своїх делегатів лише Росія, Фінляндія, Греція та Болгарія. Щоправда, остання направила “домагання в оборону православних болгар в Добруджі”.

Делегатом від УПЦ було призначено Є. Бачинського. Екзекутивний комітет досить прихильно поставився до українського представника, й до протоколу було внесено деякі пункти, що мали характер певних зобов'язань стосовно України. Зокрема планувалося “...організувати матеріальну допомогу для православних українських братств, церковних вигнанців за кордоном, видання релігійно-моральних публікацій на території Польщі та серед інтернованого козацтва; допомогти утриманню теологів для автокефальної української Церкви як у Сербії, так і в Англії; звернути увагу на забезпечення прав релігійної української православної меншості в Польщі”⁶⁷. Загалом Є. Бачинський особисто спілкувався із 12 членами Екзекутивного комітету й увесь час, за його словами, відчував “сердечне ставлення до УПЦ та національно-релігійного відродження” українців. Секретаріат альянсу, “не зважаючи на той факт, що Україна ще не [була] визнана й не відома її державна доля, визнав за можливе прийняти національну українську секцію до складу Альянсу”⁶⁸.

На жаль, скористатися практично результатами успішних превентивних дипломатичних заходів і цього разу не вийшло. Проблема полягала у тому, що за статутом, до Альянсу не могли належати окремі Церкви, а лише спеціально організована національна секція кожної країни. Вона, або Національна Рада, мала право надсилати на

конгрес 4 делегатів та одну довірену особу для участі в зборах Екзекутивного комітету. Тому для дотримання протоколу Україна мусила заснувати секцію з представників релігійних товариств і діячів під головуванням котрогось з єпископів УАПЦ, який повинен був зробити відповідну заяву про вступ перед проведенням наступних конгресу й зборів комітету (яке планувалося у серпні 1922 р. в Копенгагені). Вказана секція, або Національна Рада, зобов'язувалася провадити діяльність згідно із статутом Конгресу та щоразу подавати відповідні рапорти комітету і конгресам. У своєму звіті Є. Бачинський пропонував заснувати українську секцію за ініціативою міністерства сповідань УНР у складі єпископату Крем'янецької єпархії і під головуванням єпископа Діонісія та представників "Кирило-Мефодіївського братства" у Тарнові, "братства Святої Покрови" в Александрові та представника сектантів Волині. Однак відсутність українського єпископату відбирала цю останню можливість добитися міжнародного і міжцерковного визнання Української церкви. Єдиним позитивним наслідком участі українського представника у роботі конгресу було обговорення делегатами тогочасної політики більшовиків та можливості надання допомоги голодуючим в Україні.

Поряд із досвідом міждержавних та міжцерковних відносин, генерація українських політиків та діячів церковного відродження, що пройшли школу визвольної боротьби, отримала уроки організації внутрішнього життя країни на демократичних засадах. Маємо на увазі запізніле розуміння ролі Церкви у політиці та спосіб організації християнських сил. Перебування уряду та вояків

армії УНР на території Польщі, активне листування міністра Ісповідань через МЗС з українськими закордонними місіями в Європі підштовхувало до політичної самоорганізації в умовах еміграції. Так у таємному листі до міністерства Ісповідань надзвичайний посол УНР у Бельгії повідомляв, що: “духовні особи приймають найближчу участь у політичному житті країни. Голосами католиків у парламенті пройшов закон про виборче право жінок”⁶⁹. Після підписання Ризького договору потреба у створенні організації, яка б репрезентувала інтереси українців у Польщі і консолідувала всю еміграцію загалом - загострилася. Найефективнішим центром збереження національної ідентичності, безсумнівно, була Помісна церква. Оскільки створити її не вдалося, довелося піти більш конструктивним шляхом - заснувати християнсько-демократичну партію.

Як і раніше, ініціатива належала військовим пан-отцям. З відповідною пропозицією до міністра Ісповідань звернувся головний військовий священник П. Пащевський. У своєму листі він зауважив, що “досі ні в одному народному представництві не було духовної особи з правом голосу від Української церкви. Не було ні в Центральній Раді, ні в Трудовому конгресі, ні в Раді республіки. А голос панотця міг би з'єднати до купи “расточенная” завдяки відсутності громадянської зрілості”⁷⁰. А 13-14 березня 1921 р. в польському місті Тарнові відбувся з'їзд військового духовенства та громадян. На жаль, через важкі умови перебування на чужій території, форум був малочисельним. З'їзд одностайно висловився про необхідність заснування серед українського громадянства “для впливу в парламенті, серед народу та на

державний механізм і соціальну політику – християнсько-демократичної партії”⁷¹.

Отже за період визвольних змагань українське суспільство почало жити самостійним політичним життям. Суспільна диференціація супроводжувалася емансипацією Церкви від держави та висуненням на місце політичного провідника й організатора суспільства християнсько-демократичної партії як політичного чинника, що базується на глибоко вкорінених у структурі ментальності українців християнських цінностях. Загалом же рух до церковної самостійності поклав початок еволюції свідомості у середовищі українських політиків від спадщини духовного й політичного абсолютизму до необхідності й обов'язковості відповідальності політичного лідера перед суспільством, заклав підвалини для відновлення перерваного революцією і громадянською війною процесу формування в Україні громадянського суспільства та засад парламентаризму.

Отже на підставі вищесказаного можна констатувати: аналіз репрезентації УПЦ урядом УНР у всеправославному та всехристиянському контекстах переконує, що напрямок зусиль, спрямованих міністерством Ісповідань на здобуття автокефалії та міжцерковне і міжнародне визнання України було обрано правильно. За умови неможливості ведення конструктивного діалогу з Москвою це був єдиний прийнятний спосіб вирішення питання церковної самостійності. Хоча низка непродуманих політичних акцій українських урядовців, низький професійний рівень частини дипломатичних представників створили сприятливе тло для протидії з боку російського єпископату на рівні Повноти православ'я. Але протиукраїнські

акції єпископів, що знаходилися на канонічній території інших помісних Церков та не репрезентували вищого керівництва РПЦ не могли вирішальним чином впливати на ситуацію, навіть у поєднанні із інтерпретацією патріархом Тихоном подій жовтня 1921 р.. Вони серйозно ускладнили ситуацію, але остаточно її не розв'язали. Також керівництву РПЦ не вдалося перенести проблему природного розмежування різних націй та вибору самостійного духовного розвитку в рамках національних Церков у площину порушення устоїв віровчення частиною однієї нації, об'єднаної єдиною Церквою і, таким чином, позбавити УПЦ будь-яких перспектив визнання у православному світі. Проте основними причинами, що перекреслювали і цю останню перспективу, все ж були відсутність держави, як геополітичної реальності і власне Церкви, її канонічної христоіменитої повноти.

¹ *Соловьев Вл.* Россия и Вселенская Церковь. - Минск., 1999. - С. 691.

² *Горский А. А.* Представления о "царе" и "царстве" в средневековой Руси (до середины XVI века) // *Царь и царство в русском общественном сознании. Миросопритие и самосознание русского общества.* - М., 1999. - С. 18.

³ *Мельник А. Г.* Практика посвящений храмов во имя патрональных великокняжеских и царских святых в XVI веке // *Царь и царство в русском общественном сознании.* - М., 1999. - С. 44-45.

⁴ Перший відомий науці випадок застосування царського титулу, як підкреслення імператорської гідності князя, відноситься до

1054 р. Графіто на стіні Київського собору Св. Софії говорить про "успение царя нашего" (йдеться про особу Ярослава Мудрого).

⁵ Горский А. А. Вказана праця. - С. 30.

⁶ Там само. - С. 30-31. Особливої популярності ця ідея набула після завоювання Казанського ханства (за тодішньою термінологією - "царства") у 1552 р.

⁷ Ричка В. Ідея Києва - другого Єрусалима в політико-ідеологічних концепціях середньовічної Русі // Археология - 1998. - № 2. - С. 72-80.

⁸ Голубенко П. Україна і Росія у світлі культурних взаємин. К., 1993. - С. 1-2.

⁹ Там само. - С. 133-134.

¹⁰ Там само. - С. 134.

¹¹ Трубецкой Н. Европа и человечество // Голубенко П. Вказана праця. - С. 137.

¹² Стародуб А. Юрисдикційна політика РПЦ 1917-1921 рр. ... - С. 141.

¹³ Теодорович Н. Стан православної синодальної церкви в Україні в 1917 р. // Український збірник. - Мюнхен, 1959. - Кн. 15. - С. 110.

¹⁴ Стародуб А. Вказана праця. - С.142. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 годах). - М., 2000. - С. 65-66.

¹⁵ Стародуб А. Вказана праця. - С. 143. Дорошенко Д. Православна церква в минулому й сучасному житті українського народу. - Берлін, 1940. - С. 13.

¹⁶ Стародуб А. Вказана праця. - С. 143.

¹⁷ НБУВ. IP. - Ф. 175.- Оп. 1. - Спр.139.- Арк. 5-7.

¹⁸ Лотоцький О. Автокефалія. - Варшава, 1935. - Т 1. - С.198.

¹⁹ Стародуб А. Вказана праця. - С. 145.

²⁰ Грамота Его Святейшества Святейшего Московского Патриарха Тихона, Местоблюстителю Вселенского Патриаршего Престола Митрополиту Кессарийскому Николаю // Людина і світ. (Публікація та коментарі Стародуба А.) - серпень, 2000. - С. 22-26.

²¹ Стародуб А. Вказана праця. - С. 147.

22 Там само. - С. 148.

23 ДАРФ. - Ф. 3431. - Оп.1. - Спр. 251. - Арк. 38-40.

24 Андрусишин Б. Церква в Українській державі. 1917-1920 рр. (доба Директорії УНР): Навчальний посібник. - К., 1997. Сергійчук В. Сергійчук Б. Проблема визнання УАПЦ в листуванні уряду УНР та його посольства в Туреччині // Матеріали наукової конференції під ред. Зінченка. - К. 1997. Сергійчук Б. Уряд УНР і Вселенський престол. З історії відносин // Людина і світ. - 1997. - № 2.

25 Лотоцький О. У Царгороді. - Варшава, 1939.

26 Токаржевський-Карашевич Я. Царгородські спомини (1919 - 1921 рр.) // Визвольний шлях. - Лондон, липень 1952. - Ч. 7/58.

27 Андрусишин Б. Вказана праця. - С. 62-70.

28 Стародуб А. Вказана праця. - С. 149-159.

29 Алексей (Дородницин), архиепископ. Историческая справка о подчинении Украинской Церкви (Киевской Митрополии) Московскому Патриарху / Доклад I Всеукраинскому Православному Собору. - К.: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1917. А. [рхієпископ] Ол. [ексій] До Собору // Вісник Українського Православного Церковного Собору. - К., 1917 - № 1.

30 Скоропадський П. Спогади. Кінець 1917 - грудень 1918. / Головний ред. Я. Пеленський. - Київ - Філадельфія, 1995. - С. 196-197.

31 Зеньковський В. (протопресвітер). Пять месяцев у власти (15 мая - 19 октября 1918 г.). Воспоминания. - М., 1995. - С. 70-71. ЦДАВО. - Ф.1072. - Оп. 2. - Спр.124 а. - Арк. 31-32.

32 Токаржевський-Карашевич Я. Царгородські спомини ... - С. 29.

33 Останній гетьман. Ювілейний збірник пам'яті П.Скоропадського 1873-1945. - К., 1993. - С. 29.

34 ЦДАВО. - Ф. 1072. - Оп. 2. - Спр. 133. - Арк. 1.

35 Там само. - Спр. 127. - Арк. 15-16.

36 Там само. - Спр. 117. - Арк. 12.

37 Троцинський В. П. Міжвоєнна українська еміграція в Європі як історичне і соціально-політичне явище. - К., 1994. - С. 65.

38 ЦДАВО. - Ф. 1072. - Оп. 2. - Спр. 122. - Арк. 34.

- 39 Там само. - Спр. 114. - Арк. 14.
40 Там само. - Спр. 121. - Арк. 27.
41 ЦДАВО. - Ф. 4441. - Оп. 1. - Спр. 29. - Арк. 49.
42 ЦДАВО. - Ф. 1072. - Оп. 2. - Спр. 92. - Арк. 1-3.
43 Там само. - Спр. 166. - Арк. 4 зв.
44 *Трощинський В. П.* Вказана праця. - С. 17. *Токаржевський-Карашевич Я.* Вказана праця. - С. 28, 31.
45 *Митрофанов Г., священник.* Російська Православна Церква в Росії та еміграції в 1920-е гг. Из історії Російської Православної Церкви ХХ століття. - Спб., 1995. - С. 14.
46 *Стародуб А.* Юрисдикційна політика РПЦ 1917- 1921 рр. ... - С. 156-158.
47 "Новий" і "Третій" Рим та українське питання // (Публікація та коментарі А. Стародуба). - Людина і світ. - 2000. - Серпень. - С. 25.
48 Там само. - С. 22.
49 ЦДАВО. - Ф. 1072. - Оп. 2. - Спр. 114. - Арк. 10.
50 Там само. - Спр. 33 а. - Арк.18 зв.. Спр. 125. - Арк. 2-3 зв.
51 Там само. - Спр. 127. - Арк. 15-16. Спр. 135. - Арк. 12.
52 *Трощинський В. П.* Вказана праця. - С. 12.
53 ЦДАВО. - Ф. 1072. - Оп. 2. - Спр. 33 а. - Арк. 18 зв.
54 Там само. - Спр. 127. - Арк. 8.
55 Там само. - Спр. 114. - Арк. 2.
56 *Стародуб А.* Юрисдикційна політика РПЦ 1917- 1921 рр. ... - С. 72-75.
57 ЦДАВО. - Ф. 1072. - Оп. 2. - Спр. 116. - Арк. 4-4 зв.
58 Там само. - Спр. 113. - Арк. 2-2 зв.
59 Там само. - Спр. 33а. - Арк. 20-20 зв.
60 *Хома І.* Апостольський Престіл в Україні (1919 - 1922 рр.). - Рим, 1987. - С. 6-7.
61 ЦДАВО. - Ф. 1072. - Оп. 2. - Спр. 116. - Арк. 3.
62 *Хома І.* Вказана праця. - С. 7.
63 ЦДАВО. - Ф. 1072. - Оп. 2. - Спр. 102. - Арк. 5. Спр. 114. - Арк. 3.
64 *Хома І.* Вказана праця. - С. 48-51.
65 Згідно з "Апостольською Конституцією" міжцерковні територіальні суперечки - за наявності збігу при територіальному поділі держав моменту церковного й національного - вирішували

на Соборі на користь останнього (34-е правило апостольське, 28-правило IV Вселенського собору).

66 ЦДАВО. - Ф. 1072. - Оп. 2. - Спр. 98. - Арк. 13 зв.

67 Там само. - Спр. 136. - Арк. 8 зв.

68 Там само. - Арк. 9.

69 Там само. - Спр. 134. - Арк. 9 зв.

70 Там само. - Спр. 110. - Арк. 30.

71 Там само. - Спр. 100. - Арк. 11.

ВИСНОВКИ

Специфіка предмету даного дослідження вимагає виокремлення кількох категорій висновків. Перша категорія стосується особливостей еволюції політичної і правової природи РПЦ під час зміни контуру політичного і загальнокультурного розвитку Російської імперії у 1917 – 1921 рр.; друга охоплює проблематику, пов'язану з “українським компонентом” національно-церковного й державного будівництва Росії та конфлікту між українською і російською ідентичностями в єдиному православному просторі; третя – стосується гіпотетичної можливості врегулювання відносин між Українською та Російською церквами у загальноправославному контексті.

І. Індустріальна революція в Росії, початок якої збігся з останнім періодом синодальної доби, поставила вимогу пошуку нової концепції консолідації суспільства. Стара теократична модель державотворення, у якій Церква відповідала за внутрішнє скріплення та зовнішнє розширення імперії, в нових умовах активізувала деструктивні тенденції, закладені у церковно-державних відносинах на початку синодальної доби.

Церковні та державні стосунки знаходилися в такій формі взаємозалежності, що частково реформувати цілісну систему було неможливо. За умови зміни одного компоненту, інший ставав абсолютно неспроможним самостійно забезпечити поступ, чи, принаймні, гарантувати стабільне існування імперії. Спроба Державної Думи закласти правову базу для побудови демократичного суспільства показала,

що доведеться кардинально міняти характер церковно-державних стосунків: після реформи Синод (Собор, патріарх чи будь-яка інша форма ВЦУ) перестане бути "органом уряду". А без державної підтримки РПЦ не зможе зберегти територіальну цілісність структури, вплив у православному світі, а тим більше – претендувати на роль світового духовного центру. Тому влада, опинившись у делікатному становищі, вирішила застосувати старий випробуваний "победоносцевський" принцип: "вообще ничего не трогать".

Лютнева революція змусила РПЦ повернутися до проблеми реформування, але на тлі політичної неспроможності передпарламенту Синод також втратив свій особливий статус. Потрібно було віднайти уособлення "Святої Русі"; авторитетну постать, котра б зберегла "єдину неділиму" в "смутні" часи. Подібно до візантійського єпископату XV ст., який свідомо вдався до підміни в церковній свідомості "імперського" – "еллінським", російський єпископат зробив спробу підмінити "імперське російське" – "православним російським". Православна церковна свідомість назагал мала переконатися, що в "більшовицькій неволі" імператорська (чи будь-яка інша світська) влада ніби перейшла до Всеросійського патріарха. Це ніби сам імператор, що страждає в неволі; він позбавлений свободи, але не влади. Такі міркування стали вирішальними при відновленні в РПЦ інституту патріаршества та застосуванні в умовах розпаду імперії проектів церковної реформи, складених ще до 1917 р. При цьому ступінь децентралізації церковного управління та самостійності новостворених митрополичих округів безпосередньо залежала від можливості нівелювати реальне самоуправління за зміни політич-

них умов. Збереження єдиної централізованої церковної структури на противагу дезінтеграції імперії мало надійно підтримувати в свідомості населення колишніх окраїн відчуття того, що вони не лише православні, але й “русские”, аж до реставрації імперії. Тому звернення урядів новоутворених держав із проханнями унезалежнення відповідних національних церковних одиниць ВЦУ РПЦ розглядало як зазіхання на права Церкви і відкидало, як “протиприродні, політично обумовлені” рішення.

II. Сформований у свідомості підданих Російської імперії за кілька століть і на підставі частини норм церковного права, стереотип політичної культури вимагав обов'язкової наявності перманентного внутрішньополітичного конфлікту. В нестабільній політичній ситуації це зробило спільний православний простір, який об'єднував кілька православних народів, настільки конфліктогенним середовищем, що без поліційних заходів він перестав утримувати в єдиній орбіті не лише інонаціональні та інославні складові. Відбулося те, чого ніяк не чекали: диференціація спільного церковного націотворчого міфу на базові компоненти та формування на цій основі національних держав.

Український церковно-національний рух від імені українського народу висунув вимогу зміни статусу Київської митрополії. Для його представників церковна автокефалія була нерозривно пов'язана з державною незалежністю, а факт збереження церковної самобутності – з існуванням окремої від росіян православної української нації. Потреба відновити status-quo (а в перспективі – забезпечити реставрацію імперії) примусила

ВЦУ та ієрархію РПЦ виробити специфічну позицію стосовно України. Українську державу та націю було офіційно оголошено штучним утворенням, яке сконструювали вороги православ'я. Відповідно боротьба з "розкольникам" та "сепаратистами", яких підтримував "неприхильний до православ'я соціалістичний уряд" (Директорії) подавалася як боротьба за збереження православ'я автономною Українською церквою. Тому на практиці "сама широка автономія УПЦ" не надала українським єпархіям жодних переваг, які б виділяли їх серед інших адміністративних одиниць РПЦ. Більше того, Москва не бажала збереження автономного статусу УПЦ навіть на дуже обмежених засадах "Положення", затвердженого Всеросійським собором у 1918 р. Адже активна ініціатива Київського митрополита Антонія (Храповицького) у вирішенні питань загальноцерковного значення та схильність до компромісу з урядом гетьмана П. Скоропадського не залишала сумнівів у тому, що за умов зміцнення національної державності та політичної стабільності в Україні автономний статус Київської митрополії міг стати підґрунтям для інституалізації Помісної церкви. Всеросійський патріарх прекрасно розумів, що за вказаних умов проголошення автокефалії УПЦ було б справою часу. Тому в критичні моменти керівництво церковною політикою в Україні переходило до його особистого представника (митрополита Платона (Рождественського), екзарха Кавказького (осінь 1917 р.); архієпископа Смоленського Феодосія (Федосєєва) (літо 1919 р.); митрополита Гродненського Михаїла (Єрмакова) 1921 р.).

Успіхові заходів ВЦУ, спрямованих на збереження українських єпархій у складі РПЦ, сприяла незавершеність процесу державотворення в

Україні а також відсутність чітко сформульованої та активно присутньої в церковній свідомості української православної ідентичності. Флуктуація історико-канонічної інтерпретації становища Київської митрополії (як єдиного матеріального втілення двох різних ідентичностей: української і православної та російської і православної) у концепціях створення націй в даній політичній ситуації спровокувала світоглядний конфлікт між російською та українською ідентичностями. У досліджуваній період склалася унікальна ситуація в історії православного світу, коли в самій Церкві не відбулося консолідації прихильників автокефалії і посилення національного елемента, особливо серед вищого духовенства. Користуючись непослідовністю дій українських урядів, центральна церковна влада ліквідувала будь-яку взаємодію та співробітництво українського національного руху з усіма канонічно поставленими ієрархами, незалежно від їхнього юрисдикційного підпорядкування. Прикладом тому є долі архієпископів, схильних до компромісу. Тому наслідувати приклад усамостійнення балканських церков у ХХ ст. за умови відсутності консолідації національних елементів та активної цілеспрямованої національної політики, УПЦ не могла.

ІІІ. Втрата державної опіки позбавила РПЦ статусу центру-координатора та арбітра православного світу. Національні церковні одиниці, що не бажали перебувати під омофором Московського патріарха, отримували можливість зберігати єдність із повнотою православ'я завдяки підтримці Константинополя, хоча санкціоновані Фанаром церковно-адміністративні зміни та терені, який РПЦ вважала своєю канонічною територією, й провокували загальноправославний конфлікт.

Тому стратегічний курс на визнання УПЦ Вселенським престолом було вибрано правильно. Теоретично у питанні унезалежнення та підтвердження юрисдикції над церковною діаспорою УПЦ мала всі підстави для апеляції до Константинополя. За умови політичної стабільності та зміцнення національної державності України, наявності відповідного клопотання від христіянітичної повноти до Вселенського собору (чи хоча б до Всеправославного, який греки намагалися скликати на початку 1920-х рр.) це питання було б вирішене позитивно. Але відсутність вказаних умов зробила ефективною навіть досить слабку протидію РПЦ.

Таким чином, ліквідація культурного конфлікту у православному полі у 1917-1921 рр. між українським і російським "націоналізмами" була неможливою за відсутності таких чинників: зміцнення національної державності в Україні; інституалізації двох окремих помісних Церков – Української і Російської за участю усієї повноти православ'я; всебічного дослідження та об'єктивного висвітлення церковної і державної історії, неупередженого перегляду й впорядкування церковно-історичної складової концепцій націотворення. Даний висновок залишається цілком актуальним для врегулювання взаємовідносин між Києвом та Москвою й на початку ХХІ ст.

СПИСОК СКОРОЧЕНЬ

- ВОЦР – Вища освященна церковна рада.
ВПЦР – Всеукраїнська православна церковна рада.
ВРЦУ – Вище російське церковне управління закордоном під омофором Вселенського патріарха для догляду і загального керівництва церковним життям російських церковних колоній.
ВСПР – Всеукраїнська спілка православних парафій.
ВЦУ – Вище церковне управління.
ВЦУПСР – Вище церковне управління південного сходу Росії.
ДАК – Державний архів міста Києва.
ДАКО – Державний архів Київської області.
ДАРФ – Державний архів Російської Федерації в м. Москва.
КДА – Київська Духовна Академія.
МДА – Московська духовна академія.
МЗС – Міністерство закордонних справ.
НБУВ.ІР – Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського.
РДІА СПб. – Російський державний історичний архів у м. Санкт-Петербурзі.
РНК РСФРР – Рада народних комісарів Російської соціалістичної федеративної радянської республіки.

РНК УСРР	– Рада народних комісарів Української соціалістичної радянської республіки.
РПЦ	– Російська православна церква.
РПЦЗ	– Російська православна церква за кордоном.
СДЦ	– Соціальна доктрина церкви.
ТУП	– Товариство український поступів.
УАПЦ	– Українська автокефальна православна церква.
ЦДАВОВУ –	Центральний державний архів вищих органів влади та управління України
ЦДІАУК	– Центральний державний історичний архів України в м. Києві.
ЦОВ	– Церковно Общественный Вестник.
ЦРВУСПР	– Церковна рада всеукраїнської спілки православних парафій (Друга ВПЦР).

СЛОВНИК ТЕРМІНІВ

Автокефальна церква – має самостійну низку апостольського наступництва. Її єпископи та предстоятель поставляються власними архієреями. Всі автокефальні Церкви мусять дотримуватися догматів віровчення які зберігаються Вселенською церквою. В богослужбовій практиці допускається пристосування до місцевих умов, але зі збереженням відповідності канонам. Автокефальна церква сама виготовляє для себе святе миро, канонізує своїх святих, складає чинопослідування та піснеспіви, провадить самостійну адміністративну та судову діяльність. Заснувати нову автокефальну Церкву має право єпископат Вселенської або автокефальної Церкви.

Автономна церква – позбавлена канонічної самостійності. Її статус і статут затверджує кириархальна Церква. Архіпастирі останньої поставляють перших єпископів автономної Церкви, готують для неї святе миро. Автономія бере участь у фінансовому утриманні вищої влади кириархальної Церкви. Підставою для проголошення автономії може бути її розташування в межах іншої держави, географічна віддаленість або етнічна своєрідність.

Архієпископ – титул, який надає патріарх для відзнаки кафедри або особисто архієрея.

Архієрейська хіротонія – відповідно до канонічних вимог вона відбувається у храмі, у вівтарі та у присутності двох або трьох єпископів і віруючих. Хіротонія вважається дійсною за умови призначення кандидата на певну кафедру.

Абсолютне рукоположення (надання сану без певного місця служіння) та хіротонія кандидата на місце архієрея, котрий законно займає кафедру в православній Церкві не допускається. Так само єпископ не має права поставляти священників поза межами своєї єпархії.

Інославні – віруючі, які належать до неправославних конфесій: католики, греко-католики, монофізити тощо.

Вікарний єпископ (вікарій) архієрей, який керує частиною єпархії і має певні обмеження при застосуванні права рукоположення священника чи диякона.

Єкзарх – титул архієрея, що керує особливою частиною Церкви за дорученням патріарха.

Еклезіологія – (від грецьк. *ekklesia* – зібрання, церква) богословське вчення про Церкву як містичне “тіло Христове” (Єф. 1.23).

Енцикліка – Окружне послання вищого церковного достойника (папи, патріарха) до віруючих.

Євхаристія – Таїнство співучасті в Таємній Вечері Господній; 2) частина літургії (богослужіння), під час якого відбувається це таїнство; 3) причастя.

Євхаристійне єднання Церков – визнання між Церквами права на співучасть у євхаристії.

Єпархія – церковна область.

Єпископи, згідно з вченням православної Церкви – наступники апостолів, які зберігають благодатний зв'язок з ними через рукоположення. Вони є архіпастирями та вищими вчителями своїх церков. Піднесення до єпископського сану складалося з обрання та хіротонії. В обранні єпископів стародавньої Русі брали участь митрополит (патріарх), архієрейський Собор, великі та удільні

князі, а пізніше – цар. У синодальну епоху кандидати на архієрейські кафедри обирались Синодом і затверджувалися імператором. Згідно з нині діючим Статутом РПЦ обрання єпископа є винятковою прерогативою Синоду. Влада та священне право здійснювати архієрейську хіротонію належить собору єпископів, як наступникам святих апостолів.

Миро – приготовлена та освячена патріархом або митрополитом у період від Великого понеділка до Великого четверга, ароматна олія, якою помазують людей під час Таїнства Миропомазання та церковні предмети під час освячення храму, престолу, антимінса тощо.

Миропомазання – Таїнство сходження Святого Духа на члена Церкви; 2) частина богослужіння хрещення, під час якого через обряд хрестовидного помазання миром новохрещеного відбувається це таїнство.

Митрополит – архієрей, котрий здійснює управління церковною областю.

Католикос – титул предстоятеля Грузинської церкви.

Кафолічність (соборність, вселенськість) Церкви виявляється в тому, що вона загалом охоплює весь світ і одночасно кожна її жива частина, наділена повнотою дарів Св. Духа, містично тотожна всій Церкві, є Церквою. Якщо помісна Церква розриває спілкування з іншими Церквами, то вона випадає з вселенського церковного тіла, порушує свій богоданий устрій і, зрештою, позбавляється благодатних дарів Св. Духа. Згідно з православним вченням главою Церкви є Христос. Земним носієм влади у Вселенській церкві є вселенський єпископат, наступник апостольського сонму.

Знаходячись на чолі церковних общин, єпископи також знаходяться у постійному канонічному спілкуванні, здійснюючи таким чином спілкування між помісними церквами та зберігаючи єдність православної віри і життя по вірі.

Консисторія – установа церковного суду.

Літургія – центральне богослужіння добового кола, під час якого відбувається таїнство євхаристії.

Патріарх – предстоятель Помісної церкви.

Патрональний храм – храм, побудований на честь святого – покровителя певної місцевості.

Православна симфонія (consonantia) влади передбачає взаємодію і співіснування “найвеличніших дарів Божих – священства та царства. Перше з них служить справам Божим, а друге опікується справами людськими. Обидва ж походять з одного джерела й прикрашають життя людське”. Реалізація ідеї “симфонії” у практичній політиці вимагає принципового визнання рівнозначності й рівнозвучності державної та церковної влади. Однак разом з тим порядок ідей церковних мусить визнаватися децю вищим стосовно ідей державних. Тому держава покликана постійно вдосконалювати свій принцип справедливості (права), беручи за взірець надправовий принцип – любов – яким живе Церква.

Повнотою православ'я іменуються всі приналежні до православної віри Церкви світу.

Протопресвітер – звання, яке надають головному серед протоієреїв; 2) особа, що отримала таке звання.

Собор – головний храм єпархії – осідок єпархіального єпископа; 2) головний храм міста, монастиря; 3) назва храму, у якому здійснюють соборне

богослужіння; 4) храм, що має кілька престолів: головний та додаткові.

Помісний Собор – вищий колегіальний орган управління православної Церкви.

Священик (пресвітер) – наступний після єпископського ступінь священної ієрархії апостольського походження. Священик отримує повноваження від єпископа. Він вчить народ догматів віри, благочестя, виконує пастирські обов'язки стосовно ввірених йому християн.

Священноархімандрит – звання, яке надають заслуженому з ігуменів (ієромонахів та настоятелів) монастирів.

Синодальна доба – період в історії Російської православної церкви з 1720 по 1917 рр., протягом якого справами РПЦ замість канонічно обраного патріарха керував призначений царем Святійший Синод на чолі з обер-прокурором. Останній період синодальної доби (1906 – 1917) характеризується початком активних спроб реформувати віросповідне законодавство (а з ним децю демократизувати політичний устрій імперії) організувати ефективні заходи для боротьби з проникненням соціалістичних ідей та підготовки до реформи церковного управління.

Ставропігія – встановлення хреста під час заснування відомого монастиря не місцевим архієреєм, а патріархом. Внаслідок цього монастир отримував самостійне управління і не залежав від єпархіального єпископа.

Соціальна доктрина православної Церкви – зведення офіційних документів та погляди Церкви на соціально-політичні, економічні й політичні проблеми у суспільстві, соціальне вчення (церковні настанови, твори церковних і навколоцерковних авторів тощо).

Суб'єктивна теократія – Винайдений у Росії часів Петра I тип християнської політичної системи, у якому верховна влада втратила початковий канонічний дуалізм. Натомість дві паралельні верховні влади, два маєстати – духовний та світський – наклалися та абсолютизувалися в особі монарха. Цар отримав право подвійного миропомазання, а з ним і права духовної особи: причастя двох видів, читання Євангелія в храмі під час служби. Як хранитель “обох скрижалей”, російський імператор, став абсолютним законодавцем, джерелом церковно-державного права, котрий перевіряє себе безпосередньо критеріями закону Божого і підлягає тільки Божому суду. Такий статус монарха відносив Церкву та православну ієрархію до категорії “суду людського”, автоматично позбавляючи сакральності (а, значить, легітимності) на рівні церковно-державного законодавства. За влучною характеристикою А. Карташова православний єпископат замість Кормчої книги мусив звикнути бачити свого законодавця в живій особі монарха.

Територіальний принцип церковної юрисдикції – Вселенська церква складається з окремих помісних церков. У територіальному розмежуванні помісні Церкви співвідносяться з політико-адміністративним поділом, з адміністративними та державними кордонами. Адміністративний поділ самої Церкви базується на територіальному а не національному принципі.

Територіалізм – тип християнської держави, характерний для Росії періоду синодальної доби (1720-1917 рр.). Це синтез теорій “природного права” та “суспільного договору” з російським монархізмом. Теоретично його можна сформулювати

так. Абсолют проявляється через “національну” державу. Оскільки остання займає певні терени, то цілком виправданим є “територіальне самоствердження” держави як єдиного, безумовного та всеохоплюючого джерела повноважень: будь-яких законодавства, діяльності, й творчості. Таке “вбирання” владних функцій і повноважень державою, їх абсолютизація в ній заради особистого блага пересічного громадянина та загального блага всіх органічно поєднало в собі риси політичної теорії та релігійної установки. Держава перебрала на себе суто церковні обов’язки та функції – всеохоплюючу турботу про релігійну належність та духовну опіку народу й навіть подеколи брала участь у вирішенні питань, що стосувалися православної догматики й віровчення. А Церкві інституально було відведено певне місце в державній структурі лише у межах політико-технічних завдань: у міру користі й потреби для держави. Тобто **як установі**, в якій організується релігійне життя народу.

Омофор – головний убір предстоятеля Церкви, символ вищої влади.

Христоіменита повнота Церкви – це єдність трьох ступенів апостольської ієрархії (єпископату, священства, дияконії) та віруючих. Лише за наявності згаданих складових Церква вважається повноцінною.

Фанар – район у Стамбулі, де знаходиться резиденція Вселенського патріарха.

Філетизм (етнофілетизм) – так звана ересь “церковного націоналізму”, концепція, за допомогою якої Константинопольська патріархія боролася з національними рухами в ХІХ ст., намагаючись нівелювати “племінні, національні” відмінності в

Церкві і домагання на підставі останніх церковної автокефалії.

Релігійна ідентичність – опирається на об'єднання культури та її елементів – вартостей, символів, міфів і традицій, – часто кодифікованих в обрядах та ритуалах. Вона прагне об'єднати в одній громаді вірних усіх, хто визнає певний символічний код, певну систему вартостей і традицій віри та ритуалу, сукупно з посиленням на позаемпіричну реальність. Релігійні спільноти часто тісно пов'язані з етнічними ідентичностями, хоч “світові релігії” прагнуть переступити й скасувати етнічні кордони. В той же час між формами релігійної ідентичності – навіть у межах світових релігій – і етнічними поділами й спільнотами існують тісні зв'язки. Етнічна та релігійна ідентичності часто перекривають і посилюють одна одну.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

А

- Агапіт (Вишневський), єпископ Катеринославський 218,
220, 221, 222, 231, 233, 259, 263
Агафангел, архієпископ Ярославський 138
Алексєєв В. 61
Альбіцький П. 125
Амвросій (Полянський), єпископ Вінницький 209, 210
Анастасій (Грибановський), єпископ Кишинівський 208
Андрій (Ухтомський), єпископ Уфимський 139
Андрусин Б. І. 66, 267, 267
Антоній (Храповицький), митрополит Київський 44,
47, 48, 51, 55, 67, 195, 199, 201, 203, 205, 206, 207, 208, 209,
210, 213, 214, 215, 218, 219, 221, 226, 231, 233, 271, 278
Антонін (Грановський), архієпископ 47, 234, 235, 236, 237
Антонович Д. В. 31
Аполлінарій (Кошевой), єпископ Рильський 204, 216
Ареф'єв М. І. 169
Арсеній (Смоленець), єпископ 220
Арсеній (Стадницький), митрополит Новгород-
ський 138, 236
Астров П. І. 169, 170
Аксаков І. 104

Б

- Бачинський Є. 285, 286
Бєвзюк Н. 61
Бєдуєлл Гі. 26
Бенедикт XV Папа Римський 281
Бєрдяєв М. О. 26, 143
Бєрман Дж. 26
Біднов В., протоієрей 64
Білокінь С. 64
Білон П., священник 52
Бовкало Н. 143
Бонч-Бруєвич М. 191

- Борецький Йов, митрополит 14
Боцюрків Б. 66
Березовський Л., отець 283
Булгаков С., протоієрей 143, 168, 171, 186
Варлаам (Ряшенцев), єпископ Гомельський 206, 207, 216
Василій (Богдашевський), єпископ Канівський 31,
51, 138, 259
Введенський О. І., священник 63
Веніамін (Казанцев), єпископ Гдовський 135
Веніамін (Федченков), архімандрит 51
Власовський І. 64, 65
Володимир Великий 6, 15
Володимир Мономах 255
Володимир (Богоявленський), митр. Київ. 193
Володислав IV 16
Восторгов І., протоієрей 125
Востришев М. 61
Врангель П. В. 52
- Г**
Гавриїл (Чепура), єпископ Білгород-Дністровський, Челябінський 208, 211
Гаспаррі П., кардинал 281, 283
Гедимінас, князь 9
Георгій (Ярошевський), архієпископ Мінський 205,
207, 210, 218, 221
Гершензон М. 143
Голубинський Є. І. 68, 93
Голубович В. 193
Голубцов Г. 53
Гордієнко І. 42, 46
Горський А. 69
Гроссу М. 68, 194
- Д**
Денікін А. І. 46, 52, 210
Дженоккі Дж., патер 281

Димитрій (Абашидзе), архієпископ Таврійський 220
Димитрій (Вербицький), єпископ Уманський 216, 259
Діжбіт А. М. 190

Діонісій (Валединський), єпископ Крем'янецький 33,
38, 51, 205, 206, 207, 216, 218, 286

Діонісій (Сосновський), єпископ Ізмаїльський 208, 211
Дмитрієвський О. 103

Доротей, митрополит Афінський 24, 269, 270

Дорошенко Д. 52

Досифей, єпископ 274

Дьорнов О., протопрєсвітер 138

Є

Євлогій (Георгієвський), архієпископ Волинський 51,
56, 62, 67, 113, 177, 196, 201, 204, 207, 208, 267

Єлевферій (Богоявленський), митрополит 51, 143, 144

Єлізаров М. 191

Ж

Жилюк С. 64

З

Завітневич В. 68, 168

Заславській 10

Збараські 10

Зінченко А. 63

Зіньківський В. В. 50, 52, 196, 205, 214, 264, 277

Зубатов В. С. 123

І

Ігнатуша О. 66

Іоаким, архієпископ Нижегородський 138

Іоасаф (Горленко), архієпископ Білгородський 204

К

Каменський П. В. 113, 114

Каменєв Л. Б. I 186

Кандідов Б. 42, 46, 59

Канєї, єпископ 281

Каннінгем Р. 157

- Караулов В.А. 113
Карманський П. 52
Карпінський О. М. 182
Карташов А. 57, 68, 91, 92, 142, 143, 169, 176
Катерина II 60
Кашеваров М. 61, 143
Керенський О. 142, 174
Кістяківський М. 143
Копистенський Захарія, архімадрит 14, 15, 106
Корзун М. 60
Корсуновський П., диякон 52
Костянтин (Буличов), архієпископ Могилівський
205, 207
- Котляревський О. А. 193, 201
Кох Г. 69
Корецький 10
Кречетович І., архієпископ 63
Кривельов І.60
Кузнецов М. Д. 191
Курський 191
- Л**
Лапін П. Д. 169, 170
Лашкарьов П. 26
Левітін-Краснов А. 58
Леонід, католикос Грузії 239
Ленін 186
Лизогуб Ф. 196, 197, 200, 268
Липа І. 53, 216, 217
Липківський В., протоієрей 52, 56, 63, 64, 240
Лихолат В. 42, 46, 60
Лотоцький О. 26, 49, 50, 52, 62, 64, 65, 262, 266, 268,
270, 272, 275
- Львов В. М. 113, 135, 136, 172, 174, 176
Львов Г. Г. 172
Любимов М., протопресвітер 52, 139, 140

М

Мазєпа Ісаак 52

Малигін 191

Мануїл (Лемешєвський), митрополит 58

Масарик Т. 126

Матушевський Ф. 53, 272

Мельник А. 69

Микола II 93

Миколай (Касаткін), єпископ Японський 101

Миколай (Могилівський), єпископ 237

Миколай, митрополит Кєсарійський 239, 240, 274

Мирович К. 177

Миртов П. А., протоієрей 192

Митрофан, єпископ Астраханський 114, 201

Митрофанов Г., священник 42, 58

Михаїл (Єрмаков), архієпископ Гродненський 138,
236, 239, 297

Михаїл, єпископ Самарський 125, 139

Мілюков П. 143

Міщенко Ф. М. 68, 169, 183

Могила Петро 14, 16

Могилянський Н. 52

Морозов А. 119

Н

Надтока Г. 64

Назарій (Блінов), єпископ Черкаський 216, 218,
228, 229, 233, 236

Нєстор (Анісімов), єпископ Єлисаветградський 51

Нєстор Шараївський 235

Нєстуля О. 64

Никодим (Кононов), єпископ Білгородський 204, 205

Никодим (Кротков), єпископ Чигиринський 174,
194, 198, 201, 216

Нил, патріарх 8

Ніковський А. 279

Ніколін А. 143

О

Огієнко І. 33, 48, 50, 51, 52, 64, 269, 270, 275, 277,
278, 279, 282, 283

Одарченко А. Ф. 169, 170

Одинцов М. 61

Оксіюк Б. 284

Олексій (Громадський), єпископ Єлисаветградський 234

Олексій (Дородніцин), архієпископ 181, 239, 263, 274

Орлик С., протоієрей 228

Острозькі 10

П

Павло (Павловський), архімандрит 136

Пальмов І. С. 161

Парфеній (Левицький), архієпископ Тульський,
Полтавський 47, 224, 226, 227, 229, 230, 231, 232,
233, 234, 236, 237, 259, 261, 263

Пащевський П., головний військовий священик
армії УНР 287

Петлюра С. В. 51, 283

Петро І 17, 19, 60, 257, 258

Петров Г. 124

Петровський Г. І. 190

Пилявець Л. 63

Пимен, митрополит Молдавський і Сучавський 208

Питирим (Окнов), митрополит Петербурзький і
Ладозький 135

Пілсудський Ю. 281

Пірр, патріарх Румунський 239

Плаксін Р. 46, 60

Платон (Рождественський), митрополит Одеський 174, 178, 179, 180, 181, 215, 218, 271, 278, 297

Платонов Н. 60

Преловська І. 63

- Победоносцев В. К. 119
Погорілко П., священик 228, 239
Полонська-Василенко Н. Д. 69
Поспеловський Д. 143, 157
Порицькі 10
Пронські 10
Прокопович Ф. 19, 21, 67
- Р**
- Раєв М. П. 134
Раневський С. 58
Распутін Г.
Ратті А., монсенъор 281
Регельсон Л. 58, 143
Рейснер М. 26, 108
Риков О. І. 186
Ричка 69
Рождественський О., протоієрей 139
Рожков В. 26, 114
Ружинські 10
- С**
- Саблер В. К. 116, 117, 123
Самарін А. Д. 191
Самойлович Ю. 59, 60
Сергій (Лавров), єпископ Новоросійський 211, 264
Сергій (Страгородський), архієпископ Фінляндський 138, 139, 174
Сергійчук Б. 64, 266
Сергійчук В. 64, 266
Симон (Шлеєв), єпископ Охтенський 198
Сисин Ф. 66
Скоропадський П. П. 23, 40, 52, 179, 193, 211, 214, 268, 297
Смирнов О. 139
Смолич І. 58
Смолій В. А. 17

- Соколов Н. 26
Соловійов Вл. 26, 69, 104
Сталін Й. В. 60, 186
Стародуб А. 43, 51, 56, 67, 102, 103, 157, 161, 182,
210, 237, 261, 263, 267, 274, 279
Стелецький М. 125
Степанков В. С. 17
Струве П. Б. 134, 143
Суковкін М. 268
Сухоплюєв І. 59
- Т**
Таганцев Н. С. 114
Темниковський Є. І. 31
Теодорович Н. 259
Теодорович І., єпископ 52
Титлінов Б. 63, 264
Титов Ф. І. 31, 51, 68, 183, 194, 195
Тихон (Беллавін), патріарх Всеросійський 43, 47,
61, 138, 139, 179, 180
Тихон (Лященко), архімандрит 31, 51
Тишкевич М., граф 283
Тойнбі А. Дж. 17
Токаржевський-Карашевич Я. 52, 266, 272, 280
Троїцький С. 58
- У**
Ульяновський В. І. 40, 66, 128, 157, 176
- Ф**
Фадей (Успенський), єпископ Володимир-Волинський 208
Феодосій (Федосєєв), архієпископ Смоленський 210,
219, 297
Феодосій, єпископ Звягельський 209
Феофан (Бистров), архієпископ Полтавський 226, 278
Філіпов С. 61
Філоненко Ф. 139

Фірсов С. 61, 119
Флаксерман Ю. 187
Флоровський Г. 19, 67,91
Фотієв К. 58
Фотій, патріарх 19
Фруменкова Т. 61, 143

Х

Харлампович К. 257
Хмельницький Богдан 16
Хома І. 267

Ц

Ципін В., протоієрей 26, 58, 59

Ч

Черетті А., монсеньйор 284
Чикаленко Є. 52
Чорна Л. 67

Ш

Шавельський Г., протопресвітер армії і флоту 46,
51, 138, 211

Шавров В. 58
Шелухін С. П. 31
Шептицький А. 172, 174, 272, 281
Шечко П. 33
Шип Н. 64
Шкаровський М. 58, 61, 62
Шмеман О. 26, 143
Шпенглер О. 18, 88
Штріккер Г. 33, 42, 143

Ю

Юдін 191
Юстиніан імператор 5

Я

Яковенко Н. 8, 69

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

АРХІВНІ ДЖЕРЕЛА

Центральний державний історичний архів у м. Києві

- Фонд 127. – Опис 795. 1918-19 рр. – Справи:
16, 701, 702.
- Фонд 128. – Опис 1. – Справи: 719, 724, 725,
730, 731, 736, 740.
- Фонд 167. – Опис 1. – Справа 798.
- Фонд 182. – Опис 1. – Справи: 285, 295, 309,
310. Опис 2. – Справа 52.
- Фонд 2059. – Опис 1. – Справа 58.

Центральний державний архів вищих органів влади та управління України

- Фонд 799. – Опис 1. – Справа 26.
- Фонд 1071. – Опис 1. – Справи: 3, 13, 32, 67, 68,
69, 70, 72, 75а, 76, 82, 87, 91, 92, 103,
112, 118, 120, 132, 143, 149, 164, 165,
186, 218, 219, 220.
- Фонд 1072. – Опис 1. – Справи: 21, 50, 75а, 76,
77, Опис 2. – Справи: 3, 11, 12, 13,
14, 16, 28, 31, 32, 33, 33а, 91, 92, 96,
98, 99, 100, 102, 110, 111, 113, 114,
116, 117, 120, 121, 122, 123, 124, 124а,
124б, 125, 127, 128, 129, 134, 135, 136,
138, 149а. Опис 3. – Справи: 4а, 11.

- Фонд 3984. – Опис 1. 1920 р. – Справи: 1, 5 6, 11,
24, 26, 27, 30, 31, 53, 93, 104.
Опис 3. 1918 р. – Справи: 21, 21а, 22, 40.
Опис 4. – Справи: 4.
Фонд 3956. – Опис 1. – Справи: 196.
Фонд 3695. – Опис 1. – Справи: 65, 100, 104.
Фонд 4441. – Опис 1. – Справа 29,

**Державний архів Російської Федерації
(ДАРФ) м. Москва**

- Фонд 3431. – Опис 1. – Справи: 155, 156, 157, 167,
168, 169, 170, 171, 192, 193, 196, 220,
221, 222, 223, 224, 227, 244, 246, 247,
248, 249, 250, 251, 252, 277, 278, 337.
338, 339, 346, 347, 348, 354, 432, 452,
453, 454, 455, 456, 457, 513, 514, 515,
522, 523, 524, 525, 554, 567, 568, 569,
570, 573, 574, 596, 621, 646, 647.
Фонд 4652. – Опис 1. – Справи 1, 2, 3, 4, 5.

Державний архів Київської області (ДАКО).

- Фонд Р – 4752. – Опис 4. – Справи 1, 552.

Державний архів м. Києва (ДАК)

- Фонд 14. – Опис 1. – Справа 103а.

**Національна бібліотека України ім. В. Вернадського.
Інститут рукопису (НБУВ. ІР.)**

- Фонд XIII. – Опис 1. – Справа 2438.
Фонд 160. – Опис 1. – Справи 1712, 1832.

Фонд 175. – Опис 1. – Справи 139, 175.

Фонд 191. – Опис 1. – Справи 16, 17.

Фонд 216. – Опис 1. – Справа 83.

ДРУКОВАНІ ДЖЕРЕЛА

Акти Міністерства Ісповідань // Віра і культура. – 1974. – № 1. – С. 57-102.

Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей духовной власти. Сборник документов в 2-х частях. 1917 – 1934 / сост. М. Губонин. – М.: Изд. Православного Свято – Тихоновского Богословского Института, 1994 – 1063 с.

Акты относящиеся к делу о подчинении Киевской митрополии Московскому патриархату (1620-1694) // АЮЗ, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов. – К., 1872. – ч.1. т.V. – с. 55-59.

Арсеньев К. К. Свобода совести и веротерпимость. – Спб., 1905. – 66 с.

Алексей (Дородницын), архиепископ. Историческая справка о подчинении Украинской Церкви (Киевской Митрополии) Московскому Патриарху. / Доклад I Всеукраинскому Православному Собору. – К.: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1917 – 15 с.

Архивы Кремля. Политбюро и Церковь. 1922 – 1925 гг. В 2-х книгах. // подг. Покровский Н.Н. – М.: РОССПЭН. 1997. – Т.1. – 599 с. Т. 2. – 648 с.

Архієпископ Олексій До Собору // Вісник Українського Православного Церковного Собору. – К., 1917 – № 1. – С. 3-4.

Архипастырское послание митрополита Киевского и Галицкого Владимира // Киевские

Епархиальные Ведомости. – 1917 – № 32/33, часть официальная.

Білон П. Спогади. – Пітсбург, 1956 – Ч. 1-2 – 164 с.

Бердников И. С. Курс церковного права православной греко-российской Церкви с указанием главнейших особенностей католического и протестантского церковного права. – Казань, 1888. – 294 с.

Барсов Т. Сборник действующих руководственных церковных и церковно - гражданских постановлений по Ведомству Православного Исполедания. – СПб., 1885. – 663 + LLXXVIII с.

Васильчиков И. С. То, что мне вспомнилось: Мое участие в Поместном Церковном Соборе РПЦ 1917-1918 гг. // Наше наследие. – 1990. – № 2. – С.118-122.

Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по Ведомству Православного Исполедания за 1905-1907 годы. – СПб., Синодальная типография, 1910. – 266 с.

Всеукраїнський Православний Церковний Собор (1921 р. Київ). Діяння Всеукраїнського Православного Церковного Собору. 14 – 30 жовтня 1921 р. – Новий Ульм, 1965 – 60 с.

“Вважаю за справу своєї совісті сказати...” Виступи Агатангела Кримського на I Соборі УАПЦ 1921 р. Публікація Л.Пилявця та С.Соловія. // Людина і світ – 1996. – №8. – С. 11 – 16.

Вениамин (Федченков), митрополит. На рубеже двух эпох. – М. “Отчий дом”, 1994. – 447 с.

Вопрос о гетмане И.Мазепе // Церковно – общественная мысль. (Киев) – 1918. – № 15/16.

Врангель П. Н. Воспоминания. В 2-х тт. – М. “Терра”, 1992 – Т.1. – 539 с., т.2. – 467 с.

В Синоде // Всероссийский Церковно-Общественный Вестник. – 1917. – № 1. – С. 2-3.

Всеукраинский Православный Церковный Собор // Церковно – общественная мысль. – 1918. – № 15/16; 17/18; 19/20.

Гидулянов П. В. Отделение церкви от государства. Полный сборник декретов, ведомственных распоряжений и определений Верховного Суда РСФСР и других Советских социалистических республик. – М.: «Юридическое издательство», 1926. – 267 с.

Голубинский Е. Е. О реформе в быте Русской Церкви. – М.: Изд. Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском университете, 1913. – 132 с.

Голубцов Г., прот. Дневник: Поездка на Всероссийский церковный Московский Собор // Российская Церковь в годы революции (1917 – 1918). – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье., 1995. – 272 с.

Грамота Его Святейшества Святейшего Московского Патриарха Тихона, Местоблюстителю Вселенского Патриаршего Престола Митрополиту Кессарийскому Николаю // Людина і світ. (Публікація та коментарі Стародуба А.) – серпень, 2000. – С. 22-26.

Грушевський М. Новий період історії України за роки від 1914 до 1919. – К., “Либідь”, 1992. – 46 с.

Деникин А. И Очерки русской смуты. – М. “Мысль”, 1990 – 250 с.

Деяния Священного Собора Российской Православной Церкви 1917 – 1918 гг. – М., 1994. – Т.1. Документы. Материалы. Деяния ІХVІ – 337 с., т. 2. Деяния ХVІІ – ХХХ – 456 с., т. 3. Деяния ХХХІ – ХL – 259 с.

Деяние [Всероссийского Собора] 85-е посвященное мученически скончавшемуся митрополиту Киевскому Владимиру // Церковные Ведомости. – 1918. – № 9 – 10.

Деяния 42-го Екатеринославского епархиального съезда представителей клира и мирян Православной Церкви 4 – 10.07.1917. – Екатеринослав, 1917 – 84 с.

Священный Собор Российской Церкви. Деяния. – Петроград, 1918. – Кн. 1-6. (Кн.1. – 442 с. Кн. 2. – 229 с. Кн. 3. – 352 с. Кн. 4. – 405 с. Кн. 5. – 284 с. Кн. 6. – 144 с.).

До нашего духовенства. – Житомир, 1917 – 84 с.

Дорошенко Д. Мої спогади про недавнє – минуле. 1914 – 1918 р. – Мюнхен, 1969. – 400 с.

Дьяченко Г., прот. Полный православный богословский словарь. – М.: Русская Патриархия, 1992. – Т.1-2. – 1768 с.

Евлогий (Георгиевский) митрополит. Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского) изложенные по рассказам Т. Манухиной. – М.: «Московский рабочий», 1994. – 621 с.

Елевферий (Богоявленский) митр., Неделя в Патриархии // Из истории христианской Церкви на родине и за рубежом в XX столетии. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1995. – С. 173 – 319.

Зеньковский В. (протопресвитер). Пять месяцев у власти (15 мая – 19 октября 1918 г.). Воспоминания. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1995. – 240 с.

Зеньковский В., профессор. Всероссийский съезд 1 – 12 июня // Христианская мысль. – 1917. – № 7/8; 9/10.

Завитневич В. Критический разбор “особого мнения” профессора И. С. Бердникова по вопросу о составе Собора. – К.: Тип. Городкова, 1906. – 50 с.

Завитневич В. О восстановлении соборности русской Церкви // Извлечение из журнала “Церковный Вестник”. – Спб., 1905. – 11 с.

За первый год вероисповедной свободы в России. – Спб., Тип. “Колокол”, 1907. – 251 с.

Жевахов Н. Д. Воспоминания товарища обер-прокурора Святейшего Синода. В 2-х тт. – М.: «Родник», 1993. – Т. 1 – 385 с., Т. 2. – 346 с.

Журналы заседаний Высочайше утвержденного Предсоборного присутствия при Святейшем Правительствующем Синоде // Церковные Ведомости. – 1906. – № 1 – 52. Приложения.

Избрание Киевского митрополита // Церковно-общественная мысль. (Киев). – 1918. – № 11 – 12.

Истинная правда о церковном совете при Киевском митрополите. – Киев, 1917. – 36 с.

«Из торжеств» // Петроградский Церковно-Общественный Вестник. – 1918. – № 16.

Исторична записка про минуле життя Української Церкви й відродження її автокефалії // Церква й життя, 1927 – № 2. – с. 139 – 148.

История Русской Православной Церкви в документах региональных архивов России, Москвы и Санкт-Петербурга. Аннотированный справочник-указатель. – М., 1993. – 681 с.

Иосиф (Кречетович), архиеп., Происхождение и сущность самосвятельства липковцев. – Харьков, Всеукраинский Священный Синод, 1925. – 44 с.

Иоанн (митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский). Стояние в вере: очерки церковной смуты. – СПб: Царское Дело, 1995. – 216 с.

Иоанн (митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский). Одоление смуты: Слово к русскому народу. – СПб: Царское Дело, 1995. – 348 с.

К истории созыва Всероссийского церковного Собора. – М.: Синодальная типография, 1917. – 15 с.

К канонизации новомучеников российских. Материалы Комиссии Св. Синода Русской Православной

Церкви по канонизации святых. – М.: Изд. Комиссии Св. Синода РПЦ по канонизации святых, 1991. – 112 с.

Каноны или Книга Правил Святых Апостолов, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец. Т. I – III. – Монреаль, 1974. – 605 с.

Кареев Н. Свобода веры. – Пг., “Огни”, 1917. – 31 с.

Карманський П. Наша дипломатична станиця при Св. Престолі в Римі в рр. 1919 – 1920 // Літопис Червоної Калини. – Львів, 1939. – Ч.2. – С. 3-4.

Карташев А. В. Временное Правительство и русская Церковь // Из истории христианской Церкви на родине и за рубежом в XIX столетии. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1995. – Кн.5. – С.6-34.

Корсуновський П., отець. Церковний рух на Україні в перші роки революції // “Дніпро”. – Трен тон – Новий Йорк, 1925. – 25 с.

Кравецкий А. К истории о почитании имени Божия // Богословские труды. – М., 1997. – № 33. – с.165 – 205 с.

Крамаренко М., свящ. Церковный империализм // Слово. – 1918. – № 14.

Краткая летопись первого Всеукраинского Собора и его важнейшие постановления в январе – июне 1918 г. – К.: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1918. – 12 с.

Кудрявцев П. Церковный вопрос на Украине // Слово. – 1918. – № № 20, 21, 23.

Кудрявцев П. К истории созыва Всеукраинского Церковного Собора (ответ на статью в “Нашей Родине” 15/18 октября) // Слово. – 1918. – № 25.

Кузнецов Н. По вопросам церковных преобразований. Доклады, особые мнения и речи в особом Присутствии, учрежденном при Св. Синоде. – М.:

Правоведение, 1907. – 211 с.

К церковному Собору. – СПб., 1906. – 220 с.

Липківський В. Відродження Церкви в Україні 1917 – 1930. – Торонто, “Добра книжка”, 1995. – 335 с.

Липківський В. Історія Української Православної Церкви. Розд. 7. – Вінніпег, 1961. – 181 с.

Лотоцький О. Сторінки минулого. – Варшава, 1932. – Т.1 – 3 (Т.1. – 278 с; Т.2 – 327 с; Т.3 – 412 с.).

Лотоцький О. У Царгороді. – Варшава, 1939. – 176 с.

Липа І. Як я пішов у революцію. Уривок із щоденника // Календар-альманах “Дніпро” на 1928. – Львів, 1928. – С.95 – 99.

Любимов А., протопресвітер. Дневник. // Российская Церковь в годы революции (1917-1918). – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1995. – 89 с.

Миссионерское обозрение. – СПб., – 1896-1917. – 64 с.

Митрополит Василь Липківський. Матеріали до біографії (з фондів ЦДАВОВ України, упорядник Л. Пилявець). – К., 1993. – 60 с.

Митрополит Вениамин (Федченков). На рубеже двух эпох. – М.: «Отчий дом», 1994. – 447 с.

Могиланский Н. Трагедия Украины // Революция на Украине: По мемуарам белых. Сост. С. Алексеев – Репринтное воспроизведение издания 1930 г. – К.: Политиздат Украины, 1990. – 436 с.

Мазепа Ісаак. Большевизм і окупація України. – Львів-Київ, 1922. – 130 с.

Мазепа Ісаак. Україна в огні й бурі революції. 1917 – 1921 рр. – Ч.1. Центральна Рада. – Гетьманщина. – Директорія. – Прага, “Пробоем”, 1942. – 210 с.

Мартирологія Українських Церков у 4-х томах.

Т. 1. Українська Православна Церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України. – Торонто: “Смолоскип” ім. В. Симоненка, 1987. – 1247 с.

Матеріяли до історії УПЦ // Церква й життя. – 1928. – № 2. – С.127 – 135.

Накази Української автокефальної православної Церкви церковним соборам і церковним радам Церкви, видані у м. Києві Всеукраїнською Православною Церковною Радою в 1927 р. // Українське Православне Братство ім. Митрополита В.Липківського. – Вортебур, 1960. – 63 с.

Николин А. Церковь и государство. (История правовых взаимоотношений). М.: Изд. Сретенского монастыря, 1997. – 430 с.

Нестор (Анисимов). Мои воспоминания. Материалы к биографии. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1995. – 192 с.

Обращение митрополита Платона в Украинскую Церковную Раду // Киевлянин. – 1917. – № 238.

Огієнко І. Рятуння України. На тяжкій службі своєму народові. – Вид.2. – Вінніпег, 1968. – 95 с.

Одинцов М. “Мы должны быть искренними к Советской власти...” // Вопросы научного атеизма. – Вып. 39. – М., 1989. – С. 292-332.

О передаче части дел из ведения Священного Синода в епархиальные управления. // Церковные Ведомости. – 1917. – № 18-19. – С. 105-107.

О порядке избрания епархиального епископа // Церковные Ведомости. – 1817. – № 29. – С. 219-221.

Останній гетьман. Ювілейний збірник пам'яті П.Скоропадського 1873-1945. – К.: “Академпрес”. – 1993. – 396 с.

Отзывы епархиальных архиереев о предстоящей

церковной реформе. В 3-х т. – СПб., 1906. Приложения. (Т.1. – 548 с., т. 2. – 562 с., т. 3. – 592 с.).

«Отношение» Министерства внутренних дел к Государственной Думе от 28 февраля 1907 г. – СПб, 1907. – № 1479.

О церковной власти (Основоположения, характер и способы применения церковной власти в различных формах устройства церкви по учению православного католического права). – Сергиев Посад, 1894.

Патриарх Тихон и история русской церковной смуты. Кн. 1. / Сост. М. Губонин. – СПб.: “Статисъ”, 1994. – 446 с.

Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 14-30 жовтня. Документи і матеріали. / Упорядники Г. М. Михайличенко, Л. Б. Пилявець, І. М. Преловська. – Київ – Львів, 1999. – 560 с.

Письма священника Г. И. Шавельского (1904-1916 гг) // Источнико-ведческое изучение памятников письменной культуры в собраниях и архивах ГИБ истории России XIX-XX вв. – Ленинград, 1991. – с. 115-135.

Положение об управлении церквами и духовенством военного и морского ведомств. – СПб., 1890.

Порада Українській Церкві (лист єпископа Нікона) // Нова Рада. – 1917. – № 95.

Послания Патриарха Тихона 1918 г. // Вопросы научного атеизма. – М., 1989. – № 39. – С. 292-333.

Преображенский И. В. Периодическая печать о церковной реформе вообще и о реформе высшего церковного управления в частности. – СПб., Тип. “Свет”, 1908. – V, 93, 29, IV с.

Положение о Временном Высшем Управлении

Православной Церкви на Украине и письма Святейшего Патриарха Тихона. – Киев, 1918. – 8 с.

Протокол засідання виконавчого комітету по скликанню Всеукраїнського Церковного Собору // Нова Рада. – 1917. – № 195.

Регельсон Л. Трагедия Русской Церкви 1917 – 1945. – Париж, YMCA-PRESS, 1977. – 623 с.

Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. /Сост. Штриккер Г.–М.: «Пропилеи», 1995.–Т. 1.–400 с. Т. 2.–560 с.

Рклицкий С. К вопросу о церковной автономии. – Кременчуг, 1917. – 7 с.

Русская Православная Церковь и коммунистическое государство (1917–1941). Документы и фотоматериалы. – М.: Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея. 1996. – 328 с.

Саблер В. О мирной борьбе с социализмом. – Сергиев посад, 1911. – 42с.

Светлов П. Церковные основания к протесту против украинизации Малороссии // Киевлянин. – 1917. – № 180.

Світильник неугасимий. Пам'яті Івана Липи. – Одеса-Львів: Вид. «Народний стяг», 1924. – 44 с.

Сергий (Лавров), епископ. Открытое письмо о М. Крамаренко // Слово. – 1918. – № 24.

Смирнов Н. Христианско-социальное движение. – «Богословский вестник», 1907. – Июль-август. – С. 552.

Союзники и автокефалия // Слово. – 1918. – № 59.

Серафимов А., свящ., Правила и практика Церкви относительно присоединения к православию неправославных христиан. Историко-каноническое исследование. – Кострома, 1882. – 217 с.

Серафим. О возрождении приходской жизни. Обращение к духовенству Тверской епархии. – Пг., Синодальная типография, 1916. – 48 с.

Статут Помісного Собору. / Устав Поместного Собора. – К.: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1918. – 18 с.

Скоропадський П. Спогади. Кінець 1917 – грудень 1918. / Головний ред. Я. Пеленський. – Київ – Філадельфія, 1995. – 493 с.

Субботин Н. И. Письмо к К. П. Победоносцеву, 1903 г. // Чтения в Обществе исторических древностей. – СПб., 1915. – Кн.1. – С. 641-642, 648.

Титлинов Б. Атономія Української Церкви // Слово. – 1918. – № 31.

Титлинов Б. Автокефалія і федерація // Слово. – 1918. – № 40.

Титлинов Б. Церковна децентралізація. // Слово. – 1918. – № 53.

Токаржевський-Карашевич Я. Царгородські спомини (1919 – 1921 рр.) // Визвольний шлях. – Лондон, липень 1952. – Ч. 7/58. – С. 25-34.

Третя сесія Собору // Слово. – 1918. – № № 26-62.

Труди второго чрезвычайного епархиального Собора Херсонско-Одесской епархии. – Одесса, 1918. – 54 с.

Украинец Архиепископ Алексей // Киевлянин. – 1917. – № 261.

Ульянов И. Казаки, церковь и советская власть. – М.: Госиздат, 1920. – 15 с.

Хома І. Апостольський Престіл і Україна (1919 – 1922 рр.). – Рим, 1987. – 260 с.

Цыпин В. Церковное право. – М.: Издательство МФТИ, 1994. – 440 с.

Царинный А. Украинское движение. Краткий исторический очерк преимущественно по личным

воспоминаниям // Украинский сепаратизм в России. Идеология национального раскола. – М.1998. – С. 202-245.

Церковь и революция: Документы и материалы из архива Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917 – 1918 гг. // Минувшее. – М. – СПб., 1993. – С. 238-248.

Церковная жизнь на Украине // Церковные Ведомости. – 1918. – № 11-12. Прибавления.

Церковные ведомости. – 1917. – № 9-15. – С. 55-56, 57, 64-66,

Церковные Ведомости. – 1917. – № 16-17. – С.83. № 18-19. – С. 2-3.

Церковные Ведомости. – 1917. – № 32-33. – С.263.

Церковные Ведомости. – 1917. – № 34. – С. 280.

Церковно Общественный Вестник. – 1913. – 10, 17 октября.

Церковно Общественный Вестник. – 1913. 7 ноября.

Чикаленко Є. Уривок з моїх споминів за 1917 р. – Прага, 932. – 56 с.

Чикаленко Є. Уривки зі спогадів з років 1919-20. – Н.У.: Наша батьківщина, 1963. – 166 с.

Шавельський Г. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. – Нью-Йорк. – 1954. – Т.2. – 415 с.

Шелухін С. Московська церковність і Українська Церква // Нова Рада. – 1918. – № 210.

ЛІТЕРАТУРА

Авузяк Б., Бичатін В. Українські автокефалісти на службі буржуазного націоналізму // Питання наукового атеїзму. Випуск 2. – К., 1975. – С. 133-138.

Андрусишин Б. Церква в Українській державі 1917-1920 рр. (доба Директорії УНР): Навчальний посібник. – К.: “Либідь”, 1997. – 176 с.

Алексеев В. А. Иллюзии и догмы. – М.: Политиздат, 1991. – 399 с.

Айвазов И. Православная Церковь и высшие государственные учреждения в России. // Оттиск из журнала “Голос Церкви”. – М., 1912. – № 9. – 42 с.

Бадджо А. М. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія. // Соціальна доктрина Церкви. – Львів: “Свічадо”, 1998. – С. 49 – 78.

Барт П. Философия истории как социология. – Ч.1 Спб., Пантелеева, 1900 – 424 с.

Біднов В. Церковний рух на Україні. – Тарнів: “УАПЦ”. 1921. – 24 с.

Білокінь С. Православні єпархії України 1917 – 1941 р. // Історико-географічні дослідження на Україні. / Збірник наукових праць. – К., Наукова думка, 1992 – 123 с.

Білокінь С. Розгром Київського єпархіального управління 1923 р. // Київська старовина, 1999. – №.1. – С. 89 – 106.

Блажейовський Д. Ієрахія Київської Церкви 861 – 1996. – Львів: Каменярь, 1996. – 567 с.

Бевзюк Н. Украинская автокефальная православная церковь в годы гражданской войны: образование и деятельность. // Автореферат дис... канд...ист...наук: 07.00.02./ ОГУ им. Мечникова И. И. Одесса, 1989. – 20 с.

Бедуел Гі. Історія Церкви. – Львів: “Свічадо”, 2000. – 295 с.

Бердяев Н. Опыты по психологии войны и национальности. – М.: Канон, 1990. – 189 с.

Бердяев Н. Духовные основы русской революции. – Париж: YMCA-PRESS, 1990. – 599 с.

Бердяев Н. Типы религиозной мысли в России. – Париж: YMCA-PRESS, 1989. – 715 с.

Берк Е. Релігія і громадянське суспільство // Консерватизм. Антологія. Упорядник Лісовий В., Проценко О. – К.: «Смолоскип», 1998. – с. 143-152.

Бляхин П. Как попы дурманят народ. – Пг., Госполитиздат, 1920. – 100 с.

Булгаков С. неотложная задача (О союзе христианской политики). – СПб.: изд. Сытина С. Д., 1906. – 48 с.

Бэттс Р., Марченко В. Духовник царской семьи святитель Феофан Полтавский (1874 – 1940). – М.: Российское отделение Валаамского общества Америки, 1994. – 286 с.

Берман Г. Дж. Вера и закон: примирение права и религии. – М.: “Ad Marginem”, 1999. – 432 с.

Божик П. священник. Церков українців в Канаді (причинки до історії українського церковного життя в Бритійській домінії Канаді за час від 1890 – до 1927). – Вінніпег: Канадійський українець, 1927. – 335 с.

Бовкало Ф. Февральская революция и проблемы взаимоотношения церкви и государства // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традициях. – СПб.: Изд. Русского Христианского гум. ин-та, 1996. – С. 62-76.

Бойцун Л. Духовний Собор Почаївської Лаври (Ф.258., оп.1. – 3, спр.8213) // Студії з архівної справи та документознавства. – Т.3 – К., 1998. – С. 115 – 119.

Борщак І. Митрополит Євлогій про українські справи // Україна. – Париж. – 1949. – Ч.2. – С. 89-96.

Боцюрків Б. Проблеми дослідження історії релігії та Церкви в Україні у міжвоєнний період:

джерела та їх опрацювання // Український археографічний щорічник. – К.: Наукова думка, 1992. – Вип. 1. – С. 285-294.

Бурко Д. Українська Автокефальна Православна Церква – вічне джерело життя. – Сант Бавнд Брук, 1988. – 327 с.

Буржуазная социология на исходе XX в. Критика новейших тенденций. – М.: Наука, 1986. – 279 с.

Введенский А. Революция и Церковь. – Пг., 1923. – 87 с.

Введенский А. Церковь Патриарха Тихона. – М., 1928. – 168 с.

Введенский А. Церковь и государство (очерк взаимоотношения Церкви и государства в России 1918 – 1922 г.). – М., 1923. – 254 с.

Верховский П. О необходимости изменить русские основные законы. // Оттиск из ж. «Церковная Правда». – Берлин, 1913. – № 2. – 16 с.

Вильский А. Церковные дела (Проблемы церковно-приходского самоуправления и отделения Церкви от государства). – «Летопись», 1916. – № 3. – С. 298 – 306.

Виппер Р. Заметки историка о религиозных исканиях современности (Оценка с позиций марксизма). – «Летопись», 1916. – № 9. – С. 204 – 213.

Вебер М. Избранные произведения пер. с нем. / Сост. Давыдов Ю.Н. – М.: «Прогресс», 1990. – 808 с. «Вехи». Интеллигенция в России. 1909-1810. – М.: «Молодая гвардия», 1991. – 462 с.

Власовський І. Олександр Лотоцький як церковний діяч // Лицар праці і обов'язку. Зб., присвячений пам'яті проф. О. Лотоцького – Білоусенка. – Торонто, 1983. – С. 39 – 51.

Власовський І. Нарис історії Української

Православної Церкви. – Новий Йорк – Бавнд Брук – Київ. – 1998. – Т. 1-4 (Т. 1. – 294 с. Т. 2. – 397 с. Т. 3. – 390 с. Т. 4. Ч. 1. – 384 с. Ч. 2. – 416 с.)

Власовський І. Канонічні та історичні підстави для автокефалії Української Православної Церкви. – Аугсбург: УАПЦ, 1948. – 23 с.

Власовський І. Професор О. Лотоцький як церковний діяч // Український православний календар, 1966. – С. 91 – 97.

Володин Д. Собор и Патриаршество // “Современный мир”, 1912 – №. 11. – С. 284 – 295.

Воробьев А. Религия и пролетарская революция. – Харьков, “Пролетарий”, 1923. – 67 с.

Воронин О. Автокефалія Української Православної Церкви. – Кенсінгтон: Воскресіння, 1990. – 64 с.

Вострышев М. Божий избранник. Крестный путь Святителя Тихона Патриарха Московского и всея России. – М. «Современник», 1990. – 189 с.

Всеукраїнський Православний Церковний Собор (1921 р. Київ). Діяння Всеукраїнського Православного Церковного Собору...14 – 30 жовтня 1921 р. – Новий Ульм, 1965. – 60 с.

Гайковський М. Реакційна діяльність православної церкви на Північній Буковині (1918 – 1940 рр.). – К., Наукова думка, 1984. – 135 с.

Гай-Нижник П. Гетьманський рух і Церква // Людина і світ. – 2003. – № 4. – С. 10-16.

Галуха Л. Особливості автокефалії та інституалізації православної церкви в Польщі (1918 – 1939 рр.): Автореф...канд...іст...наук: 09.00.11./ Інститут філософії НАН України – Київ, 1997. – 24 с.

Гегель Г. В. Ф. Философия права. / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера и М. И. Левиной. – М.: « Мысль », 1990. – 254 с.

Гладкий С. Культурницька діяльність парафі-

яльного духовенства православних епархій України на початку ХХ ст. – Запорізький Державний Університет, 1997. – 50 с.

Глосенко И. Социологическая мысль в России: очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX в. – начала XX в. – Л.: “Наука”, 1978. – 416 с.

Голубенко П. Україна і Росія у світлі культурних взаємин. К.: “Дніпро”, 1993. – 445 с.

Гольст Г. Религия и закон. – М.: «Изд. Юридическая литература», 1875. – 217 с.

Головащенко С. Особенности эволюции русской православной церкви как общественного института: Автореферат диссертации на соискание ученой степени канд...фил... наук (09.00.06.), АН УССР, ин-т философии. – Киев, 1991. – 17 с.

Голод и церковное богатство. – М., Госиздат, 1922. – 20 с.

Голубицький О., Кулик В. Український політичний рух на Наддніпрянщині кінці XIX – початку ХХ століття. – К.: «Смолоскип», 1996.-124 с.

Гордиенко И., Комаров П., Курочкин П. Политиканы от религии. Правда о “Русской зарубежной церкви”. – М.: “Политиздат”, 1975. – 191 с.

Грекулов Е. Церковь, самодержавие, народ. – М.: Наука 1969. – 184 с.

Грекулов Е. Московские церковники в годы революции. – М.: «Огиз», 1932. – 48 с.

Горский А. Представления о “царе” и “царстве” в средневековой Руси (до середины XVI века) // Царь и царство в русском общественном сознании. Мировосприятие и самосознание русского общества. – М.: ИРИ РАН, 1999. – С. 17-37.

Гриб О. Національна та етнічна свідомість як соціокультурний феномен. Автореферат дис.

канд. соціолог. наук 22.00.06 ХДУ. – Х., 1998 – 17 с.

Грінченко Б., М. Драгоманов Діалоги про українську національну справу. – К.: Ін.-т. археографії НАНУ, 1994. – 286 с.

Грушевський М. З політичного життя старої України. – К., 1918 – 216 с.

Грушевський М. С. З історії релігійної думки на Україні. – К., 1992 – 146 с.

Грушевський М. С. На порозі нової України. – К.: «Наукова думка», 1991. – 128 с.

Делеган М. Закарпатське православ'я у 1920 р. – спадщина Української Держави? – Науковий збірник, присвячений 125-ти річчю від народження гетьмана П. Скоропадського та 80-ти річчю Української Держави 1918 р. – К., 1988. – С. 188-191.

Диалог украинской и русской культур в Украине. Материалы II международной конференции 30-31 октября 1997, Киев. – ред. Шульга Н. А. – Киев, 1998. – 213 с.

Дмитриев А. Церковь и идея самодержавия в России. – М.: Атеист, 1930. – 232 с.

Дмитрук К. Кому служили й служать зрадники з так званої автокефалії. – К.: “Знання”, 1977. – 46 с.

“Дело” митрополита Вениамина (Петроградского). 1922г. – М.: Студия “ТРИТЭ”, 1991. – 94 с.

Довсон К. Релігійні джерела західної цивілізації // Консерватизм. Антологія. Упор., Лісовий В., Проценко О. – К.: «Смолоскип», 1998. – с. 133-142.

Дурьлин С. Град Софії. Царьград и Святая София в русском народном религиозном сознании. – М., 1915. – 77 с.

Дорошенко Д. Православна Церква в минулому й сучасному житті українського народу. – Берлін, 1940. – 154 с.

Дмитриев А. Церковь и идея самодержавия в России. – М.: Атеист, 1930. – 232 с.

Девтероксенос К. Вселенская Церковь и народности. – Казань. Тип. Императорского Университета, 1900. – 11 с.

Дудинов П. Священный Собор Православной Российской Церкви. 1917 – 1918 гг. (Состояние источников и вопрос издания его деяний) // Христианское чтение. – 1997. – № 14. – С. 88 – 96.

Дудко О., Гусев В. Олександр Лотоцький і автокефалія Української Православної Церкви // Розбудова держави. – 1999. – № 1-6. – С. 172-179.

Еременко В. Православная концепция исторического процесса в свете современности. – К., 1991. – 208 с.

Євсєєва Т. Зародження християнської демократії у структурі Російської православної церкви в 1917-1921 рр. (загальний та український аспект). // Український Історичний Журнал. – Київ, 2001. – № 1. – С. 107-121.

Євсєєва Т. Церковна еліта та її роль у процесі формування політичної самосвідомості в Україні // УІЖ. – Київ, 1999. – № 2. – С. 89-104.

Євсєєва Т. Боротьба міністерства ісповідань уряду Директорії за визнання Української церкви у всеправославному та всехристиянському контексті // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. Міжвідомчий збірник наукових праць. – Випуск 6. Збірник наукових праць на пошану С. В. Кульчицького. – К. Інститут історії України НАН України, 2002. – С. 393-405.

Євсєєва Т. Українська та православна ідентичність на тлі конфлікту культур // Дослідження світової політики. Інститут світової економіки і міжнародних відносин НАН України. – К., 2000. – с. 26-34.

Євсєєва Т. Екуменічний аспект міжцерковних стосунків в Україні у 1914-1921 рр. // Проблеми історії України XIX-початку XX ст. Випуск III. – К., Інститут історії України НАН України., 2001 р. – С. 264-278.

Євсєєва Т. Соціальна доктрина православної Церкви на початку XX ст. // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. Міжвідомчий збірник наукових праць. – Випуск 8. – К. Інститут історії України НАН України, 2002. – С. 40-45.

Євсєєва Т. Вище церковне управління і Українська держава 1917-1921 рр.: конфлікт “націоналізмів” у православному полі // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. Міжвідомчий збірник наукових праць. – Випуск 9. – К. Інститут історії України НАН України, 2003. – С. 37-81.

Ефимов К. «Русь – Новый Израиль»: теократическая идеология своеземного православия в допетровской письменности. – К., 1912. – 50 с.

Жиллюк С. Без апологетики. Витоки оновлення православної церкви в Україні. – Житомир: Полісся. – 2000. – 164 с.

Зайцев К., прот. Время Святителя Тихона. – М.: Издательство им. Св. Игнатия Ставропольского, 1996. – 190 с.

Заозерский Н. О созыве Поместного Российского Собора и о Патриаршестве // “Богословский Вестник”, 1912. – Т.2., июнь. – С. 256 – 273.

Зінченко А. Визволитися вірою. Життя і діяльність митрополита Василя Липківського. – К.: Дніпро, 1997. – 423 с.

Зінченко А. Благовістя національного духу. Українська церква на Поділлі в першій третині XX ст. – К.: Освіта, 1993. – 256 с.

Зернов Н. Русское религиозное возрождение

XX в. – Париж, YMCA-PRESS., 1991. – 368 с.

Изгоев А. Национальные и религиозные вопросы в современной России (Критика государственной политики). – “Русская мысль”, 1908. – Кн. 5, отд. 2. – С. 122 – 137.

Иорданский Н. Свобода совести (Политическое обозрение. О прениях в III Думе по вероисповедным вопросам). – “Современный мир”, 1909. – № 6, отд. 2. – С. 128-140.

Игнатуша О. “Вселенська Церква нас не визнає...” // Людина і світ. – 1998. – № 3. – С. 33-36.

Игнатуша О. Українська Автокефальна Православна Церква (1917-1930 рр.): Автореферат дис... канд... іст... наук. 07.00.02. Запорізький державний університет. – Запоріжжя, 1993. – 20 с.

Игнатуша О. До характеристики архівних джерел з історії православної церкви та міжцерковних відносин в Україні: 20-30 роки XX ст. // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. Міжвідомчий збірник наукових праць. – Випуск 6. Збірник наукових праць на пошану С. В. Кульчицького. – К. Інститут історії України НАН України, 2002. – С. 60-70.

История христианской Церкви в XIX веке. В 2-х т. (Т.2. – Православный Восток.) – Петербург, Издательство А. Лопухина, 1901. – 325 с.

Ільченко І., Пилявець Л., Преловська І. Три промови Василя Липківського // Український археографічний щорічник. – К., 1999. – С. 475-488.

Кальвер П. Социал-демократия и христианство. – Пг., 1917. – 29 с.

Каменев П. С. Ю. Витте и К. П. Победоносцев о современном положении Православной Церкви. – «Вестник Европы», 1909. – Кн. 2. – С. 651-691.

Каменский П. Вероисповедные и церковные вопросы в Государственной Думе III созыва и отношение к ним Союза 17 октября. – М., 1909. – 106 с.

Камчатский, Нестор (епископ). Расстрел Московского Кремля (27 октября – 3 ноября 1917 г.). – Репринтное издание 1917 г. – М.: Столица, 1995. – 88 с.

Кандидов Б. Церковь и шпионаж. О некоторых фактах контрреволюционной и шпионской деятельности религиозных организаций. – М.: ОГИЗ-ГАИЗ, 1938. – 120 с.

Кандидов Б. Дело №. Церковно-белогвардейский Собор в Ставрополе в мае 1919 г. Материалы по вопросу об организации церковной контрреволюции в годы гражданской войны. – М., Московский рабочий, 1930. – 96 с.

Кандидов Б. Октябрьские бои в Москве и Церковь. – М.: “Безбожник”, 1931. – 40 с.

Кандидов Б. Церковь и гражданская война на юге. Материалы к истории религиозной контрреволюции в годы гражданской войны. – М.: Изд. “Безбожник”, 1931. – 272 с.

Кандидов Б. Церковь и февральская революция. Классовая позиция православной церкви в период февраль-август 1917. Материалы и очерки. – М.: ГАИЗ, 1934. – 96 с.

Красиков П. На церковном фронте 1918 – 1923 гг. – М.: ГАИЗ, 1923. – 311 с.

Каннингем Д. С надеждой на Собор: русское религиозное пробуждение начала века. Перевод с англ. Сидоренко. – Lond. Overseas publ. Interchange. – 1990. – 354 с.

Карсавин Л. Философия истории. – СПб. АО «Комплект», 1993. – 351 с.

Карташев А. Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х т. – Т.2. – Патриарший период. Синодальный период. – Париж, YMCA-PRESS, 1959. – М.: Наука, 1991. – 576 с.

Карташев А. Воссоздание святой Руси. – Париж, YMCA-PRESS, 1956. – 254 с.

Карташев А. Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. – М., 1996. – 465 с.

Киреев А. Религиозные задачи России на Православном Востоке. – М., 1896. – 31 с.

Кашеваров А. Государство и Церковь. Из истории взаимоотношений Советской власти и РПЦ в 1917 – 1945 гг. – Спб, изд. Санкт-Петербургского Государственного Университета, 1995. – 138 с.

Кашеваров А. Кампания советской власти по вскрытию святых мощей в 1918 – 1920 // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традициях. – Спб., 1995. – С. 77-97.

Клибанов А. Религиозное сектантство и современность (социологические и исторические очерки). – М.: “Наука, 1969. – 272 с.

Ковалевский М. Сочинения. В 2-х т. – Т. 2., Современные социологии. – М.: Алетейя, 1997. – 416 с.

Козин Н. Бегство от России: К логике исторических потрясений России в XX в. – Саратов, 1998. – 168 с.

Колесова М. Документы Архива Российской Федерации как источник по истории Российской Православной Церкви (1917 - 1922). // Журнал Московской Патриархии. – 1994. – С. 139 – 141.

Корзун М. Русская православная церковь, 1917 – 1945 гг. : Изменение социально-политической ориентации и научная несостоятельность вероучения. – Минск: “Беларусь”, 1987. – 111 с.

Коструба Т. Православне духовенство. Яка

була його роля в українському національному відродженні. – Львів, 1937. – 39 с.

Копенкин Э. Социально-политическая переориентация русской православной церкви в предреволюционной России как фактор эволюции православия. // Автореферат дисс...канд...фил ... наук (09.00.06.). Л., 1973. – 19 с.

Кох Г. Теорія III-го Риму в історії відновленого в Москві патріархату (1917-1945). – Мюнхен, 1953. – 40 с.

Кравчук А. Митрополит Андрей Шептицький та Іван Франко про християнську соціальну акцію // Соціальна доктрина Церкви. – Львів “Свічадо”, 1998. – С. 248 – 275.

Красников Н. Социально-этические воззрения русского православия в XX веке. – Киев, “Выща школа”, 1998. – 177 с.

Красножен М. Новейшее законодательство по делам Православной Русской Церкви // “Ученые записки Юрьевского ун-та”, 1909. – № 8. – С. 1-17.

Крижанівська О. Таємні організації України (Масонський рух у XVIII на початку XX ст.) – К.: «Аквілон-Прес», 1998. – 134 с.

Кривелев И. Русская православная церковь в первой четверти XX-го века. – М., 1982. – 64 с.

Кукушкина А. Указ Московского Патриарха № 362 от 7/20 ноября 1920 и Русская Православная Церковь за границей // Культура. Образование. Православие. – Ярославль, 1996. – С. 233 – 235.

Кедров В. Русские на Святой Земле. (О русской духовной миссии в Иерусалиме) // Вокруг света. – 1990. – № 1. – С.49-51.

Лаврик Г. Політика Радянської держави щодо православної церкви в Україні (1917-1923). Історико-економічний аспект. Автореферат дис...

канд...іст...наук: 07.00.01. / Запорізький університет. – Запоріжжя, 1996. – 24 с.

Левичев М. Под маской религии. – М-Л “ГИЗ политической литературы”, 1929. – 64 с.

Левитин-Краснов А. Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1996. – 672 с.

Липинський В. Консерватизм і поступ // Консерватизм. Антологія. Упор., Лісовий В., Проценко О. – К.: «Смолоскип», 1998. – с. 516-527.

Липинський В. Мораль і політична дія // Консерватизм. Антологія. Упор., Лісовий В., Проценко О. – К.: «Смолоскип», 1998. – С. 196-201.

Липинський В. Універсалізм у хліборобській ідеології // Консерватизм. Антологія. Упор., Лісовий В., Проценко О. – К.: «Смолоскип», 1998. – С. 120-129.

Липківський В., митр. Православна Християнська Церква українського народу // Церква й життя. – 1927. – № 1. – С. 12 – 28.

Лихолат А. Разгром националистической контрреволюции на Украине (1917 – 1922 гг.). – М.: Госполитиздат, 1954. – 656 с.

Лукин Н. Церковь и государство. – М - Пг.: “Коммунист”, 1919. – 40 с.

Лотоцький О. Церковно-правні основи автокефалії. – Варшава: Друкарня синодальна, 1931. – 71 с.

Лотоцький О. Українські джерела церковного права. – Варшава, 1931. – 318 с.

Лотоцький О. Автокефалія. – Варшава, 1935. – Т.1. – 203 с. Т.2. – 550 с.

Лотоцький О. Зневажена справа // Тризуб. – Париж, 1927. – Ч.:12 (70). – С. 6-11.

Лоллий (Юрьевский), архиеп. Украинская

лжеиєрархія // Український православний благовісник. – 1926. – № 21. – С. 1-4; – № 22. – С. 3-7; – № 25. – С. 5-7.

Ляхоцький В. На чолі Міністерства Ісповідань // Пам'ять століть, 1998. – № 2. – С. 106 – 122.

Майєр Г. Виникнення та основи християнської демократії // Консерватизм. Антологія. Упор., Лісовий В., Проценко О. – К.: «Смолоскип», 1998. – с. 227-245.

Мазєпа І. Підстави нашого відродження. – “Прометей”, 1946, 1949. – Ч.І. – 178 с., Ч. ІІ. – 163 с.

Мануїл (Лемешєвський), митрополит. Русские православные иєрархи периода с 1893 по 1965 годы. В 6-ти т. – Erlagen, 1979 – 1987. (Т. 1 – 431 с., т. 2. – 420 с., т. 3. – 414 с., т. 4. – 441 с., т. 5. – 502 с., т. 6. – 532 с.).

Марголін А. Україна и політика Антанты: записки єврея и гражданина. – Берлін, 1923. – 397 с.

Марітен Ж. Нація, політичне суспільство, держава // Консерватизм. Антологія. Упор., Лісовий В., Проценко О. – К.: «Смолоскип», 1998. – с. 457-470.

Марченко А. Жертва очищення // ЖМП. – 1990. – № 7. – С. 37 – 40.

Масарик Т. Світова революція за війни і у війні 1914-1918рр. Спомини (пер. М.Саєвича). – Львів: «Червона калина» 1930. – 552 с. .

Мельгунов С. Как создавалась в России государственная Церковь – М.: 1917. – 15 с.

Мельгунов С. Церковь и государство в России. – М.: Сытин, 1907 – 1909. – Вып. 1-2. – 45 с.

Мельгунов С. Церковь в новой России. – М., 1917. – 14 с.

Мельник А. Практика посвящений храмов во имя патрональных великокняжеских и царских

святых в XVI веке // Царь и царство в русском общественном сознании. – М.: ИРИ РАН, 1999. – С. 44-45.

Меньшевицкая контрреволюция, подготовка интервенции и церковь. – М. – Л.: “Московский рабочий”, 1931. – 136 с.

Мещеряков Н. Поповские обманы. (Факты и документы). – М.: Госиздат, 1919. – 46 с.

Мигранян А. Роль насилия в процессе демократизации в России // Освобождение духа. ред. Гусейнов А. А., Толстых В. И. – М.: Политиздат, 1991. – с. 168-186.

Міненко Т. Змагання за незалежнення Української Православної Церкви в ХХ ст. // Збірник праць ювілейного конгресу до 1000-ліття хрещення Руси-України. – Мюнхен, 1989. – С. 763 – 791.

Митрофанов Г., свящ. Российская Православная Церковь в России и эмиграции в 1920-е гг. Из истории Российской Православной Церкви ХХ века. – Спб., “Ноах”, 1995. – 144 с.

Митрофанов Г., свящ. Русская Православная Церковь и Советское государство во второй половине 1920-х гг. (Анализ взаимоотношений на основе церковных документов) // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традиции. – Спб., 1996. – С. 98-110.

Нагаєвський І. Патріархати: їх початок і значення в Церкві та Український патріархат. Історично-правнича студія. – Лондон: Центральний Патріарший комітет УПЦ, 1976. – 216 с.

Надтока Г. Православна Церква і процес українського національного відродження. 1900 – 1917 рр. – К., 1996. – 110 с.

Нестуля О. Доля церковної старовини в Україні (1917 – 1941). – К., 1995 (ч. 1. – 280 с., ч. 2. – 216 с.).

Никонов А. Критический анализ миссионерской деятельности Российской Православной Церкви (1721 – 1917) / Автореферат дисс...канд... фил...наук. – ЛГУ, 1989. – 20 с.

Назарко Іриней. Київські й Галицькі митрополити: біографічні нариси (1590 - 1960). – Рим, 1962. – 271 с.

Никон, єпископ. Церковь и социальный вопрос // Церковно Общественный Вестник, 1913, II. – №. 6. – С. 7.

Никольский Н. История русской церкви. – М.: «Мысль», 1993 – 428 с.

Новік В., ігумен. Соціальна проблема в російському православ'ї // Соціальна доктрина Церкви. – Львів, “Свічадо”, – с. 178 – 214.

Новік В., ігумен. “Надто людське” проти не досить загальнолюдського” // Людина і світ. – 2003. – № 5. – С.5-6.

Носович Н. Социальная доктрина русского православия и теория научного коммунизма. / Автореферат дис... канд... фил...наук. – Л., 1968 – 18 с.

Обреченные: о русской эмигрантской псевдоцеркви. – Л.: Лениздат, 1988. – 207с.

Основи догматичного богослов'я. – Львів “Місіонер”, 1997. – 310 с.

Огієнко І. Світовий рух за утворення живої народної національної церкви. – Тернів, 1921. – 52 с.

Одинцов М. Государство и Церковь: История взаимоотношений. 1917 – 1938 // Культура и религия. – М.: «Знание», 1991. – №. 11. – 38 с.

Окара А. Українська та великоруська культури у XVII ст.: культурний вплив чи культурний конфлікт? // Християнство і культура: історія, традиції, сучасність. Збірник наукових парць. – Полтава. 1998. – с. 95-103.

Олещук Ф. Борьба церкви против народа. – М.: Госполитиздат, 1939. – 111 с.

Осецкий А. Поместный Собор. Свободный опыт организации. – Пг., 1917. – 121 с.

Осипова Е. Политика православной церкви в период подготовки октябрьской революции (март – октябрь 1917 г.): Автореф... дисс...канд...ист... наук. – М., 1966. – 22 с.

Павловський І., архієпископ. Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор, Священний Собор Єпископів України та Собори перших віків християнства // Церква й життя. – 1927. – № 2. – С. 197-205.

Падовезе Л. Соціальні аспекти у вченні Отців Церкви // Соціальна доктрина Церкви. – Львів, “Свічадо”, 1998. – С. 30 – 48.

Паозерский М. Русские святые перед судом истории. – М.-Птр., ГИЗ, 1923. – 156 с.

Пащенко В. Держава і православ'я в Україні: 20-30 рр. ХХ ст. – К.: Центр пам'ятниковознавства НАН України, 1993. – 188 с.

Пащенко В. Свобода совісті в Україні: міфи і факти 20-х – 30-х років. – К., 1994. – 249 с.

Персиц М. Отделение церкви от государства и школы от церкви в СССР. – М.: 1958. – 128 с.

Плаксин Р. Тихоновщина и ее крах: позиция православной церкви в период Великой Октябрьской революции и гражданской войны. – Л.: Лениздат, 1987. – 206 с.

Платонов Н. Православная Церковь в 1917 – 1935 гг. // Ежегодник музея религии и атеизма. – Ленинград, 1961. – Вып.5. – С. 206-271.

Платонов Н., митр. Почему я ушел из Церкви. Из неопубликованных записок бывшего Ленинградского митрополита Н. Ф. Платонова // Прав-

да о религии. – М.: «ГИЗ политической литературы», 1959. – 78 с.

Путь скорбный, путь славный. Знаменательные даты истории Зарубежной Церкви // Святитель Иоанн (Максимович) и Русская Зарубежная Церковь. – Джорданвилль, 1996. – с. 48-61.

Политические партии России. Конец XIX – первая треть XX в.: Энциклопедия ред. Шелоха В.В и др. М.: РОССПЭН, 1996 – 800 с.

Пилявець Л. Хрещениця ДПУ. З історії Діяльно-Христової Церкви // Людина і світ. – 1992. – №. 5-6 – С. 26-29.

Полонский А. Православная церковь в истории России (синодальный период). – М.: изд. “Содействие”, 1995. – 107 с.

Полонська-Василенко Н. Історичні підвалини УАПЦ. – Мюнхен, 1964. – 125 с.

Полонська-Василенко Н. Теорія III Риму в Росії протягом XVIII-XIX ст. – Мюнхен, 1952. – 47 с.

Полтавская И. Русские православные духовные миссии на Дальнем, Среднем и Ближнем Востоке (обзор документов в РГИАП) // Дипломатический ежегодник. – М.; 1995. – С. 112-133.

Поляков И., свящ. Отношение Церкви к национальному (по материалам богословских трудов и церковной периодики конца XIX – начала XX вв.) // Христианское чтение. – 1997. – № 15. – С. 83-85.

Поссенти В. Демократия и христианство // Вопросы философии. – М.: «Наука», 1996. – № 7. – С. 92-101.

Поспеловский Д. Русская Православная Церковь в XX веке. – М.: «Республика», 1994. – 511 с.

Поспеловский Д. Православная Церковь в истории Руси, России, СССР. – М.: Библиотека Богословского института св. ап. Андрея, 1996. – 408 с.

Поспеловский Д. Российская Православная Церковь: испытания начала XX века // Вопросы истории. – 1993. – № 1. – С. 42-54.

Потієнко В. Відновлення ієрархії Української Автокефальної Церкви. – Новий Ульм, 1071. – 68 с.

Православное богословие и благотворительность (диакония) // Сб. статей. Ред. Печерская Н. А. – Спб.: Высшая религиозно-философская школа, 1996. – 216 с.

Программные документы политических партий России дооктябрьского периода. / сост. Злобин В.И. – М.: Изд. МГУ, 1991. – 237 с.

Русское православие: Вехи истории. – М.: Политиздат, 1989. – 600 с.

Радевич-Вінницький Я. Україна: від мови до нації – Дрогобич: «Відродження», 1997. – 359 с.

Ричка В. Ідея Києва – другого Єрусалима в політико-ідеологічних концепціях середньовічної Русі // Археологія. – 1998. – № 2. – С. 72-80.

Раневский С. Украинская автокефальная Церковь. – Н-Й – Джорданвилль: Изд. Свято-Троїцького монастиря, 1949. – 167 с.

Революция и Собор 1917 – 1918 гг. (наброски для истории Русской Церкви наших дней) // Альфа и Омега. – М., 1995. – № 3. – С. 96 – 118.

Ребет Лев. Теорія нації. – Львів, 1997. – 193 с.

Регельсон Л. Трагедия русской Церкви 1917 – 1945. – Париж, 1977. – 625 с.

Редькина О. Вероисповедная политика Временного правительства (февраль – октябрь 1917 г.) // Религия, Церковь в России и за рубежом. – М. – 1995. – № 5. – С. 80-85.

Рейснер М. Мораль, право и религия по действующему закону // Вестник права, 1900. – № 8. – С. 9-10.

Рейснер М. Духовная полиция в России. – Спб., – 1907. – 108 с.

Рейснер М. Нужна ли вера в бога? О вере, Церкви и государстве. – М.: «Красная новь», 1923. – 137 с.

Реєнт О. П., Лисенко О. Є. Українська національна ідея і християнство. – К.: «Богдана», 1997. – 128 с.

Родзянко М. Крушение монархии. – Л., 1929. – 178 с.

Рожков В., прот. Церковные вопросы в Государственной Думе. – Рим, 1975. – 458 с.

Росницин П. Церковная жизнь и вопрос о патриаршестве // “Русская мысль”, 1913. – Кн.1. (отд.3). – С. 45 – 48.

Российская Церковь в годы революции (1917 – 1918 гг.) // Сборник. Ред. Одинцов М.И. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1995. – 272 с.

Ростов Н. Духовенство и русская контрреволюция конца династии Романовых. – М.: “Атеист”, 1930 – 155 с.

Российское христианско - демократическое движение. – М., 1990. – 115 с.

Русская Православная Церковь за границей. // В 2-х т., под ред. Соллогуб А. – Н. Й, 1968. – Т. 1. – 761 с., т. 2. – 1149 с.

Саган О. Дві сім'ї православних церков: чи можливе об'єднання? // Українське релігієзнавство. Бюлетень країнської асоціації релігієзнавців і відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ. – 2002. – № 21. – С. 88-96.

Саган О. Соціальна доктрина Російського православ'я: чи буде два кроки назад? // Українське релігієзнавство. Бюлетень української асоціації

релігієзнавців і відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ. – 2002. – № 23. – С. 14-21.

Саган О. Вселенське православ'я. – К., 2004.

Саган О. Нескликаний Собор // Людина і світ. – 2003. – №2. – С. 41-47.

Смолич И. История Русской Церкви (1700 – 1917). В 2-х ч. – М.: Изд Валаамского монастыря, 1997 (ч. 1. – 779 с., ч. 2. – 799 с.).

Самойлович Ю. Українська Церква на послугах у національної контрреволюції. Дослід з історії УАПЦ // Революція й релігія. – Харків – Київ, 1930. – Кн. 2. – с. 198-302.

Самойлович Ю. Церковь украинского социалфашизма. – М.: “ГАИЗ”, 1932. – 125 с.

Сергійчук В. Сергійчук Б. Проблема визнання УАПЦ в листуванні уряду УНР та його посольства в Туреччині // Матеріали наукової конференції під ред. А. Зінченка. – К. 1997. – С. 81-86.

Сергійчук Б. Уряд УНР і Вселенський престол. З історії відносин // Людина і світ. – 1997. – № 2. – С. 332-36.

Самосознание европейской культуры XX век: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М.: Политиздат, 1991.- 366 с.

Свешников В., прот., Шаргунов А., прот. О Церкви, России и нравственном мире. – М.: Рагоръ, 1993. – 128 с.

Свитич А. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии 1917 – 1950 гг. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1997. – С. 87 – 280.

Снегирева Э. Политическая переориентация

русского православия в первое десятилетие советской власти (1917 – 1927 гг.) // Автореф... дис... канд... ист...наук. Лениниградский гос. инст. им. Жданова Л., 1974. – 16 с.

Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: “Политиздат”, 1992. – 544 с.

Соціальна доктрина Церкви. Короткий огляд документів // Соціальна доктрина Церкви. – Львів, “Свічадо”, 1998. – С.11 – 29.

Основы социальной концепции Русской православной церкви // <http://www.russian-church.org.ru/s2000r.ol.htm>.

Соловьев Вл. Россия и Вселенская Церковь. – Минск.: Харвест, 1999. – 1600 с.

Сисин Ф. Церква, держава та нація: проблеми православ'я в сучасній Україні // Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні: Матеріали міжнародної наукової конференції. Київ, 28-30 вересня 1994 р. – К.: “Право”, 1996. – С. 132-144.

Стародуб А. Проблема статусу Російської Православної Церкви в Україні в 1918-1921 рр. // Просемінарій. Медієвістика. Історія Церкви науки і культури. – К., 1997. – Вип. 2. – С. 202-211.

Стародуб А. Українська державність 1917-1921 рр. “очима” центральної влади Російської Православної Церкви: еволюція несприйняття // Просемінарій. Медієвістика. Історія Церкви, науки і культури. – К., 1999. – Вип. 3. – С. 190-203.

Стародуб А. Організація управління Православної Церкви в Україні восени 1918 р.: автономія канонічна і фактична // Науковий збірник. Присвячений 125-ти річчю від народження гетьмана П. Скоропадського та 80-ти річчю Української Держави 1918 р. – К., 1998. – С. 178-180.

Стародуб А. Боротьба за церковну самостійність

в 1917-1921 рр. та участь в ній єпископів-українців // Науковий збірник молодих вчених і аспірантів Інституту археографії ім. М. Грушевського НАНУ. – Випуск 2. – К., 1999. – С.325-343.

Стародуб А. Юрисдикційна політика РПЦ 1917-1921 рр.: український аспект / Дис... канд... іст... наук. 07.00.02. Всесвітня історія. Інститут археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАНУ. – К., 2000.

Стратонов И. Русская церковная смута (1921 – 1931) // Из истории христианской Церкви на родине и за рубежом. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1995.

Стати Л. Социальная роль и деятельность церкви в период подготовки Великой Октябрьской социалистической революции и защиты ее завоеваний (1917-1920 гг.). На материалах юга Украины / Автореферат дис...канд...ист...наук: 09.00.01. ОГУ им. Мечникова И. И. – Одесса, 1990. – 18 с.

Струве П. Интеллигенция и революция // Политика, культура, религия, социализм. – М.: “Республика”, 1998. – С. 190 – 202.

Соколов Н. О влиянии Церкви на историческое развитие права. – СПб., 1914. – 149 с.

Сухоплюев І. Відокремлення церкви від держави. – Харків, Юридичне видавництво, 1929. – 168 с.

Соколов В. Православна церква в роки громадянської війни. – Харків, Держвидав України, 1930. – 68 с.

Судьбы грузинской Церкви (По вопросу о грузинской церковной автокефалии). – М.: Изд. “Русский стяг”, 1907. – 176 с.

Сношение России с Востоком по делам церковным. – СПб., 1858. – 353 с.

Тарасов К. Деяния Священного Собора 1917-1918 гг. как исторический первоисточник // ЖМП. – 1993. – № 1. – С. 7-10.

Теодорович І., арх. Благодатність ієрархії УАПЦ. – Регенсбург, 1947. – 142 с.

Теодорович Н. Стан православної синодальної церкви в Україні в 1917 р. // Український збірник. – Мюнхен, 1959. – Кн. 15. – С. 110-137.

Тіменик З. Історія православної автокефальності у творчій спадщині Івана Огієнка (митрополита Іларіона): Автореферат канд...філ...наук. 09.00.11. / Інститут філософії НАНУ. – Київ, 1997. – 20 с.

Трембіцький В. Зносини Української Держави 1918-1922 рр. з Царгородським патріархом // Богословія. – Рим, 1965. – Т. 29. – С. 63-88.

Трубецької Н. Европа и человечество // Голубенко П. Україна і Росія у світлі культурних взаємин. – К.: “Дніпро”, 1993. – с. 134-186.

Тисячоліття Християнської України. – Баффало-Н.-Й., 1996. – 245 с.

Титлинов Б. Православие на службе самодержавия в русском государстве. – Л.: Госиздат, 1924. – 210 с.

Титлинов Б. Церковь во время революции. – Пг.: “Былое”, 1924. – 194 (242) с.

Троциньський В. Міжвоєнна українська еміграція в Європі як історичне і соціально-політичне явище. – К.: Інтел, 1994. – 260 с.

Турченко Ф. Український національний церковний рух наприкінці ХІХ- поч. ХХ ст. // Український церковно-визвольний рух і утворення УАПЦ. Матеріали наукової конференції. – К., 1997. – С. 23-29.

Троцький С. Афон и международное право //

Богославские труды. – М., 1997. – № 33. – С. 138-155.

Тюрменко І. Проблеми української державності в діяльності та науковій спадщині І.Огієнка: Дис... докт... іст... наук. 07.00.01. К., 2000. – 33 с.

Тиктопуло Я. Мираж Царьграда: О судьбе греческого проекта Екатерины II // Родина, 1992. – №11-12. – С. 57-60.

Ульяновський В. Церква в Українській Державі 1917 – 1920 рр. (Доба Центральної Ради). – К., “Либідь”, 1997. – 200 с.

Ульяновський В. Церква в Українській Державі 1917- 1920 рр. (Доба Гетьманату Павла Скоропадського). – К., “Либідь”, 1997. – 320 с.

Українська Автокефальна Православна Церква: минуле і сучасне. / Бондаренко В., Пилявець Л., Уткін О. – К., ВИД. Центру духовної культури., 1991 р. – 76 с.

Устинов В. Основные понятия русского государственного, гражданского и уголовного права. Общедоступные очерки. – М. Типография Сытина, 1907. – 192 с.

Успенкий Б. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). – М.: Языки русской культуры, 1998. – 680 с.

Фаворський В. Боротьба за Жовтень і церква на Україні // Безвірник, 1927. – № 11. – С. 3-12, № 12. – С. 11-17.

Филиппов С. Государство и Церковь: детерминанты политики // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традиции. – Спб., 1996. – С. 126-140.

Фирсов С. Некоторые аспекты церковно-

государственных отношений в России начала XX столетия // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традициях. – Спб., 1996. – С. 51-61.

Фирсов С. Православная Церковь и Российское государство в 1907 – 1917 гг.: социальные и политические проблемы: Автореферат дис..д.ист.наук. – Спб., 1997. – 47 с.

Фирсов С. Русская церковь накануне перемен (1890-1918 гг.). – М.: “Духовная библиотека”, 2002. – 623 с.

Флоровский Г. Пути русского богословия. – Париж, YMCA – PRESS, 1983. – 600 с.

Фоминых Е. Самодержавие и вопрос о преобразовании церковного прихода в 1905-1907 гг. // Вестник ЛГУ. – Серия 2. История. – 1986. – Выпуск 4. – С. 86-88.

Фотиев К., протоиерей. Попытки украинской автокефалии в XX в. // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии 1917 – 1950 гг. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1997. – С. 7 – 86.

Фруменкова Т. Высшее православное духовенство России в 1917 г. // Из глубины времен. Спб., 1995. – Вып.5. – С. 74-94.

Хомчук О. Церква поза церковною огорожею. Розколи і руйнація Української православної церкви в пошуках “Константинопільського визнання”. – Чикаго, 2002. – 621с.

Цыпин В. (прот.). История Русской Православной Церкви 1917-1990 гг. – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – 832 с.

Шаблинский И. Пределы власти: Борьба за российскую конституционную реформу (1898-1995). –

М.: 1997. – 387 с.

Шаповал М. Соціологія українського відродження. – Прага, 1946. – 45 с.

Шип Н. Церковно-православний рух в Україні (початок ХХ ст). – К., 1995. – 66 с.

Шейнман М. Христианский социализм. – М: «Наука», 1969. – 315 с.

Шкаровский М. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 годах). – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 2000. – с. 67-94.

Шмеман А., прот. Исторический путь православия. – Париж, YMCA-PRESS, 1989. – 389 с.

Шипов Я. Тихоновская церковь и Врангель. Исторический очерк, составленный на основе архивных документов, найденных в Крыму. – М.: «Красная Новь», 1923. – 111 с.

Шуба А. Нации и национальные отношения в интерпретации Российской Православной Церкви. – К.: «Либідь», 1992. – 192 с.

Шуба О. Релігія в етнонаціональному розвитку України (Політологічний аналіз). – К., «Криниця», 1999. – 324 с.

Щипков А. «Рыночная» Россия и эффект религиозной энтропии // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традициях. – Спб.: Изд. Русского Христианского гуманитар. ин-та, 1996. – С. 141-152.

Юшин Е. Англо-американская буржуазная историография взаимоотношений Советского государства и Российской Православной Церкви в 1917-1923 гг. // Автореферат дис...канд...ист...наук. МГУ Дружбы народов им. П.Лумумбы. – М., 1988. – 24 с.

Эльвин И. Церковь и война (1914 – 1918 гг.). – М.: Гаиз, 1934. – 124 с.

Эзрин Г. Государство и религия. Религиозные организации и политическая структура общества. – М., Политиздат, 1974. – 135 с.

Яроцький П. Проблеми Церкви в секулярному, плюралістично-ідейному суспільстві // Релігійна свобода. Релігія і церква в Україні уроки минулого і проблеми сьогодення. – Науковий щорічник. Державний комітет України у справах релігій, Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ. – К.: Світ знань, 2003. – № 7. – С. 8-15.

Shechko P. The Russian Orthodox Sobor of the Moscow and the Orthodox Church in the Ukraine (1917-1918) // Analekta Ordinis s.Basilii Magni. – 1973. – Vol. VIII. – P. 161-240; 1979. – Vol. X (XVI). – Sec. 2. – №: j. – P. 238-363.

З М І С Т

Вступ.	3
Розділ 1. Огляд джерел та історіографія проблеми.	30
Джерельна база дослідження	30
Історіографія проблеми.	55
Розділ 2. Засади організаційної структури РПЦ, та її функціональні особливості у політичній системі Росії.	87
Православ'я у структурі політичної влади імперії.	90
Церковне питання у Державній думі.	107
Офіційне формування та соборна легітимація соціальної доктрини Церкви.	121
Трансформація політичного статусу РПЦ в міжреволюційний період: лютий - листопад 1917 р.	134
Розділ 3. Взаємостосунки Вищого церковного управління з українськими державними утвореннями у 1917-1921 рр.	153
Особливості реформування системи управління РПЦ (крізь призму досвіду Всеросійського та першої сесії Всеукраїнського соборів 1917 - 1918 рр.).....	156
Еволюція політичного статусу РПЦ в Україні за доби Гетьманату.	185
Організація Вищого церковного управління українських епархій у 1918 - першій половині 1920 рр.	213
Автокефальний рух українських церковно-демократичних сил у 1920-1921 рр.: суперечності і перспективи.....	225

Розділ 4. Конфлікт "націоналізмів" у контексті загальноправославних і міжнародних відносин.	252
Канонічне та політичне становище Київської митрополії у концепціях національної ідентифікації.	254
Боротьба міністерства Ісповідань уряду Директорії за визнання Української церкви у всеправославному та всехристиянському контексті.	265
Висновки.	294
Список скорочень.	300
Словник термінів.	302
Іменний покажчик.	311
Джерела та література.	319
Архівні джерела	319
Друковані джерела	321
Література	333